

نوشۃ الاخیر

اردو شرح

فوائد الاخیر

علیہ السلام

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر فاضل دیوبند و تفسیر المیزان و المیزان

جلد اول جلد دوم

فکر سینی گنج خانہ

مقبات آراء و افکار

نُورُ الْاِخْيَارِ

شرح اُردو

نُورُ الْاَفْقَانِ

تَالِيفُ

حضرت مولانا جمیل احمد صابو سکروڈوی ساذ حدیث و تفسیر العلوم دیوبند

جلد — اوّل



مدی کتب خانہ آرام باغ - کراچی

حق اشاعت

حسب اجازت حکومت سندھ پاکستان

No: DPR/2(RP)/92/13

KARACHI, DATED 12-2-1992

نام کتاب _____ "قوت الاخبار" شرح اردو نور الانوار

مصنف _____ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

تعداد _____ ایک ہزار

پریس _____ احمد پرنٹنگ کارپوریشن کراچی سن اشاعت _____ ۱۹۹۲ء

Maktaba Al-Blagh
DEOBAND-247554 (U.P.)

۲۴۵۵۴
مکتبہ البلاغ دیوبند

Ref.....

Dated.....

راغب الروف جمیل سکروڈوی (استاذ حدیث و تفسیر دارالعلوم دہلی) نے اپنی تہذیبیات قوت الاخبار شرح اردو نور الانوار اردو نثری سبانی اردو شریک منتخب الحالی از دیوبند اپنے مکتبہ البلاغ دیوبند سے شائع کی اس اب میں نے پاکستان میں مذکور و جلالہ دونوں کتابوں کے جملہ دائمی حقوق طبع و اشاعت جتا سراج کہہ تاکہ قدیمی کتب خانہ آرام باغ کراچی کو دے دیئے ہیں اور اس سلسلہ میں رضافاں تصوف دین سے جو کل ریلیف نہیں نے پاکستان میں کسی اور ادارہ سے ان دونوں کتابوں کی طبع و اشاعت کے سلسلہ میں کوئی معاہدہ نہیں کیا ہے لہذا ان کی طرف سے ان کتابوں کے تمام حقوق اشاعت پاکستان میں ہمیشہ سے یہ خوف قدیمی کتب خانہ آرام کراچی کو حاصل ہو گیا ہے یہ معاہدہ میرے اس ذریعہ حفوظ مولانا غفور شریک باغ کراچی مذکور نائب تر دفع دارالعلوم دیوبند کے توسط سے طے پایا ہے

جمیل سکروڈوی

28-1-92

غور سید
28/1/92

فہرست مضامین توالتیخاشرح اردو نور الانوار جلد اول

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۵	تیسری تفریع "بطلان شرط الطہارت م	۵	تقریظ حضرت شاہ صاحب مدظلہ
۶	فی آیۃ الطواف	۶	پیش لفظ از مولانا محمد ناظم ندوی
۹۳	چوتھی تفریع "بطلان تاویل القیود بالطہارت"	۱۰	قوت الاختیار کا مقدمہ
۹۵	چار اور تین تفریعات کے درمیان امام م	۱۲	نور الانوار کا خطبہ
۱۰۱	شافعی کی طرف سے دوا اعتراض اور ان کا جواب م	۲۲	نور الانوار کی وجہ تالیف اور وجہ تسمیہ
۱۱۲	پانچویں تفریع "صح ایقاع الطلاق بعد الخلع"	۲۵	ہدایت کی تعریف اور اس کے اقسام
۱۱۲	چھٹی تفریع "وجوب مہر المثل بنفسی للعقد م	۲۹	صراط مستقیم کے مصداق کا بیان
۱۱۷	فی المفوضۃ"	۳۲	خلق عظیم کا بیان
۱۲۰	ساتویں تفریع "کان الہم مقدرًا شرعًا"	۳۸	اصول فقہ کی تعریف اور موضوع
۱۲۴	امر کی تعریف اور فوائد قیود	۳۹	اصول شرع تین ہیں
۱۲۷	امر اور وجوب کے درمیان اختصاص م	۴۴	اصول ثلثہ سے قیاس کے استنباط کے نظائر
۱۲۷	کا بیان۔	۵۰	ادلہ اربعہ کے درمیان وجہ حصر
۱۳۶	امر کا موجب وجوب ہے	۵۳	کتاب اللہ کی تعریف اور فوائد قیود
۱۴۰	دلائل وجوب کا بیان	۶۱	قرآن کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی تہدید
۱۴۷	اباحت اور نذیب میں امر کا استعمال حقیقی ہے یا مجازی	۶۶	تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان
۱۴۹	امرتکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں	۷۸	تقسیمات اربعہ کے بعد پانچویں تقسیم
۱۵۵	تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر دلیل کا بیان	۸۰	خاص کی تعریف، اس کی تقسیم اور نظیریں
۱۵۹	اسم فاعل کا مصدر پر دلالت کرنا اور رسم	۸۵	خاص کا حکم
۱۵۹	تکرار کا احتمال نہ رکھنا۔	۸۸	خاص کے حکم پر پہلی تفریع "الحاق التعیل بامر الکرکوع"
۱۶۴	حکم امر کی قسموں م	۹۰	دوسری تفریع "بطلان شرط الولاء م
	کا بیان۔		والترتیب"

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۱۵	نہی کی تعریف اور اقسام کا بیان	۱۶۸	لفظ ادا اور لفظ قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتا ہے۔
۳۲۵	افعال حسیہ اور امور شرعیہ سے نہی کا بیان	۱۷۲	وجوب قضاء کا سبب ہی ہے جو وجوب دار کا سبب ہے
۳۴۲	امام شافعی کے بیان کردہ اس مقدمہ پر کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہوتا ہے اور نہ مشروع کا سبب ہوتا ہے تفریعات کا بیان۔	۱۷۶	امام شافعی کی طرف سے احناف پر ایک مشہور سوال اور اس کا جواب۔
۳۵۲	عام کی تعریف اور اس کا حکم	۱۸۰	اداء کامل، اداء قاصر اور مشابہ بالقضاء
۳۵۸	عام کے ذریعہ خاص کا منسوخ ہونا جائز ہے	۱۸۶	اداء کامل، اداء قاصر اور مشابہ بالقضاء حقوق العباد میں بھی جاری ہوتے ہیں۔
۳۶۵	ایسے دو عام جن میں امام شافعی نے امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا ہے۔	۱۹۳	قضاء کی قسموں مثل معقول، مثل غیر معقول اور ان کی نظیروں کا بیان۔
۳۷۲	عام مخصوص منہ البعض میں تین مذاہب کا بیان	۱۹۹	نماز کا فدیہ احتیاطاً واجب ہے
۴۰۰	الفاظ عموم کا بیان	۲۰۴	قضاء کی قسمیں حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں
۴۰۹	کلمہ من اور ما کا بیان	۲۱۰	امام ابو حنیفہ کے قول "وہو السابق" پر دو تفریعات
۴۱۳	کلمہ کل کا بیان	۲۱۶	صرف وجوب مماثلت کی صورت میں ضمان واجب ہونے پر تین تفریعات۔
۴۱۸	کلمہ جمیع کا بیان	۲۲۵	حسن مامور بہ اور اس کی اقسام کا بیان
۴۲۵	نکرہ تحت النفی کا بیان	۲۴۴	قدرت کی دو قسموں مطلق اور کامل کا بیان
۴۳۲	نکرہ موصوفہ کا بیان	۲۵۹	مامور بہ ادا کرنے کے بعد اس کیلئے جواز کے ثابت ہونے اور نہ ہونے کا بیان۔
۴۳۹	تعریف باللام کا بیان	۲۶۵	امر کی دو قسموں مطلق اور مقید کا بیان
۴۴۵	نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں واقع ہوا تو اس کا بیان	۲۶۸	امر مقید کی چار قسموں میں سے پہلی قسم کا بیان
۴۵۱	منتهی تخصیص کا بیان	۲۷۲	امر مقید کی پہلی قسم کی چار قسموں کا بیان
۴۵۲	مشترک کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۲۸۵	امر مقید کی دوسری قسم کا بیان
۴۵۴	مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا ہے	۲۹۷	امر مقید کی تیسری قسم کا بیان
۴۵۷	مؤول کی تعریف اور اس کے حکم کا بیان	۳۰۳	امر مقید کی چوتھی قسم کا بیان
		۳۰۹	کفار امر بالا کیا اور احکام مشروعہ کے مخاطب ہیں یا نہیں

تقریظ شیخ الحدیث رئیس المحققین امام المتکلمین سلطان الابرار عظیم الشان جابر بن محمد کشتیری

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سید شہ شاہ ضاد امت کا تہم صد المدرین دارالعلوم دیوبند (وقف)

علوم دینیہ میں فقہ و اصول فقہ بہت اہمیت میں سے ہیں اصول فقہ جڑ کی حیثیت اور فقہ اسی جڑ سے تعلق رکھنے والا تناور درخت ہے قرآن حکیم نے حرام و حلال سے متعلق کچھ تفصیلات کچھ جمالی اشارے دیئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تفصیلات کی وضاحت اجمال کی تفصیل کی آپ کے عہد مبارک میں آپ کی ذات مبارک مرجع تھی کوئی مسئلہ پیش آتا تو قدسی صفا صحابہ آپ سے رجوع فرماتے بلکہ احادیث میں یہ بھی موجود ہے کہ شہر طیب و بلد حبیب زادہ اللہ شرف سے دور دراز مقام پر خود صحابہ کو کوئی الجھن پیش آئی تو وہ چل کر دیار حبیب پہنچے اور چند دقیقوں میں ان کا مسئلہ حل ہو گیا، اس وقت فقہ کی تدوین کی ضرورت تھی اور نہ اصول فقہ کو مدون کرنے کی حاجت، اگرچہ لسان نبوت نے ان گوشوں میں بھی کچھ تنہائی دی تھی لیکن جسے باقاعدہ تدوین کیجئے اسکی منضبط تشکیل بعد ہی کے ادوار میں ہوئی، مشہور تو یہی ہے کہ فقہ کے بانی سیدنا نعمان ابن ثابت الکوفی الملقب بامام اعظم ہیں اور موسس اصول فقہ رئیس ذکیار امت الشافعی الامام لیکن اسے مغالطہ عامۃ الورد ہی کہا جائیگا یہ اسلئے کہ فقہ حنفی کی تدوین فقہ شافعی سے پہلے ہے اور فقہ حنفی کا اتنا عظیم ذخیرہ اصول فقہ کے بغیر کس طرح وجود میں آتا؟ اگر اس دعوے کو صراحت حد تک رکھا جائے کہ الشافعی الامام علیہ الرحمہ نے اصول فقہ کو انضباطی شکل دی تو کسی حد تک دعویٰ قابل قبول ہو سکتا ہے ہندوستان نے اپنے عہد قدیم میں فخر و زکا را شخاص پیدا کئے ان میں ملا جیون صفا نعمہ اللہ بفرمانہ صفا نور الانوار بھی ہیں عہد عالمگیری کا یہ نابغہ و زکا را المناثر کی شرح کیلئے قلم اٹھاتا ہے تو بغیر مراجعت کتب الیسی فاضلانہ شرح قلم سے تیار ہوئی جسے درس نظام میں ممتاز حیثیت اور اصول فقہ کی بنیاد کی کتاب شمار کیا گیا تاہم ملا صاحب کا علمی شاہکار عصر حاضر کے زبوں ہمت طلباء کیلئے اس وجہ قابل حل رہا کہ اس کا کوئی مبسوط و مفید حل سامنے نہیں تھا۔ اخی فی اللہ جناب مولانا جمیل احمد صفا القاسمی استاذ حدیث و تفسیر مدارالعلوم و وقف جو زمانہ طالب علمی میں مستعد اور بعد تدیس مقبول ترین استاذ ثابت ہوئے اگر انکی خوبی استعداد و ہیشال صلاحیت تعلیم کی بنا پر حضرت حکیم الاسلام مولانا قاری محمد طیب صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے شریک زمرہ اساتذہ دارالعلوم کیا اور جب بولمونی روزگار کی بنا پر دارالعلوم اپنی مرکزیت کھو بیٹھا اور بفضل اللہ وہ خداداد مرکزیت مرجعیت وقف دارالعلوم کے امن میں آپری تو موصو اس ادارہ سے وابستہ ہو کر ان حق پسندوں کے گروہ میں شامل ہو گئے جنہوں نے مصداقاً و شکلاً کے باوجود حق کی تائید و نصرت نہیں چھوڑی اور باطل کو گوارا نہیں کیا آج ممدوح وقف دارالعلوم کے ان اساتذہ میں ہیں جن اس دانشکدہ کا امتیاز قائم ہے موصوفے نور الانوار کی تشریح و تہلیل کیلئے نادر الوجود کارنامہ انجام دیا اس ذرہ بے مقدار نے جسے جسے مطالعہ کیا تو اس شہادت میں اب کوئی تامل نہیں کہ یہ تہلیل و تشریح اساتذہ کیلئے راہنما طلباء کیلئے راہبر اہل علم کیلئے کیمائے سعادت اور رابا فضل کیلئے دبستان علم و معرفت ہے مولانا کے محترم سے صرف تنہا ہی عرض کر سکتا ہوں کہ اس کا راز تو اید و دران چنی کفند موصوفہ ہدایہ پر بھی مفصل تشریح پیش کر کے حلقہ علم سے اپنے کمالات علمی کا لوبا منوا چکے۔ اور انشاء اللہ نور الانوار کی تشریح بھی دانشوروں میں عام مقبولیت حاصل کر لی لاریب کہ وقف دارالعلوم کے مفاخر میں علمی کارنامہ پیش بہا اضافہ ہے جس پر سرورہ دل و دماغ مولانا کیلئے ہدیہ مبارکباد و تحفہ دعائے مخلصانہ پیش کرنے میں متردد نہ ہوگا جسے وقف دارالعلوم کی عظمتوں کی طلب اور رفعتوں کی چاہ ہے۔

انظر شاہ

خادم المدریس مدارالعلوم و وقف بین العشائین ۵ رجب المرجب المعظم ۱۴۰۹ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۝

یش لفظ

مولانا محمد ناظم صانڈی زاده اللہ علماً وفضلاً استاذ حدیث
جامعہ کاشف العلوم چھٹمیلیو ر ضلع بہار نیپور

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور دین و شریعت ایک جامع دستور ہے۔ اس میں ہر تغیر پذیر زمانہ کا ساتھ دینے کی بھرپور صلاحیت ہے، اس صنعتی و مادی دور اور مشینری سائنٹفک زمانہ میں بھی قرآن و حدیث کے معطر خزانہ میں زندگی اور اس میں ارتقائی پہلو کی پوری توانائی موجود ہے۔ امریکہ جو اس وقت صنعت و انقلاب کے بام عروج پر ہے، اسکے ساتھ الحاد و لادینیت کا مزاج اور مذہب بیزاری کی وہاں جو ایک عام فضا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بد قسمتی سے اس کے حصّہ میں ابتداء مسیحی مذہب آیا جس میں نت نئے تقاضوں اور ارتقاء پذیر عہد کا ساتھ دینے کی قطعاً صلاحیت نہیں ہے، اسکی روحانیت کی معراج خلوت نشینی اور صحراوردی ہے۔ اسکے اعلیٰ مدارج اور ریاضت و مجاہدات کا آخری باب غار ورا اور پہاڑوں میں خدا کی تلاش و جستجو ہے۔ اگر امریکہ کے حصّہ میں ابتداء اسلام آتا تو آج نتیجہ لادینیت نہ ہوتا، اس پر دین و شریعت کی گہری چھاپ ہوتی، اور روحانیت و مادیت کا حسین سنگم نظر آتا۔ اسلئے کہ اس کے پاس وہ جامع اصول ہیں جو ہر عہد کے جدید معماروں کو راست بنیاد پر غذا فراہم کرتے ہیں، اور اسلام کی قانونی کتاب جو جدید اصول سے آشنا ہی نہیں بلکہ نسل انسانی کی بقا و حفاظت اور اس کی ترقی و تعمیر کا مدار بھی اسی پر ہے۔ پیغمبر علیہ السلام کی تعلیم کی حفاظت بھی اسی صحیفہ الہی پر موقوف ہے۔ کیونکہ اس صحیفہ سے قبل جس قدر کتابیں نازل ہوئیں یا جس قدر مذاہب وجود میں آئے ان کی کوئی کتاب تحریفات و تغیرات اور تصرفات و تاویلات سے محفوظ نہیں رہ سکی، لکھو کھا ریفاں مردوں میں سے کسی کا ہی صحیفہ اب موجود ہے تو رات جل جل کر خاک ہو گئی، پھر ان سوختہ اوراق سے تحریر کی گئی، اور پھر اس کے مترجمین نے کتر بیونت کر کے حقیقت کو مشتبہ کر دیا، انجیل میں زبردست تحریف ہوئی پھر حضرت مسیح علیہ السلام کے سینکڑوں

برس بعد ترجمہ کرنے والوں نے اس کی اصل ہی کھوکھلا کر ڈالا۔ زروشت کا صحیفہ سکندر کی نذر ہو گیا، اب صرف گاتھا کا ایک حصہ بچا کھچا رہ گیا ہے۔

ان کتابوں کا یہ حال اسلئے ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کو دائمی اور آخری کتاب بنا کر نہیں بھیجا تھا، اور ان مذاہب کی اصل صورت اسلئے مسخ ہو کر رہ گئی کہ ان کی حفاظت کا وعدہ نہیں کیا گیا تھا۔ لیکن قرآن و اسلام کی نسبت یہ وعدہ ہوا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے باقی و محفوظ رہے گا اس کی بقا و حفاظت کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے لی ہے۔ ارشاد ہے..... **وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَبِيدٌ**

یہ قرآن پاک کا اپنا دعویٰ ہے چورہ سو برس کی تاریخ اسکی صداقت پر گواہ ہے، آج بھی اسکی اپنی تہذیب و ثقافت اور اپنا تمدن و کلچر ہے، چونکہ یہ ایک قانونی کتاب ہے اس کی تشریح و تفصیل حضرت محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کی گئی، آپ کی حیات طیبہ میں صحابہ کرام آپ ہی سے رجوع کرتے رہیں ہر قسم کے سوالات و جوابات، استفتاء و استفسار کا مرکز آپ ہی کی ذات گرامی رہی۔ جب بھی کوئی دشواری پیش آتی، عقائد و احکام، عبادات و معاملات، معاشرت و تمدن، اور ثقافت و اخلاق جس باب میں پیچیدگی پیدا ہوتی تو پروانہ وار صحابہ کرام خدمت میں حاضر ہوتے اور آنجناب اس ابدی صداقت کی جامع تشریح فرمادیتے اور مکمل ضابطہ اخلاق کا درس دیدیا کرتے اسلئے علیحدہ فنون کے انتخاب کی طرف بھی قطعاً توجہ نہیں ہوئی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دنیا میں اسلام کی روشنی پھیلتی چلی گئی، ہر جگہ قوموں نے اسلام اور اسکی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا تب قوموں کے اختلاط اور معاشرتی ضرورتوں نے نئے نئے مسائل کو جنم دیا، حالات نے کروٹ لی اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے اور اسلام کے وسیع دائرہ نے اسے تیز سے تیز کر دیا، اس وقت نبض شناس اور اپنے دور کی عبقری و نابغہ روزگار شخصیتوں نے قرآن و سنت کے تحت علوم و فنون کا ایک گلدستہ تیار کیا، اور ہر فن پر حدیث و قرآن کی صیانت و حفاظت اور حال و مستقبل کے پیش نظر ”تفسیر، اصول، تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ، بلاغت و معانی، نحو و صرف، عروض و قوافی اور تجوید و قرأت وغیرہم“ علوم مدون کئے جن میں قرآن و سنت ان کی رہنما رہی اور خلوص و صداقت ان کا شعار۔

انھیں علوم و فنون میں ایک عظیم فن جسکے ذریعہ قرآن و حدیث سے استنباط و استخراج مسائل کا علم ہوتا ہے جس کے بغیر مجتہدانہ شان تو کجا بصیرت بھی حاصل نہیں ہو سکتی اصول فقہ کو مدون کیا۔ مؤرخین و اصحاب سیر حضرات فرماتے ہیں کہ قرآن و حدیث اور تعامل صحابہ کو سامنے رکھ کر ان سے استنباط کا طریقہ، اجتہاد کے اصول، مسائل کو اخذ کر نیک انداز اور احکامات کے استخراج کے مسائل

سب سے پہلے ایک عظیم و بالغ نظر شخصیت حضرت امام ابو حنیفہؒ نے منضبط کئے، پھر آپ کے لائق و ہونہار شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ نے ایک شاہراہ قائم کی جس پر چل کر علم و عمل اور ذہن و فکر کی قد آور شخصیت حضرت امام شافعیؒ نے اس پر باقاعدہ ایک رسالہ لکھا جو دراصل کتاب الام کا مقدمہ ہے وہ آج بھی متقدمین کے انداز نگارش و تحقیق و اجتہاد کا ایک شاہکار ہے۔ پھر اس پر نہ معلوم کتنے حضرات نے بادیہ پیمائی کی اور کتنی شخصیتوں نے اس سمندر میں غواصی کر کے لعل و جواہر نکالے ہیں، اور دنیا کی صحیح راہنمائی کی ہے۔

ان ہی قد آور شخصیتوں میں سے چھٹی صدی ہجری کے ایک مجتہد مطلق، تحقیق و تدقیق کے امام اور سند علم و فضیلت کے تاجدار حافظ ابوالبرکات نسفیؒ ہیں جن کا حدیث، تفسیر، فقہ وغیرہم میں بڑا اونچا مقام ہے، آپ نے فقہ کے اصولوں کا ایک گلدستہ المنار کی شکل میں پیش کیا، حافظ نسفیؒ کو متن نگاری اور چند الفاظ میں بہت اہم باتیں کہنے کی قدرت حق تعالیٰ کی طرف سے ودیعت کی گئی تھی، اور کلام کی جامعیت میں آپ کو امتیاز حاصل تھا، المنار میں اسی فن کا ثبوت پیش کیا ہے، اسی لئے بعد میں اسکی شرح خود انھوں نے کشف الاسرار لکھی ہے، یہ کتاب اسی وقت سے داخل درس ہے، اس کتاب پر بے شمار شروح و حواشی لکھے گئے اور بہت سی تعلیقات و جودیں آئیں۔

لیکن گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم، صوفی و مرتاض، فقیہ دوران اور مفسر ملت ملا جیوؒ نے جو شاہ عالمگیر کے استاذ بھی ہیں، منار کی شرح نور الانوار کے نام سے لکھی جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیتوں کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے، اور اسی وقت سے مصنفؒ کی شرح ”کشف الاسرار“ کے باوجود نصاب میں داخل ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دیگر کتابوں میں کم ہیں، اسی مقبولیت کی وجہ سے حنفی مسلک کے علاوہ دیگر حضرات کے یہاں بھی نصاب میں داخل ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے، برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مغلق مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی و عرق ریزی کرنی پڑتی ہے۔

حق جل مجدہ کا فضل و احسان ہے کہ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ استاذ حدیث و تفسیر وقف دارالعلوم نے اپنی گونا گوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل تر عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیساتھ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا موصوف نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں

ان پر کھل کر بحث کی ہے۔ حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ کو خدا تعالیٰ نے جو تدریسی صلاحیت عطا کی ہے اس پر بہت سے معاصرین رشک کرتے ہیں۔ آپ مغلطی سے مغلطی مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں، تفہیم و تدریس کی صلاحیتوں کا آپ نے ہر جگہ لوہا منوایا ہے، دارالعلوم دیوبند میں حدیث و تفسیر و فقہ کی جو گرانقدر خدمات انجام دے رہے ہیں اس نے ان کی ہشت پہلو شخصیت کو مزید نمایاں کر دیا ہے۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔

مجھے یقین ہے کہ آنحضرت کی دیگر تصانیف کی طرح نور الانوار کی شرح "قوت الاختیار" بھی قبولِ عام حاصل کرے گی اور اس سے کتاب کے اغلاق کو دور کرنے میں بڑی مدد ملے گی، عام اصحاب ذوق و نظر، مدارس کے عام طلبہ و اساتذہ اس سے بھرپور استفادہ کریں گے۔

حق تعالیٰ ہے دعا ہے کہ اسے قبولیتِ عامہ سے نوازے، اسے وسیلہٴ نجات اور توشہٴ آخرت بنائے۔ آمین اللہم آمین۔

محمدناظم ندوی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمہ

منار اور نور الانوار متن و شرح دونوں اصول فقہ کی کتابیں ہیں اور فن اصول فقہ سے پہلے کم از کم پانچ چیزوں کا جاننا ضروری ہے (۱) اصول فقہ کی تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع (۴) تدوین اصول فقہ (۵) ماتن اور شارح کے حالات زندگی۔

تعریف کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے، غرض و غایت کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ عبث اور بیکار چیز کو طلب کر نیکا الزام وارد نہ ہو اور موضوع کا جاننا اسلئے ضروری ہے تاکہ موضوع کے ذریعہ ایک فن کے مسائل کو دوسرے فن کے مسائل سے ممتاز کیا جاسکے، تدوین کی معرفت اسلئے ضروری ہے تاکہ مدون کا علم ہو جائے اور اس فن کی تاریخی حیثیت ذہن نشین ہو جائے اور صاحب کتاب کے حالات کا جاننا ضروری اسلئے ہوتا ہے تاکہ مصنف کے مرتبہ سے اسکی تصنیف کے مرتبہ کا اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ متکلم جس درجہ کا ہوتا ہے اس کا کلام بھی اسی درجہ کا شمار ہوتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”کلام الملوک ملوک الکلام“ بادشاہوں کا کلام، کلام کا بادشاہ ہوتا ہے یعنی کہنے والا جس قدر وزنی اور باوجاہت و با عظمت ہوگا اسکا کلام بھی اسی قدر وقیع اور با وزن شمار ہوگا۔

تعریف کہتے ہیں ”ما بین بہ حقیقۃ الشئی“ کو یعنی تعریف وہ شئی ہے جسکے ذریعہ کسی چیز کی حقیقت بیان کی جائے اور موضوع ”ما یبحث فیہ عن عوارض الذاتیہ“ کا نام ہے یعنی کسی فن کا موضوع وہ شئی کہلاتی ہے جس شئی کے عوارض ذاتیہ سے اس فن کے اندر بحث کی جائے اور غرض کہتے ہیں ما یصدر الفعل عن الفاعل لاجلہ کو یعنی غرض وہ ارادہ ہے جس کی وجہ سے فاعل سے فعل صادر ہوتا ہے۔ اور غایت وہ نتیجہ ہے جو اس پر مرتب ہو مثلاً قلم خریدنے کیلئے بازار جانا تو غرض ہے اور قلم خرید لینا غایت ہے۔ تدوین ہنشر اور یکھرے ہوئے اجزاء کو ترتیب دینے کا نام ہے۔

بہر حال اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے اور حد لقی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ اصول اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعد

معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو مثلاً چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں اور اولاد کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) رائج جیسے کہا جاتا ہے "ان الاصل فی الاستعمال التحقیقۃ" یعنی استعمال میں حقیقت رائج ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے "ان الفاعل مرفوع اصل من النحو" فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے "ان آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ" یعنی آیت آتوا الزکوۃ وجوب زکوۃ کی دلیل ہے (۵) استصحاب، استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے طہارۃ الماء اصل یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونیکا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونیکا حکم نہیں لگایا جائیگا۔ فقہ، احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے اول تفصیل سے حاصل ہو جن احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے اور صوفیائے کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔ اور اصول فقہ کی حد لقبی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جنکے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے دوسری چیز اصول فقہ کی غرض وغایت احکام شرعیہ کو اول تفصیل سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد کو معلوم کرنا اصول فقہ کی غرض وغایت تیسری چیز اصول فقہ کا موضوع، اصول فقہ کے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول پسندیدہ ہے لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل دوم احکام۔ اور قاعدہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد فن پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہیں بلکہ اصول فقہ ایک ہی علم و فن کا نام ہے اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم پر اس وقت دلالت کرتا ہے جب کہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات، مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے حاصل یہ کہ دلائل ثابت کر نیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے۔ پس "اثبات" دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہوا لیکن اتنا

فرق ہے کہ لفظ اثبات، دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے، بہر حال جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل و احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئیگا اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئیگا خلاصہ یہ کہ اصول فقہ کا موضوع دلائل و احکام کا مجموعہ ہے یعنی اصل فقہ میں ان دونوں سے بحث کی جاتی ہے مگر دلائل میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ ان کے ذریعہ احکام کو ثابت کیا جاتا ہے اور احکام میں اس حیثیت سے بحث ہوتی ہے کہ احکام کو دلائل سے ثابت کیا جاتا ہے۔

چوتھی چیز تدوین اصول فقہ۔ فقہائے مجتہدین نے اپنے اپنے اجتہاد کے مطابق مسائل کا استنباط کیا ہے اور اجتہادی مسائل کا بیان بغیر اصول و ضوابط کے ناممکن ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ جو علم فقہ کے مدون اول ہیں جیسا کہ اس کی پوری تفصیل خادم کی اشرف الہدایہ کے مقدمہ میں موجود ہے) تدوین فقہ کے وقت یقیناً آپ نے اصول فقہ کی بنیاد بھی قائم کی ہوگی چنانچہ ان کے تلامذہ میں سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اصول فقہ پر کتابیں لکھی تھیں مگر اس وقت ان کے بارے میں صحیح نشاندہی کرنا بہت مشکل ہے، پھر امام شافعیؒ متوفی ۲۰۴ھ نے اصول فقہ میں ایک رسالہ تصنیف کیا جو درحقیقت ان کی کتاب الام کا مقدمہ ہے اس کے بعد اس فن میں علمائے اسلام نے مختصر اور مطول کتابیں لکھیں اور اس فن کو پایہ تکمیل تک پہنچایا۔

پانچویں چیز ماتن اور شارح کے حالات زندگی: "منار" کے مؤلف کا نام عبداللہ بن احمد بن محمود ہے، کنیت ابو البرکات اور لقب حافظ الدین نسفی ہے "نسف" مضافات ترکستان میں واقع ایک مقام کا نام ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو نسفی کہا جاتا ہے، ابو البرکات نسفی اپنے زمانے کے امام اور بے نظیر علماء میں شمار ہوتے ہیں، فقہ اور اصول فقہ میں مجتہدانہ شان کے مالک تھے، حدیث اور متعلقات حدیث میں بھی پورا عبور رکھتے تھے، آپ کے اساتذہ میں سے محمد بن عبد الستار کردری، حمید الدین الضری اور بدر الدین خواہر زادہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ متن منار کے علاوہ مختلف فنون میں آپ کی اور بھی نہایت مستند اور معتبر تصانیف ہیں جن میں سے مدارک التنزیل و حقائق التاویل، کنز الدقائق، وافی اور اسکی شرح کافی اور عمدہ عقیدہ اہل سنت والجماعت زیادہ مشہور و معروف ہیں، آپکی تصنیفات کی مقبولیت کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان میں سے اکثر کتابیں صدیوں سے عرب و عجم کی درسگاہوں میں داخل درس ہیں۔ اصول فقہ کا یہ مختصر "متن" "منار" دراصل اصول فخر الاسلام بزدوی اور اصول شمس الائمہ خسی کی تلخیص ہے جس میں اصول بزدوی ہی کی ترتیب و تعبیر کی زیادہ پابندی کی گئی ہے، خود ماتن نے بھی اس متن کی ایک مبسوط شرح لکھی ہے جس کا نام "کشف الاسرار فی شرح المنار" ہے جو نہایت جامع اور مدلل ہے، کتب رجال سے آپ کی

سنہ ولادت کا پتہ نہیں چلتا ہے، البتہ آپکی وفات سنہ ۱۱۳۰ھ میں بغداد میں ہوئی۔ رحمہ اللہ تعالیٰ ونفعنا بعلمہ آمین۔ واضح رہے کہ عقائد النسفی کے مصنف دوسرے ہیں جن کا نام ابو حفص عمر بن محمد نسفی (ولادت سنہ ۱۱۲۶ھ وفات سنہ ۱۱۳۰ھ) ہے، صاحب عقائد النسفی صاحب منار سے تقریباً دو صدی پہلے گزرے ہیں نسفی کی نسبت کے اشتراک کی وجہ سے طلبہ کو چونکہ عموماً اشتباہ ہو جاتا ہے اسلئے اسکی وضاحت کر دی گئی ہے۔

شارح ۱۱۳۰ھ نور الانوار شرح منار کے مؤلف کا نام شیخ احمد بن ابوسعید ہے مگر عام لوگ آپکو شیخ جیون یا ملا جیون کے لقب سے جانتے

ہیں، آپکا سلسلہ نسب خلیفہ اول حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے، آپکے اسلاف کا اصل وطن مکہ معظمہ ہے پھر آپکا خاندان ہندوستان میں آکر مضافات لکھنؤ میں ضلع رائے بریلی کے قصبہ میٹھی میں آباد ہو گیا۔ سنہ ۱۱۲۶ھ میں آپکی ولادت ہوئی، انتہائی کم عمری میں آپ نے کلام پاک حفظ کر لیا تھا اسکے بعد آپ دوسرے علوم و فنون کی تحصیل کیلئے اطراف و اکناف کے مختلف شہروں میں گئے بالآخر علاقہ فتح پور کے مقام کورو میں ملا لطف اللہ کوروی سے اپنے سند فراغت حاصل کی، یہ اس مبارک زمانہ کی بات ہے جب چاروں طرف سلطان عالمگیر کی علم دوستی اور علماء پروری کا ڈنکا بج رہا تھا قدر دانی کی اس کشش نے آخر ملا جیون کو بھی سلطانی دربار میں کھینچ لیا کمالات ظاہری و باطنی سے متاثر ہو کر عالمگیر نے آپکی بڑی تعظیم کی اور آپ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا، سلطان خود اور اسکے بیٹے شاہ عالم وغیرہ ہمیشہ آپ کے ادب واحترام کا لحاظ رکھتے تھے، ملا جیون کا حافظہ نہایت قوی تھا کتب درسیہ کی عبارتیں صفحات کے صفحات نوکربان تھے لمبے لمبے قصیدے ایک دفعہ سن کر یاد کر لیتے تھے اٹھاون سال کی عمر میں حرمین شریفین کی زیارت سے مشرف ہوئے، اسی سفر میں مدینہ منورہ کے قیام کے دوران کل دو ماہ ساکنے کے اندر نور الانوار جیسی اہم اور فنی کتاب مکمل تصنیف کی، اسکے علاوہ بھی آپکی متعدد تصنیفات ہیں جن میں سے التفسیرات الاحمدیہ فی بیان الآیات الشرعیہ زیادہ مشہور اور اہل علم کی نظر میں بہت مقبول ہے سنہ ۱۱۳۰ھ میں دارالسلطنت دہلی میں آپ نے وفات پائی اور جائے پیدائش میٹھی میں مدفون ہوئے۔ نور اللہ مرقدہ

جمیل احمد غفرلہ

مدرس دارالعلوم (وقف) دیوبند

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ اَصُوْلَ الْفَقْهِ مَبْنٰی لِلشَّرَایِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسًا لِجِلْدِ
الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَصَدَّقَهَا مَوْثِقَةً بِالْبَرَاهِیْنِ وَالْاَدْلٰیْلِ وَمَوْشَحَةً بِالْحُلٰی وَ
الشَّمَائِلِ وَالصَّلٰوةِ وَالسَّلَامِ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ الَّذِیْ اَجْرٰی هٰذِهِ الرَّسُوْلَ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ وَاَیَّدَ الْعُلَمَاءَ بِالْاَدِیْدِ الْمَتِیْنِ وَرَفَعَ دَرَجَاتِهِمْ فِیْ رَءْیِ اَعْلٰی عِلْمِیْنِ
وَشَهِدَ لَهُمْ بِالْفَلَاحِ وَالْبَقَیْنِ وَعَلٰی اٰلِهِ وَاَصْحَابِهِ الْهَادِیْنَ الْمُهْتَدِیْنَ وَتَابِعِهِمْ
وَتَبِعَهُمْ مِنَ الْاَیْمَةِ الْمَجْتَهِدِیْنَ

(ترجمہ) تمام تعریفیں اس الشکر کیلئے ہیں جس نے اصول فقہ کو شرائع اور احکام کیلئے بنیاد
اور علم حلال و حرام کیلئے اس قرار دیا ہے۔ اور شرائع و احکام کو براہین اور دلائل سے مستحکم
اور ادلہ عقلیہ و نقلیہ سے آراستہ کیا، اور درود و سلام ہو ہمارے سردار حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ
علیہ وسلم پر جنہوں نے شریعت کی رسمیں قیامت تک کیلئے جاری کیں، اور علماء شریعت کو مضبوط تائید
سے قوی بنایا اور جنت کے اعلیٰ درجوں میں ان کے درجات بلند کئے اور ان کے ایمان اور فلاح
کی شہادت دی، اور آپ کے اہل بیت اور صحابہ پر (درود و سلام) ہو جو دوسروں کو سیدھا راستہ
دکھائیوالے اور خود راہ یاب تھے اور ان کے تابعین اور تبع تابعین پر بھی جو ائمہ مجتہدین میں
سے تھے۔

(تشریح) لفظ الحمد سے متعلق تین چیزیں قابل ذکر ہیں (۱) حمد کی لغوی اور اصطلاحی تعریف،
(۲) حمد، مدح اور شکر میں باہمی فرق اور نسبت (۳) الحمد پر الف لام کون سا ہے، پہلی بات سمجھئے
”حمد“ کے لغوی معنی ہیں ستودن، تعریف کرنا، ستائش کرنا، اوصاف حسنہ کا ذکر کرنا۔ اور اصطلاحی
تعریف یہ ہے ہوا الثناء باللسان علی جمیل الاختیاری من نعمۃ او غیرہا۔ حمد کی تعریف میں تین لفظ مذکور
ہوئے ہیں (۱) لفظ ثنا (۲) جمیل اختیاری (۳) نعمت۔ تینوں کے متعلق ملاحظہ فرمائیے۔ ثناء کے تین
معنی آتے ہیں (۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا، اس معنی کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ حدیث لا
اُحْصِی ثَنَاءَ عَلَیْكَ اَنْتَ کَمَا اَثْنِیْتَ عَلٰی نَفْسِکَ (ترجمہ) میں آپ کی ثناء کا احاطہ نہیں کر سکتا ہوں
جیسا کہ آپ نے اپنی ثناء کی ہے۔ حدیث میں ثناء کے معنی صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا ہے اب حدیث کے

معنی ہوں گے میں آپکی صفاتِ کمالیہ پورے طور پر بیان نہیں کر سکتا جیسا کہ آپ نے اپنی صفاتِ کمالیہ بیان کی ہیں (۲) مطلقاً اوصاف ذکر کرنا خواہ خیر ہوں یا شر ہوں۔ اس معنی کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے حدیث ”مَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ خَيْرًا وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ وَمَنْ أَثْنَيْتُمْ عَلَيْهِ شَرًّا وَجَبَتْ لَهُ النَّارُ“ ترجمہ: اللہ کے سچے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ سے مخاطب ہو کر فرمایا تھا کہ جس کا تم خیر کیساتھ ذکر کرو اس کیلئے جنت واجب ہے اور جس کا تم نے شر کیساتھ ذکر کیا اس کیلئے دوزخ واجب ہے۔ حدیث میں خیر اور شر کا ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کرنے کے ہیں، کیونکہ اگر ثناء کے معنی ذکرِ خیر یا ذکرِ شر کے ہوتے تو حدیث میں لفظ اثنتم کے بعد خیر یا شر کا ذکر کرنا تکرار ہوتا پس معلوم ہوا کہ ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کر نیکے ہیں۔

(۳) ثناء کے تیسرے معنی ذکر باللسان کے ہیں، تیسرے معنی کے اعتبار سے یہ سوال ہو گا کہ حمد کی تعریف میں لفظ ثناء کے بعد باللسان کا ذکر کرنا تکرار محض ہے جسکی فصیح عبارتوں میں کوئی گنجائش نہیں ہے اسکا جواب یہ ہیکہ ثناء کے معنی میں تجرید ہے یعنی ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا ہے، اور جب ثناء کے معنی کو لسان کی قید سے خالی کر لیا گیا تو ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کر رہ گئے اور جب ثناء کے معنی مطلقاً ذکر کر رہ گئے تو ثناء کے بعد لسان کا ذکر مفید تکرار نہ ہو گا۔ لیکن اب یہ اعتراض ہو گا کہ تعریفِ حمد میں ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ثناء کو لسان کی قید کیساتھ مقید کرنے کے بعد ثناء کی نسبت باری تعالیٰ کی طرف کرنا درست نہ ہو گا۔ اسلئے کہ باری تعالیٰ تو لسان ہی سے مبرا ہیں۔ پس باری تعالیٰ کی طرف اس قید کیساتھ ثناء کی نسبت کرنا ایسا ہے گویا کہ اپنے اللہ تعالیٰ کیلئے لسان کو ثابت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ کیلئے لسان وغیرہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ کہ یہاں لسان سے مراد وہ گوشت کا ٹکڑا نہیں ہے جو بظاہر ذریعہٴ نطق ہے بلکہ قوتِ تکلم مراد ہے اور قوتِ تکلم سے مراد بھی حقیقتاً قوتِ تکلم نہیں ہے بلکہ الافاضۃ والاعلام مع شعور الفیض و ارادۃ یعنی معنی کا فیضان اس طور پر کرنا کہ فیضان کر نیوالے کو اس کا شعور اور ارادہ بھی ہو۔ اور لسان کے معنی ذاتِ باری تعالیٰ میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ بھی معانی کا فیضان شعور اور ارادہ کیساتھ کرتے ہیں۔ تعریفِ حمد میں دوسرا لفظ جمیل اختیاری ہے۔ جمیل کیساتھ جس طرح ذاتِ متصف ہو سکتی ہیں، اسی طرح صفات بھی متصف ہو سکتی ہیں، جمیل اختیاری کی قید سے حمد کی تعریف پر اعتراض واقع ہوتا ہے اس طور پر کہ تعریفِ حمد میں جمیل اختیاری کی قید سے معلوم ہوتا ہے کہ حمد صرف افعال اختیاری پر کیجاتی ہے، افعال غیر اختیاری پر نہیں کیجاتی حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفات ذاتیہ یعنی افعال غیر اختیاری پر بھی حمد ہوتی ہے جیسے حیات باری تعالیٰ، قدرت، علم۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جمیل اختیاری کے معنی افعال اختیاری کے نہیں ہیں بلکہ جمیل اختیاری کے معنی ہیں کہ جو افعال

فاعل مختار سے صادر ہوں خواہ بالا اختیار صادر ہوں یا بالا اضطرار صادر ہوں، اور یہ ظاہر ہیکہ صفات ذاتیہ، حیات، قدرت وغیرہ کا صدور بھی فاعل مختار یعنی اللہ تعالیٰ سے ہو رہا ہے اگرچہ بالا اختیار نہیں ہو رہا ہے اس جواب کے بعد تعریف حمد پر کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

تیسرا لفظ نعمت ہے۔ لفظ نعمت کو اگر نون کے کسرہ کیساتھ پڑھا جائے تو انعام کے معنی ہوں گے اور اگر نون کے فتح کیساتھ پڑھا جائے تو خوشگوار بنانے کے معنی ہوں گے، اور اگر نون کے ضمہ کیساتھ پڑھا جائے تو مسرت اور خوشی کے معنی ہوں گے۔ یہاں پر نعمت نون کے کسرہ کے ساتھ ہے اور انعام کے معنی مراد ہیں اب حمد کی تعریف یہ ہوگی کہ حمد افعال اختیار یہ پر تعریف کرنا نعمت کے مقابلہ میں ہو یا نعمت کے مقابلہ میں نہ ہو۔ دوسری چیز حمد، مدح اور شکر کے درمیان باہمی فرق اور نسبت ہے، نسبت بیان کرنے سے پہلے مدح اور شکر کی تعریف سنئے۔ مدح کہتے ہیں مطلقاً افعال حسنہ پر تعریف کرنا خواہ ”افعال“ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ہوں۔ شکر کے لغوی معنی ہیں ”فعل ینبی عن تعظیم المنعم“ یعنی شکر ایسے فعل کو کہتے ہیں جو منعم کی تعظیم پر دلالت کرے اور اصطلاحی تعریف ہے ”صرف جمیع ما انعم اللہ به علی عبده الی ما خلق لاجلہ“ یعنی اللہ کے تمام انعامات کو ان کے مقاصد میں صرف کرنا۔ اس کے بعد نسبت ملاحظہ فرمائیے ”حمد اور مدح کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حمد خاص ہے اور مدح عام ہے یعنی جہاں حمد صادق آئے گی وہاں مدح بھی صادق آئے گی لیکن جہاں مدح صادق آئے ضرور مدح نہیں کہ وہاں حمد بھی صادق آئے مثلاً مدحت خالد علی حسنہ، تو کہا جاسکتا ہے مگر حمدت خالد علی حسنہ نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ حسن ایک غیر اختیاری چیز ہے اس پر مدح تو کیجا سکتی ہے مگر حمد نہیں کیجا سکتی، اور اگر حمد اور مدح ایک طرف ہوں اور شکر دوسری طرف ہو تو ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے، عموم و خصوص کہتے ہیں کہ دونوں کلیوں میں سے ہر ایک کلی میں تھوڑا سا عموم ہو اور تھوڑا سا خصوص ہو، اور یہ بات یہاں موجود ہے کیونکہ حمد اور مدح اپنے متعلق کے اعتبار سے عام ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا متعلق نعمت اور غیر نعمت دونوں ہوتا ہے، اور اپنے مورد کے اعتبار سے خاص ہیں بایں معنی کہ ان دونوں کا ورود صرف زبان سے ہوتا ہے زبان کے علاوہ سے نہیں ہوتا اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی شکر اپنے مورد کے اعتبار سے عام ہے بایں معنی کہ شکر کا ورود اور اظہار زبان سے بھی ہوتا ہے اور زبان کے علاوہ قلب اور جوارح سے بھی ہوتا ہے، اور شکر اپنے متعلق کے اعتبار سے خاص ہے بایں معنی کہ شکر کا متعلق صرف نعمت ہے غیر نعمت شکر کا متعلق نہیں ہوتا۔ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت کے پائے جانے کیلئے تین مادوں کا ہونا ضروری ہے ایک وہ مادہ جہاں دونوں پائے جائیں جیسے کسی نے کسی کی دعوت کی مدعو نے زبان سے کہہ دیا ”آپ کا شکریہ“ یہاں حمد بھی پالی

گئی کیونکہ ثناء زبان سے ہوئی اور شکر بھی پایا گیا کیونکہ نعمت کے مقابلہ میں ہے دوسرا مادہ جہاں حمد پائی جائے شکر نہ پایا جائے جیسے آپ نے یوں ہی کسی کی زبان سے تعریف کر دی، تیسرا مادہ جہاں شکر پایا جائے حمد نہ پائی جائے جیسے آپ نے کسی کی دعوت کھا کر زبان سے کہے بغیر ہاتھ سے مدعو کی تعظیم کر دی، یہ فرق تو معنی کے اعتبار سے تھا، مگر استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح کے مقابلہ میں ذمہ آتا ہے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے کیونکہ حمد اور مدح کہتے ہیں ذکرِ محاسن کو اور ذمہ کہتے ہیں ذکرِ قبائح کو اور محاسن اور قبائح میں تقابل ظاہر ہے اور شکر کہتے ہیں اظہارِ نعمت کو اور کفر کہتے ہیں کتمانِ نعمت کو، اور ظاہر ہے کہ اظہار و کتمان میں تقابل ہے، تیسری چیز الحمد کا الف لام ہے۔ پہلے آپ یہ ذہن نشین فرمالیں کہ الف لام کی اولاد دو قسمیں ہیں (۱) اسمی (۲) حرفی۔ الف لام اسمی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے، پھر الف لام حرفی کی دو قسمیں ہیں (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ الف لام زائد وہ الف لام ہے جو اعلیٰ پر داخل ہوتا ہے جیسے اَلْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ، پھر الف لام غیر زائد کی چار قسمیں ہیں (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ ان کی دلیل حصر اور تعریف یہ ہے کہ الف لام حرفی غیر زائد دو حال سے خالی نہیں اس کا مدخول یا تو نفسِ حقیقت اور ماہیت ہوگی یا اس کا مدخول افراد ہوں گے اگر الف لام کا مدخول نفسِ حقیقت ہو تو وہ الف لام جنسی کہلاتا ہے اور اگر مدخول افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام افراد مدخول ہوں گے یا بعض افراد مدخول ہوں گے، اگر تمام افراد مدخول ہوں تو الف لام استغراقی ہوگا اور مدخول بعض افراد ہوں تو پھر دو حال سے خالی نہیں وہ بعض افراد متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر غیر متعین ہوں تو الف لام عہد ذہنی ہوگا اور اگر متعین ہوں تو الف لام عہد خارجی ہوگا۔ جنسی کی مثال ”الرجل خیر من المرأة“ میں الرجل اور المرأة کا الف لام ہے، استغراقی کی مثال ”ان الانسان لفي خسر“ میں الانسان کا الف لام ہے، عہد ذہنی کی مثال ”اخاف ان ياكله الذئب“ میں الذئب کا الف لام ہے اور عہد خارجی کی مثال ”فعصى فرعون الرسول“ میں الرسول کا الف لام ہے۔ اس جگہ الحمد کا الف لام جنسی بھی ہو سکتا ہے اور استغراقی بھی۔ جنسی کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جنسِ حمد اللہ کیلئے ثابت ہے اور استغراق کی صورت میں ترجمہ ہوگا کہ تمام افرادِ حمد ذاتِ باری کیلئے مختص ہیں۔ کیونکہ جس قدر خیر ہے سب کا عطاء کر نوا لا اللہ ہے، اب وہ عطاء بلا واسطہ ہو یا بالواسطہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وما يكم من نعمه فمن الله“ تمام نعمتیں اللہ ہی کی طرف سے ہیں۔ ”اللہ“ لوگ جس طرح ذاتِ باری اور صفاتِ باری میں حیران ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے بارے میں حیران و پریشان ہیں چنانچہ قدامت و فلاسفہ تو سرے سے اللہ کے اسم ذاتی ہونیکا ہی انکار کرتے ہیں۔ مگر جو حضرات اسم ذاتی کے قائل ہیں ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ لفظ اللہ علم ہے اور بعض کے نزدیک اسمِ شتی

ہے اور بعض نے فرمایا کہ صفت مشتقہ ہے اور بعض کے نزدیک لفظ اللہ سریانی زبان کا لفظ ہے علم، اسم جنس اور صفت مشتقہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے مانع ہوگا یا مانع نہ ہوگا اگر اول ہے تو وہ علم ہے اور اگر ثانی ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں یا تو اس سے ذات من حیث الذات سمجھ میں آئے گی بغیر اتصاف بالمعنی کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصفی بھی سمجھ میں آئیں گے اول کو اسم جنس اور ثانی کو صفت مشتقہ کہتے ہیں، خادم کے نزدیک راجع قول یہ ہے کہ ”اللہ“ اُس ذات کا علم ہے جو واجب الوجود اور تمام صفات کمالیہ کو جامع ہے۔ ”الذی“ اسم موصول ہے، اسم موصول وہ اسم ہے جو بغیر صلہ کے جملہ کا جز نام نہ ہوتا ہو۔ ”جعل“ بمعنی صیّر، متعدی بدو مفعول ہے، پہلا مفعول اصول الفقہ اور دوسرا مفعول مبنی ہے۔ ”اصول الفقہ“ اصول فقہ کی دو تعریفیں کیجاتی ہیں (۱) حد اضافی (۲) حد لقی۔ حد اضافی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی جائے، اور حد لقی کا مطلب یہ ہے کہ مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعہ کی ایک ہی تعریف کی جائے بہر حال حد اضافی کا حاصل یہ ہے کہ ”اصول“ اصل کی جمع ہے اور لفظ اصل متعدد معانی پر بولا جاتا ہے (۱) اصل وہ ہے جس پر دوسری چیز مبنی ہو۔ مثلاً ”چھت کیلئے دیواریں اصل ہوتی ہیں“ اور بیٹے کیلئے باپ اصل ہوتا ہے (۲) ”راج“ جیسے کہا جاتا ہے ”ان الاصل فی الاستعمال المحقیقہ“ یعنی استعمال میں حقیقت راجع ہے (۳) قاعدہ جیسے کہا جاتا ہے ”ان الفاعل مرفوع اصل من النحو“ فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا قاعدہ ہے (۴) دلیل جیسے کہا جاتا ہے ”ان آتوا الزکوٰۃ اصل وجوب الزکوٰۃ“ یعنی آیت آتوا الزکوٰۃ وجوب زکوٰۃ کی دلیل ہے (۵) ”استصحاب“ استصحاب کہتے ہیں حالت موجودہ کو حالت سابقہ پر قیاس کرنا جیسے کہا جاتا ہے ”طہارۃ الماء اصل“ یعنی پانی کی موجودہ حالت کو سابقہ حالت پر قیاس کیا جائے گا اس طور پر کہ جب برتن میں ڈالتے وقت پانی پاک تھا تو اس وقت بھی پاک ہونے کا حکم لگایا جائے گا مگر یہ اس وقت کی بات ہے جب حالت موجودہ میں پانی کی طہارت یا نجاست کا یقینی علم نہ ہو چنانچہ اگر مشاہدہ وغیرہ دوسرے ذرائع سے پانی کا نجس ہونا معلوم ہو گیا تو اب استصحاب کو دلیل بنا کر پانی کے پاک ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

”فقہ“ احکام شرعیہ فرعیہ کے اس علم کو کہتے ہیں جو احکام کے ادلہ تفصیلیہ سے حاصل ہوں احکام کا تعلق عمل سے ہوتا ہے ان کو احکام فرعی کہتے ہیں اور جن کا تعلق اعتقاد سے ہوتا ہے ان کو احکام اصلی کہتے ہیں۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ حلال و حرام اور جائز و ناجائز کو جاننے کا نام فقہ ہے، اور صوفیاء کرام کے نزدیک علم و عمل کے مجموعہ کا نام فقہ ہے، اور اصول فقہ کی حد لقی یہ ہے کہ اصول فقہ ایسے قواعد کے جاننے کا نام ہے جن کے ذریعہ فقہ تک پہنچنا ممکن ہو یعنی

جن قواعد کے ذریعہ فقہ کا علم ہوتا ہو ان قواعد کے جاننے کا نام اصول فقہ ہے۔ ”شرائع“ شریعت کی جمع ہے ”شریعت اُس پسندیدہ طریقہ کو کہا جاتا ہے جس کو اللہ رب العزت نے وضع کیا ہو۔ یہاں شرائع سے مراد عقائد مشروعه ہیں۔ ”احکام“ حکم کی جمع ہے ”حکم“ باری تعالیٰ کا وہ خطاب جو مکلف بندوں کے افعال کیساتھ اقتضا یا تخیر متعلق ہو، اور کبھی باری تعالیٰ کے خطاب سے ثابت شدہ چیز پر بھی لفظ حکم بولا جاتا ہے جیسے وجوب، حرمت وغیرہ۔ یہاں احکام سے یہی معنی مراد ہیں، احکام اگرچہ شرائع کے تحت داخل ہیں لیکن اہتمام کے پیش نظر شرائع کے بعد احکام کا لفظ ذکر کر دیا گیا۔ ”اساس“ بنیاد۔ موثقہ ”مصدر توثیق“ محکم اور درست کرنا۔ ”براہین“ برہان کی جمع ہے، برہان وہ دلیل ہے جو مقدمات یقینیہ سے مرکب ہو۔ ”دلائل“ دلیل کی جمع ہے، دلیل وہ معلوم تصدیقی ہے جو مجہول تصدیقی تک پہنچا دے، براہین کے بعد دلائل کا ذکر ایسا ہے جیسے خاص کے بعد عام کا ذکر کیا جائے، یہ بھی کہا گیا کہ براہین سے دلائل عقلیہ اور لفظ دلائل سے دلائل نقلیہ مراد ہیں۔ ”موشحہ“ مصدر توشیح؛ حائل پہنانا، آرائش کرنا۔ ”حلی“ حاو کا ضمہ، لام کا کسرہ اور یاد کی تشدید ہے، حلیۃ کی جمع ہے سونے چاندی کا زیور۔ ”شمال“ شملتہ کی جمع ہے، عادت، خصلت۔ ممکن ہے حلی سے مراد دلائل شرعیہ عقلیہ ہوں، اور شمال سے مراد دلائل شرعیہ نقلیہ ہوں۔ ”والصلوٰۃ“ لفظ صلاۃ کے بارے میں دو قول ہیں اول جہور کا دوم زمخشری کا۔ جہور یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ، فَعْلَہ کا وزن ہے اسکی اصل صلوٰۃ ہے واو متحرک ماقبل حرف صحیح ساکن ہے لہذا واو کی حرکت نقل کر کے ماقبل کو دیدی گئی اور واو کو الف سے بدل دیا صلوٰۃ ہو گیا جس طرح زکوٰۃ کی اصل زکوٰۃ ہے اسی قاعدہ کے مطابق زکوٰۃ ہو گیا مگر ان دونوں کو تفخیم کی بنا پر واو کیساتھ لکھا جاتا ہے تاکہ کتابت واو اس بات پر دلالت کرے کہ الف واو سے بدلا ہوا ہے۔ لفظ صلوٰۃ، صلی سے ماخوذ ہے اور اسکے لغوی معنی دعا کے ہیں جیسے حدیث ”اذا دعی احدکم الی طعام فلیجب فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائماً فلیصلي“ میں ”فلیصلي“ فلیدع کے معنی میں ہے یعنی جب تم میں سے کسی کو کھانے کیلئے بلایا جائے تو تم بلا نیوالے کی بات کا جواب دیدو چنانچہ اگر بحالت افطار ہو تو بلا نیوالے کیساتھ بیٹھ کر کھاؤ اور اگر روزہ دار ہو تو بلا نیوالے کیلئے خیر و برکت کی دعا کرو۔ اسی طرح آیت ”وصلی علیہم ان صلاتک سکین لہم“ آپ ان کیلئے دعا کیجئے اس لئے کہ آپ کا دعا کرنا ان کے واسطے باعث سکون ہوگا، پھر مجاز مرسل کے طور پر صلوٰۃ کا استعمال ارکان مخصوصہ کی ادائیگی میں ہونے لگا کیوں کہ دعا ارکان مخصوصہ کا جز ہے پس جز بول کر کل مراد لیا گیا۔ زمخشری یہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ کا فعل صلی صلا سے ماخوذ ہے جسکے معنی سرین کو حرکت دینے کے ہیں، پھر مجازاً ارکان مخصوصہ کی

ادائیگی کے معنی میں استعمال ہونے لگا، کیوں کہ ارکانِ مخصوصہ یعنی "نماز" سرین کی تحریک کو شامل ہے بعض حضرات نے فرمایا کہ صلاۃ باری تعالیٰ سے مراد رحمتِ کاملہ ہے، اور صلاۃ ملائکہ سے مراد استغفار ہے اور صلاۃ مؤمنین سے مراد طلبِ رحمت اور دعا ہے، اور صلاۃ طہور سے مراد تسبیح ہے۔ "سیدنا" لفظ سید کی جمع اسیاد، سادۃ، سیاند ہے معنی سردار۔ یہ لفظ رسولِ ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے لئے بھی استعمال فرمایا ہے جیسا کہ ارشاد ہے "أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ" اور اپنے سوا کیلئے بھی استعمال فرمایا ہے چنانچہ امیرِ حمزہ رضی اللہ عنہ کے باریکین "سید الشہداء حمزہ" مروی ہے۔ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کے باریکین "سیدۃ نساء اہل الجنة فاطمہ" مروی ہے، اور حسنین کے باریکین "سید اشباب اہل الجنة الحسن والحسین" مروی ہے، مسلمانوں کے عرف میں حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد اور ان کی نسل سے جو لوگ ہوں ان کو سید کہا جاتا ہے۔ "محمد" محمد اور احمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اسماء گرامی ہیں، "رسوم" سے مراد رسومِ شرع ہیں اور "یوم الدین" سے مراد یومِ جزاء یعنی قیامت کا دن مراد ہے "ایذ العلماء" تائید، تقویت۔ الاید توانائی، قوت۔ متین مرتفع، مستحکم اور مضبوط۔ اعلیٰ علیین، اعلیٰ جنت، سدرۃ المنتہی عرشِ اعظم کا دایاں پاؤں۔ "وعلی آلہ واصحابہ" آل کی اصل بعض حضرات کے نزدیک اہل ہے کیوں کہ قاعدہ ہے کہ ہر شئی کی تصغیر شئی کو اسکی اصل کی طرف لوٹا دیتی ہے اور آل کی تصغیر اھیل آتی ہے بہر حال اہل کے ہاں کو خلاف قیاس ہمزہ سے بدل کر پھر بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل کر آل کر لیا گیا، اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اسکی اصل اول ہے، پھر واو متحرک ماقبل مفتوح ہونے کی وجہ سے واو کو الف سے بدل لیا گیا، اب رہی یہ بات کہ آل اور اہل میں فرق کیا ہے۔ تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ آل کا اطلاق اشراف پر ہوتا ہے خواہ شرافتِ دنیوی ہو جیسے آل فرعون خواہ شرافتِ اخروی ہو جیسے آلِ محمد کہ آپ کو دونوں اعتبار سے شرافت حاصل ہے اور اہل کا اطلاق عام ہے خواہ اشراف ہوں خواہ ارذال ہوں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ آل صرف ذوی العقول کے لئے استعمال ہوتا ہے اور اہل کا لفظ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے، بعض حضرات نے تیسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ آل صرف مذکر پر بولا جاتا ہے اور اہل کا لفظ مذکر اور مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔ آل کی مراد میں بھی اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک آلِ محمد سے مراد وہ لوگ ہیں جن پر صدقہ حرام ہے اور مالِ غنیمت سے خمس مقرر ہے، روافض نے کہا کہ آلِ محمد سے مراد فاطمہؓ، علیؓ، اور حسنینؓ ہیں۔ اور اہل سنت کے نزدیک آپ کی ازواجِ مطہرات اور اولاد ہے، اور بعض نے کہا کہ ہر مؤمن متقی آپ کی آل ہے۔ "اصحاب" یا تو صاحب کی جمع ہے جیسے اظہارِ طاہر کی جمع ہے یا صحب (بکسر الحاء) کی جمع ہے جیسے انار، نمڑ کی جمع

ہے یا صُحْب (بسکون الحار) کی جمع ہے جیسے اُنہار، نہر کی جمع ہے، یا صُحِب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع ہے۔ صحابی اسکو کہتے ہیں جس نے بحالتِ ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کی ہو اور ایمان پر خاتمہ بھی ہوا ہو۔ تابعی، جس نے صحابی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو اور تبع تابعی جس نے تابعی سے بحالتِ ایمان ملاقات کی ہو۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے کیا ہے کیونکہ ایسا کرنے میں کلام پاک کا بھی اتباع ہے بایں طور کہ کلام پاک کی ابتداء تسمیہ اور تحمید سے کی گئی ہے اور حدیث کی بھی اقتداء ہے کیونکہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فهو ابر“ اور ایک حدیث میں ”بسم اللہ کی جگہ“ بحمد اللہ فہو قطع واجزم“ ہے نیز اسلاف کا طریقہ بھی یہی رہا ہے لیکن یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں سے بیک وقت ابتداء کیسے ہو سکتی ہے کیونکہ ابتداء کہتے ہیں کسی چیز کو سب سے اول واقع کرنا۔ اور سب سے اول ایک ہی چیز ہو سکتی ہے دو چیزیں نہیں ہو سکتیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ ابتداء کی تین قسمیں ہیں، (۱) ابتداء حقیقی (۲) ابتداء اضافی (۳) ابتداء عرفی۔ ابتداء حقیقی کسی چیز کو سب سے اول ذکر کرنا کہ اس سے پہلے کوئی چیز مذکور نہ ہو۔ ابتداء اضافی کسی شئی کو کسی شئی سے پہلے ذکر کرنا خواہ اس سے پہلے کوئی چیز ذکر کی گئی ہو یا نہ ذکر کی گئی ہو۔ ابتداء عرفی یہ ہے کہ مقصود سے مقدم ہوا اگرچہ غیر مقصود سے مؤخر ہو۔ پس تسمیہ سے ابتداء حقیقی پر محمول ہے اور تحمید سے ابتداء اضافی پر محمول ہے، اور یاد دونوں ابتداء عرفی پر محمول ہیں کیوں کہ تسمیہ اور تحمید دونوں مقصود سے مقدم ہیں۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ كِتَابُ الْمَنَارِ أَوْجَزُ كُتِبَ الْأُصُولُ مَتْنًا وَعِبَارَةً وَأَشْمَلُهَا نَكْتًا وَدِرَايَةً وَلَمْ يَسْتَغْلُ بِحِلْمٍ أَحَدٌ مِنَ الشُّرَاحِ الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالزَّمَانِ وَلَمْ يَعْصِمُوا عَنِ النَّسْيَانِ فَإِنَّ بَعْضَ الشُّرُوحِ مُخْتَصَرَةٌ مُخَلَّةٌ لِفَهْمِ الْمُطَالِبِ وَبَعْضُهَا مَطْوَلَةٌ مُجَلَّةٌ فِي دَرْكِ الْمَارِ بِقَدِيمًا كَانَ يَخْتَلِجُ فِي قَلْبِي أَنْ أَشْرَحَهُ شَرْحًا يَنْفَعُ مِنْهُ مُعْلَقَاتُهُ وَيُوضِحُ مُشْكَلَاتُهُ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلِإِعْتِرَاضِ وَالْجَوَابِ لِأَذْكَرِ لِمَا صَدَرَ مِنْهُمْ مِنَ الْخَلَلِ وَالْإِضْطِرَابِ لَمْ يَتَّفِقْ لِي ذَلِكَ إِلَى مُلَادَةٍ لِكَثْرَةِ الْمَشَاغِلِ وَضِيقِ الْحَاجِلِ فَإِذَا أَنَا وَصَلْتُ إِلَى الْمَدِينَةِ الْمُتَوَسِّرَةِ وَالْبَلَدَةِ الْمَكْرُمَةِ فَقَرَأْتُ عَلَى الْكِتَابِ الْمَذْكُورِ بَعْضُ خُلَايَا وَخَلَصُ إِخْوَانِي مِنَ الْخُطَبَاءِ الْمُعْظَمَةِ

لِلْحَرَمِ الشَّرِيفِ وَالْمَسْجِدِ الْمُنِيفِ فَأَقْرَحُوا بِهِذَا الْأَمْرَ الْعَظِيمَ وَالْمُخْطَبَ الْجَسِيمَ وَ
حَكَمُوا عَلَى جَبْرًا وَلَعْنَةً كَوْنِي عُدُوًّا فَشَرَعْتُ فِي رَأْسَعَا فَمَا مَوْلَاهُمْ وَلَا نَجَاحُ
مَسْئُولِهِمْ عَلَى حَسْبِ مَا كَانَ مُسْتَحْضَرًا لِي فِي الْحَالِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّهِ إِلَيَّ مَا قِيلَ أَوْ
يُقَالُ وَسَمَّيْتُهُ بِلِتَابِ نُورٍ لِأَنُّورِي فِي شُرُوحِ الْمَنَاسِبِ وَاللَّامِ الْمَوْفِقِ فِي الْبِدَايَةِ وَالنِّهَايَةِ
وَهُوَ حَسْبِي لِلْسَّعَادَةِ وَالْهُدَايَةِ وَالْمُسْتَوْدَعِ عَنْهُ أَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِبُجْهِهِ الْكَرِيمِ
وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ

(ترجمہ) : حمد و صلاۃ کے بعد! چونکہ کتاب المنار اصول فقہ کی کتابوں میں متن اور عبارت کے لحاظ سے نہایت ہی مختصر، اور نکات و درایات کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی اور اُن شارحین کرام میں سے جو ہم سے پہلے گزر چکے ہیں ایک صاحب بھی صحیح طور پر حل کتاب کے کام میں مشغول نہ ہو سکے (اور اگر مشغول ہوئے بھی) تو سہوا اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکے۔ کیونکہ بعض شرحیں اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں مغل ثابت ہوئیں اور بعض نہایت طوالت کی وجہ سے مقاصد کے سمجھنے میں اتار دینے والی (ثابت) ہوئیں، اور بہت پہلے سے میرے دل میں یہ بات بیٹھ چکی تھی کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں، اور اعتراض و جواب کے تعرض کے بغیر اور شراح متقدمین سے صادر ہوئیوالے خلل اور اضطراب کا ذکر کے بغیر اس کتاب کے مشکل مباحث واضح ہو جائیں (لیکن) مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک مجھ کو اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ جب میں مدینہ منورہ اور مکہ مکرمہ پہنچا تو میرے سامنے حرم شریف اور مسجد نبوی کے بعض اجاب و مخلصین نے مذکورہ کتاب پڑھی اور انھوں نے (مجھ سے) اس قسم کی شرح لکھنے کے عظیم کام اور اہم امر کی انجام دہی کی خواہش کی، اور مجھ کو اس قدر مجبور کر ڈالا کہ میرے لئے کوئی عذر نہیں چھوڑا، پس میں ان کی آرزو میں پورا کرنے اور ان کے مطالبات کو بامراد بنانے میں اعتراض و جواب کی طرف توجہ کئے بغیر اسی کے مطابق لک گیا جیسا کہ میرے ذہن میں اس وقت مضامین تھے، اور میں نے اس کتاب کا نام نور الانوار فی شرح المنار رکھا، اللہ تعالیٰ ہی شروع کرنے اور ختم تک پہنچانے کی توفیق عطا کرے والا ہے، وہی میری نیک بختی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کرے۔ اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ کوئی زور چل سکتا ہے وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت ہی بڑا ہے۔

(تشریح) : لفظ بعد اور قبل۔ ظرف زمان اور مکان دونوں کیلئے مستعمل ہوتے ہیں،

ظرف زمان کی مثال "الغد بعد ایوم" کل آئندہ آج کے بعد ہے "ایوم قبل الغد" آج کا دن کل آئندہ پہلے ہے، اور ظرف مکان کی مثال "داری بعد دارک" میرا گھر تیرے گھر کے بعد ہے۔ "داری قبل دارک" میرا گھر تیرے گھر سے پہلے ہے۔ لفظ قبل اور بعد کی تین صورتیں ہیں (۱) ان کا مضاف الیہ مذکور ہو (۲) ان کا مضاف الیہ محذوف نسیانسیا ہو (۳) ان کا مضاف الیہ محذوف منوی ہو۔ اول کی دو صورتوں میں مذکورہ دونوں لفظ معرب بحسب العوائل ہوتے ہیں، اور تیسری صورت میں مبنی علی الضم ہوتے ہیں لیکن لفظ قبل و بعد کے مبنی علی الضم ہونے پر تین اعتراض ہیں، اول یہ کہ یہ دونوں اسم ہیں، اور اسماء کے اندر اصل یہ ہے کہ وہ معرب ہوں لہذا ان کو معرب ہونا چاہیئے تھا نہ کہ مبنی، دوم یہ کہ اگر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو مبنی کے اندر اصل سکون ہے نہ کہ حرکت لہذا ان کو مبنی علی السکون ہونا چاہیئے تھا، سوم یہ کہ اگر حرکت پر مبنی پڑھنا ہی ضروری ہے تو اخف الحركات یعنی سکون سے قریب تر حرکت (فتحہ) پر مبنی پڑھنا چاہیئے تھا ضمہ پر مبنی کیوں پڑھا گیا، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جو اسم مبنی اصل کے مشابہ ہوتا ہے وہ بھی مبنی ہوتا ہے اور مبنی اصل تین چیزیں ہیں (۱) فعل ماضی (۲) امر حاضر (۳) تمام حروف اور لفظ قبل اور بعد اپنے مضاف الیہ کی طرف محتاج ہونے میں حروف کے مشابہ ہیں یعنی جس طرح حرف بغیر دوسرے کلمہ کے ملائے اپنے معنی پر دلالت نہیں کرتا بلکہ اپنے معنی پر دلالت کرنے میں دوسرے کلمہ کا محتاج ہوتا ہے، اسی طرح یہ دونوں لفظ بھی اپنے معنی پر دلالت کرنے میں مضاف الیہ کے محتاج ہوتے ہیں پس حروف کیساتھ احتیاج میں مشابہت کی وجہ سے یہ دونوں لفظ مبنی ہوں گے۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مبنی کی دو قسمیں ہیں مبنی بالاصل اور مبنی بالعارض۔ مبنی بالاصل تو مذکورہ تین چیزیں ہیں اور مبنی بالعارض وہ ہے جو مبنی بالاصل کے مشابہ ہو اور سکون "مبنی بالاصل میں اصل ہے نہ کہ مبنی بالعارض میں یعنی مبنی بالاصل میں سکون اصل ہوتا ہے مبنی بالعارض میں سکون اصل نہیں ہوتا پس لفظ قبل اور بعد چونکہ مبنی بالعارض ہیں اسلئے ان میں سکون اصل نہ ہوگا تیسرا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ لفظ قبل اور بعد دونوں لازم الاضافت ہیں مگر ان کا مضاف الیہ محذوف ہوتا ہے پس مضاف الیہ کے محذوف ہونے کی وجہ سے چونکہ ان میں بہت زیادہ خفت پیدا ہو گئی اسلئے ان کی خفت کو دور کرنے کیلئے ثقیل حرکت یعنی ضمہ پر مبنی کیا گیا۔ "منار" نور الانوار کے متن کا نام ہے۔ اور جز از وجز اسم تفضیل، نہایت مختصر اور بلیغ کلام۔ متن۔ پشت، بلند اور سخت جگہ۔ "متن" مجازاً اس مختصر کتاب کو کہتے ہیں جو محتاج شرح ہو "زنگتہ" واحد نکتہ، مشکل مسئلہ جو دقت نظر سے حاصل ہو۔ "مملۃ" از الملل۔ رنج میں ڈالنا، اکتانا۔ "مارب" واحد مارب۔ حاجت، مطلب۔ "خلال" واحد خلیل۔ سچا دوست۔ "خلص" خالص دوست۔ "خطباء" واحد خطیب۔ مقرر، زباں آور۔ "المنیف" عالی، بلند۔ "اقتراح" چاہنا، طلب کرنا۔ "خطب جسیم" کار عظیم۔ "اسعاف" ضرورت

پوری کرنا، ”انجام“ بامراد ہونا، کامیاب ہونا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے وجہ تالیف بیان کرتے ہوئے لکھا کہ منار اصول فقہ کی کتابوں میں متن کے اعتبار سے بہت عمدہ اور مختصر اور باریک بینی اور حقیقت فہمی کے اعتبار سے بہت ہی جامع تھی، اور ہم سے پہلے کے شارحین میں سے اولاً تو کوئی صحیح طور پر حل کتاب کے کام میں مشغول ہی نہ ہو سکا، اور اگر مشغول ہوا بھی تو سہو اور غلطی سے محفوظ نہ رہ سکا، کیونکہ بعض شرحیں غایت درجہ اختصار کی وجہ سے فہم مطالب میں غیر مفید ثابت ہوئیں اور بعض میں طوالت اتنی ہے کہ پڑھنے والا اکتا جاتا ہے اور مجھے پہلے سے اس بات کا خیال تھا کہ میں اس کتاب کی ایک ایسی شرح لکھوں جس سے اس کے تمام پیچیدہ مسائل حل ہو جائیں، اور اس کے مشکل مسائل کی ایسی توضیح کروں جس میں اعتراض و جواب کی بھرمار نہ ہو۔ اور نہ اس میں شراح متقدمین کی ان خامیوں اور کوتاہیوں کا ذکر ہو جن کی وجہ سے مطالب کے سمجھنے میں خلل واقع ہوا اور عبارتوں کی سلاست میں اضطراب ظاہر ہوا، لیکن مشاغل کی کثرت اور مواقع کی تنگی کی وجہ سے ایک عرصہ تک اس شرح کے لکھنے کا اتفاق نہ ہو سکا، چنانچہ حسن اتفاق سے میرا جانا مدینہ منورہ ہوا تو وہاں بعض دوستوں نے اس کتاب کی شرح لکھنے کی درخواست کی اور مجھ پر اس قدر جبر کیا کہ میرا ایک عذر بھی قابل قبول نہ ہو سکا تو میں نے ان کی درخواست قبول کی اور مذکورہ شرح لکھنی شروع کر دی، دوران تشریح اس بات کا خیال رکھا کہ زیادہ قیل و قال اور اعتراض و جواب نہ ہو۔ میں نے اپنی اس شرح کا نام ”نور الانوار فی شرح المنار“ تجویز کیا، ابتداء اور انتہاء میں اللہ ہی توفیق عطا کرے والا ہے، وہی میری نیک بخشی اور رہنمائی کیلئے کافی ہے، اور اسی کی بارگاہ میں میری دعا ہے کہ وہ اس کتاب کو اپنی ذات کریم کیلئے خاص کر لے، سچ ہے اللہ کی مشیت اور مرضی کے بغیر نہ تو کوئی حرکت ممکن ہے اور نہ ہی کوئی زور چل سکتا ہے، وہ بہت بلند مرتبہ والا بہت بڑا ہے۔

قَالَ الْمَصِّ بَعْدَ مَا تَيَمَّنَ بِالتَّسْمِيَةِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ
فَتَفْسِيرُ قَوْلِهِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَاضِحٌ وَأَمَّا الْهَدَايَةُ فَكَمَا قِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصِلَةُ إِلَى الْمَطْلُوبِ
أَوِ الدَّلَالَةُ عَلَى مَا يُؤْصَلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ أَجْمَعُونَ عَلَى أَنَّ إِذَا نُسِبَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ
وَإِذَا نُسِبَ إِلَى الرَّسُولِ أَوْ الْقُرْآنِ يُرَادُ بِهِ الثَّانِي وَقَالُوا أَيْضًا إِنَّهُ إِذَا أُعِدَّتْ إِلَى الْمَفْعُولِ
الثَّانِي بِلَا وَاسِطَةٍ يُرَادُ بِهِ الْأَوَّلُ وَإِذَا أُعِدَّتْ إِلَى الْيَمِينِ بِوَاسِطَةٍ إِلَى أَوَّلِ اللَّامِ يُرَادُ
بِهِ الثَّانِي

(ترجمہ) :- بسم اللہ سے برکت حاصل کرنے کے بعد صاحب منار نے فرمایا کہ تمام تعریفیں اُس اللہ کیلئے ہیں جس نے ہم کو سیدھی راہ دکھائی۔ مصنف کے قول الحمد للہ کی تفسیر تو واضح ہے، اور رہی ہدایت تو جیسا کہ کہا گیا کہ ایسی رہنمائی جو مطلوب تک پہنچانیوالی ہو یا اس چیز کی طرف رہنمائی کرنا جو مطلوب تک پہنچائے، علماء نے اس پر اتفاق کیا کہ جب ہدایت کی نسبت اللہ کی طرف کی جائے تو اس سے پہلے معنی مراد ہوں گے، اور جب رسول یا قرآن کی طرف نسبت کی جائے تو اس سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور علماء نے یہ بھی کہا ہے کہ جب ہدایت کو مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی کیا جائے تو اس کے پہلے معنی مراد ہوں گے اور جب اس کی طرف لام یا الی کے واسطہ سے متعدی کیا جائے تو اس کے دوسرے معنی مراد ہوں گے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کا قول قال المصنف بعد ما تبين بالتسمية سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تسمیہ متن میں داخل ہے، اور تسمیہ سے تبين اور برکت حاصل کرنے کیلئے تسمیہ کو مقدم ذکر کیا گیا ہے کیونکہ ماہ التبيين (جس سے برکت حاصل کی جائے) ماہ التبيين (جس کیلئے برکت حاصل کی جائے) پر مقدم ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ لفظ الحمد للہ کی تفسیر واضح ہے لیکن خادم اس جملہ کی تحقیق اور تشریح سابق میں کر چکا ہے۔ ”ہدانا“ میں لفظ ہدا فعل ماضی، ہدایت سے ماخوذ ہے، اور ہدایت کے معنی متعین کرنے میں لوگوں کی مختلف رائیں ہیں، بعض حضرات نے کہا کہ ”ہدایت“ ایصال الی المطلوب (مقصد تک پہنچانا) کا نام ہے، اور بعض نے کہا کہ ”ہدایت“ ارادة الطريق کا نام ہے۔ ان دونوں معنی میں فرق یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ایصال الی المطلوب کے اعتبار سے ہدایت صرف ذات باری کی طرف منسوب ہو سکتی ہے اور دوسرے معنی یعنی ارادة الطريق کے اعتبار سے ہدایت رسول اور کتاب اللہ کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی جب ہدایت ذات باری کی طرف منسوب ہو تو ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، اور جب رسول یا کتاب اللہ کی طرف منسوب ہو تو ارادة الطريق کے معنی مراد ہوتے ہیں، دوسرا فرق یہ ہے کہ ایصال الی المطلوب کے بعد گمراہی ناممکن ہے اور ارادة الطريق کے بعد گمراہی ممکن ہے۔ لیکن دونوں معنی پر اعتراض واقع ہو گا۔ ایصال الی المطلوب پر تو اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ہے ”واما تود فہدینا ہم فاستجبوا لعمی علی الہدی“ یعنی ہم نے قوم تود کو ہدایت دی مگر انھوں نے ضلالت کو ہدایت پر ترجیح دی یعنی ہدایت کو چھوڑ کر ضلالت کو اختیار کیا۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ تود کے لوگ ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہوئے ہیں اور ہدایت کے بعد گمراہی میں مبتلا ہونا چونکہ ایصال الی المطلوب کے منافی ہے اسلئے فہدینا ہم میں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہو سکتے اور ارادة الطريق پر اسلئے اعتراض واقع ہو گا کہ اللہ تبارک

و تعالیٰ نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کر کے فرمایا "انک لا تہدی من اجبت" آپ جس کو پسند کریں ہدایت نہیں کر سکتے ہیں اور بقول بعض حضرات کے ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو ارادۃ الطریق یعنی مطلقاً راستہ دکھانے سے منع فرمایا ہے حالانکہ آپ کے مبعوث ہونیکا مقصد ہی ارادۃ الطریق یعنی لوگوں کو راستہ دکھانا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لا تہدی میں ارادۃ الطریق کے معنی مراد نہیں ہو سکتے، بعض حضرات نے ان اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ کشاف کے حاشیہ پر علامہ فتازانیؒ نے یہ ضابطہ تحریر کیا ہے کہ لفظ ہدایت متعدی بدو مفعول ہوتا ہے اور اپنے مفعول اول کی طرف ہمیشہ بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے مگر مفعول ثانی کی طرف کبھی بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے اور کبھی لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہوتا ہے، اگر لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں جیسے "إِذْ نَا الضَّرَاطِ السَّتِیْمِ" میں صراط المستقیم مفعول ثانی ہے اور "إِذْ" صیغہ امر اسکی طرف بلا واسطہ متعدی ہے اور اگر لام یا الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، لام کی مثال جیسے "انْ هَذَا الْقُرْآنِ یَهْدِی لِّلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ" میں "لِّلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ" مفعول ثانی ہے اور مفعول اول لفظ "اناس" مقدر ہے، تقدیری عبارت ہوگی "انْ هَذَا الْقُرْآنِ یَهْدِی اناس لِّلَّتِیْ هِیَ اَقْوَمُ" اور الی کی مثال "وَلَكِنَّ اللّٰهَ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَاءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ" میں "اِلٰی صِرَاطٍ مُسْتَقِیْمٍ" مفعول ثانی ہے۔ پس اس ضابطہ کے تحت جواب یہ ہوگا کہ "اما تُمَوِّدُ فِہْدِیْنِیَا ہِمُ" میں "ہِمُ" ضمیر ہدینا کا مفعول اول ہے، اور مفعول ثانی "اِلٰی الاسلام" مقدر ہے، اب تقدیری عبارت ہوگی "اما تُمَوِّدُ فِہْدِیْنِیَا ہِمُ اِلٰی الاسلام فاستجبوا لعمی علی الہدی" پس مذکورہ ضابطہ کے تحت لفظ ہدینا مفعول ثانی اِلٰی الاسلام کی طرف چونکہ الی کے واسطہ سے متعدی ہے اسلئے اس آیت میں ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوں گے اور ارادۃ الطریق کے بعد گمراہی ممکن ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا لہذا اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا اور "انک لا تہدی من اجبت" میں "من اجبت" تہدی کا مفعول ثانی ہے اور مفعول اول مقدر ہے تقدیری عبارت ہوگی "انک لا تہدی الاسلام من اجبت" اور سابق میں گذر چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں لہذا آیت "انک لا تہدی" میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوں گے تو گویا اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو فرمایا کہ آپ جسکو چاہیں ایصال الی المطلوب نہیں کر سکتے ہیں، اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایصال الی المطلوب اللہ کا کام ہے نہ کہ نبی کا نبی کا کام تو صرف ارادۃ الطریق کا ہے پس اس آیت کو لیکر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا لیکن علامہ فتازانی کے بیان کردہ ضابطہ میں بھی نقص ہے اور نقص یہ ہے کہ یہ ضابطہ قرآن پاک کی بعض

آیات کے خلاف ہے مثلاً آیت ”وہدیناہ النجدين“ ہم نے انسان کو طریق خیر اور شر کی راہ دکھلا دی۔ دیکھو اس آیت میں ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہے مگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد نہیں ہیں، کیوں کہ آگے چل کر فرمایا ہے ”فلا اتقم العقبہ“ جسکے معنی یہ ہیں کہ ہدایت دینے کے بعد بھی انسان گھائی خیر و اسلام میں داخل نہ ہوا۔ ملاحظہ ہو ہدایت کے بعد بھی خیر کی نفی فرمادی، اگر یہاں ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے تو مقصود تک پہنچ جانے کے بعد پھر اسلام میں داخل نہ ہونے کے کیا معنی، دوسری آیت ”انک لاتہدی من اجبت و لکن الشریہدی من یشاء الی صراط مستقیم“ اس آیت میں دوسرا یہدی الی کے واسطہ سے متعدی ہے مگر مراد ایصال الی المطلوب کے معنی ہیں، کیونکہ الشری نے ”لکن“ سے اپنے لئے اُس ہدایت کو خاص کیا ہے جس ہدایت کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نفی فرمائی ہے، اور یہ مسلم ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایصال الی المطلوب کی نفی کی گئی ہے لہذا آپ کا ضابطہ کہ ہدایت اگر الی کے واسطہ سے متعدی ہو تو ہدایت کے معنی ارادۃ الطریق کے ہوتے ہیں ٹوٹ گیا۔ بہر نوع ہدایت کے سلسلہ میں کوئی قول بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے اسی لئے قاضی بیضاویؒ نے ہدایت کے ایسے معنی بیان فرمائے ہیں جو ایصال الی المطلوب اور ارادۃ دونوں کو شامل ہیں، قاضی نے فرمایا کہ ہدایت کے معنی دلالتہ بلطف کے ہیں یعنی اسباب طاعت کو پیدا کر کے رہنمائی کرنا اب وہ رہنمائی خواہ ایصال الی المطلوب کے طریقہ پر ہو خواہ ارادۃ الطریق کے طریقہ پر ہو۔

وہہنا ان نظرت الی انہ منسوب الی اللہ تعالیٰ ینبغی ان یسراد بہ الاول وان نظرت
الی انہ عذی بواسطۃ الی ینبغی ان یسراد بہ الثانی فاما ان یقتد سہذا انارسلہ
اویقم کلمۃ الی مزیدۃ للتاکید والتقویت وبالجملة لا یخلو هذا عن تمحل

(ترجمہ) :- اور اگر اس جگہ دیکھا جائے اس بات کو کہ لفظ ہذا اللہ کی طرف منسوب ہے تو اس سے پہلے معنی مراد لینا مناسب ہیں، اور اگر اس بات کی طرف نظر کی جائے کہ ہدایت الی کے واسطہ سے متعدی ہے تو اس سے دوسرے معنی مراد لینا مناسب ہیں یا تو ہذا انارسلہ مقدر مانا جائیگا یا کہا جائے گا کہ کلمۃ الی تاکید و تقویت کیلئے زائد ہے حاصل یہ کہ یہ تاویل تکلف سے خالی نہیں ہے۔ (تشریح) :- صاحب نور الانوار اس عبارت میں متن پر وارد ہوئے والے اعتراض و جواب کو نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”الحمد للہ الذی ہدانا“ میں ”ہذا“ کا فاعل ضمیر مستتر ہے جو اللہ کی طرف راجع ہے اور سابق میں گذر چکا کہ ہدایت اگر اللہ کی طرف منسوب

ہو تو اس صورت میں ہدایت کے معنی ایصال الی المطلوب کے ہوتے ہیں، اور یہ بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف اگر الی کے واسطے سے متعدی ہو تو ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس متن میں ہدایت کا اللہ کی طرف منسوب ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوں اور مفعول ثانی یعنی صراط مستقیم کی طرف الی کے واسطے سے متعدی ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ یہاں ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ بیک وقت دونوں معنی مراد نہیں ہو سکتے، شارح علیہ الرحمہ نے اس اعتراض کے دو جواب ذکر فرمائے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل لفظ اللہ نہیں ہے بلکہ اس کا فاعل رُسُلہ مقدس ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے "أَلْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا" الی الصراط المستقیم" اس صورت میں ہدایت کی نسبت رسول کی طرف ہوگی نہ کہ اللہ کی طرف اور رسول کی طرف نسبت کا تقاضا یہ ہے کہ ہدایت سے ارادۃ الطریق کے معنی مراد ہوں، پس جب رسول کی طرف نسبت کا تقاضہ بھی ارادۃ الطریق ہے اور الی کے واسطے سے متعدی ہونیکا تقاضہ بھی ارادۃ الطریق ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہذا کا فاعل تو لفظ اللہ ہی ہے مگر لفظ الی محض تاکید و تقویت کیلئے زائد کر دیا گیا ہے یعنی لفظ الی زائد ہے اسکے واسطے سے لفظ ہدایت متعدی نہیں کیا گیا پس جب لفظ "الی" زائد ہے تو متن میں لفظ ہدایت اپنے مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہوا، اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ لفظ ہدایت اگر مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو تو ہدایت سے ایصال الی المطلوب کے معنی مراد ہوتے ہیں، پس جب اللہ کی طرف نسبت کرنا بھی ایصال الی المطلوب کا تقاضا کرتا ہے اور مفعول ثانی کی طرف بلا واسطہ متعدی ہونا بھی اسی معنی کا تقاضا کرتا ہے تو اب کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں جواب تکلفات سے خالی نہیں ہیں یعنی مذکورہ دونوں جوابوں پر اعتراضات واقع کئے گئے ہیں چنانچہ پہلے جواب پر تین اعتراضات ہیں پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ آپ نے لفظ رُسُلہ فاعل مقدر مانا ہے حالانکہ مقدر ماننا خلاف اصل ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ لفظ رُسُلہ مقدر ماننے کی صورت میں ہدایت کی نسبت اقوی (اللہ) سے منقطع ہو کر اضعف (رسول) کیساتھ وابستہ ہو جائے گی، حالانکہ اقوی کی نسبت کو چھوڑ کر اضعف کی نسبت کو اختیار کرنا دانشمندی کے خلاف ہے۔ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس صورت میں لفظ رُسُلہ ہدایت کا فاعل محذوف ہوگا حالانکہ صاحب کا فیہ نے کہا ہے "فاعل الفعل لا یحذف" یعنی فعل کا فاعل محذوف نہیں ہوتا ہے۔ دوسرے جواب پر یہ اعتراض ہے کہ آپ نے الی کو زائد قرار دیا ہے حالانکہ زیادتی خلاف اصل ہے۔

وَالصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ هُوَ الصِّرَاطُ الَّذِي يَكُونُ عَلَى الشَّارِعِ الْعَامِّ وَيُسَلِّكُهُ كُلُّ
وَاحِدٍ مِّنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِيهِ الْبِفَاتُ إِلَى شَعْبِ الْيَمِينِ وَالشِّمَالِ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ
مُعْتَدِلًا بَيْنَ الْإِفْرَاطِ وَالتَّفْرِيطِ وَهَذَا صَادِقٌ عَلَى شَرِيعَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لِأَنَّهَا مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ الْإِفْرَاطِ الَّذِي فِي دِينِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالتَّفْرِيطِ الَّذِي فِي
دِينِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَعَلَى عَقَائِدِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّهَا مَتَوَسِّطَةٌ بَيْنَ
الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ وَبَيْنَ الرِّفْضِ وَالْخُرُوجِ وَبَيْنَ التَّشْيِيعِ وَالتَّعْطِيلِ الَّذِي فِي
غَيْرِهَا وَعَلَى طَرِيقِ سُلُوكِ جَامِعِ بَيْنِ الْمُحِبَّةِ وَالْعَقْلِ فَلَا يَكُونُ عِشْقًا مَحْضًا
مُفْضِيًا إِلَى الْجَذْبِ وَلَا عَقْلًا صَرَفًا مُّوَصِّلًا إِلَى الْإِلْحَادِ وَالْفَلْسَفَةِ نَعُودُ
بِاللَّهِ مِنْهُ وَفِيهِ تَلْمِيحٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ

(ترجمہ) :- اور صراط مستقیم وہی راستہ ہے جو شاہراہ پر ہوتا ہے، اور اس پر ہر شخص چلتا
ہے بغیر اس کے کہ اس میں دائیں بائیں جانب توجہ ہو، اور وہ افراط اور تفريط کے بین دمیانی
راہ ہوتی ہے اور یہ صراط مستقیم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت پر صادق آتا ہے کیونکہ آپ کی شریعت
اس افراط کے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں تھی اور اس تفريط کے جو حضرت عیسیٰ علیہ
السلام کے دین میں تھی بچو بچ ہے اور اہل سنت والجماعت کے عقائد پر صادق آتا ہے کیوں کہ ان کے
عقائد فرقہ جبریت اور فرقہ قدریت کے عقائد کے بین اور روافض اور خوارج کے عقائد کے بین
بین اور فرقہ مشبہ اور معطلہ کے عقائد کے بین ہیں اور (صراط مستقیم کا اطلاق) اس طریق
سلوک پر بھی ہوتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے پس یہ نہ تو عشق محض ہے جو جذب تک
پہنچا دے اور نہ عقل محض ہے جو بے دینی اور بددینی تک پہنچا دے نعوذ باللہ منہ اور ماتن کے
قول میں باری تعالیٰ کے قول ”اھدنا الصراط المستقیم“ کی طرف اشارہ ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں شارح نور الانوار ”صراط مستقیم“ کے معنی اور اس کا مصادق
متعین فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ”صراط مستقیم“ اس واضح اور کشادہ راستہ کو کہا جاتا ہے جس
میں کجی اور ٹیڑھاپن نہ ہو اور ہر کس و ناکس ادھر ادھر بھٹکے بغیر آسانی اس پر سے گزر جاتا ہو۔
آجکل ایسے راستہ کو شارع عام، شاہراہ اور مین روڈ کہتے ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ
صراط مستقیم ہر ایسے قول یا فعل کو کہتے ہیں جو اللہ کے نزدیک پسندیدہ ہو یعنی جس قول یا فعل
سے اللہ جل شانہ خوش ہوتے ہوں اس کو صراط مستقیم کہا جاتا ہے۔ ”صراط مستقیم“ کے تین
مصادیق بیان کئے گئے ہیں (۱) رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت مطہرہ اور ملت حنیفہ،

صراطِ مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ شریعتِ مصطفیٰ میں نہ افراطِ حد سے زیادتی ہے اور نہ تفريطِ حد سے کمی ہے بلکہ انتہائی اعتدال اور میانہ روی ہے، اسکے برخلاف حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین میں افراط یعنی حد سے زیادہ سختی ہے مثلاً طہارت اور پاکی حاصل کرنے کیلئے موضعِ نجاست کیڑے کا کاٹنا ضروری تھا، زکوٰۃ میں چوتھائی مال ادا کرنا فرض تھا، اور ان کے یہاں تو یہ یہ بھی کہ گناہ کے مرتکب کو قتل کر دیا جائے، اگر کوئی گناہ کرتا تو منجانب اللہ اکل کے مکان کے دروازے پر لکھ دیا جاتا، قتل میں قاتل پر قصاص فرض تھا، مقتول کے اولیاء ویت لینے یا معاف کر دینے کے مجاز نہ تھے، اور دین موسوی میں حائضہ عورت کے ساتھ مکان میں بیٹھنے تک کی اجازت نہیں تھی، غرضیکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت کو احکامِ شاقہ کا مکلف کیا گیا تھا، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں تفريط یعنی حد سے زیادہ نرمی اور آسانی ہے مثلاً حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں شرابِ حلال تھی، سورا اور مردار کا گوشت حلال تھا، مشرک عورتوں سے نکاح جائز تھا۔ صاحبِ نتائج الافکار نے غایۃ البیان سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ شراب اور سورہ پہلی امتوں میں اور ابتدائے اسلام میں حلال تھے، پھر حرمت کیساتھ خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا گیا چنانچہ باری تعالیٰ نے فرمایا یا ایہا الذین آمنوا اقموا الصلوات الخمر والمیسر والانصاب والانس لاکم رجسٌ من عمل الشیطان فاجتنبوه لعلکم تفلحون اور باری تعالیٰ نے فرمایا حرمت علیکم المیتۃ والدم واللحم الخنزیر پس جب حرمت کا مخاطب خاص طور پر مسلمانوں کو کیا گیا تو یہ چیزیں مسلمانوں پر حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں حلال رہیں گی، اسی طرح مشرک عورتوں کیساتھ نکاح کرنا تمام لوگوں کے حق میں حلال تھا مگر آیت وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَتّٰی یُؤْمِنُوْا (بقیہ) حرمت کا مخاطب صرف مسلمانوں کو کیا گیا ہے لہذا مشرک عورتیں مسلمانوں کے حق میں حرام ہوں گی اور کفار کے حق میں علیٰ حالہ حلال رہیں گی اسی طرح عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں قتلِ عمد میں قصاص واجب نہیں تھا بلکہ اولیاءِ مقتول پر معاف کرنا واجب تھا، دینِ عیسوی میں نجاست لگنے کے باوجود کپڑا پاک نہیں ہوتا تھا حائضہ عورت کو طہی کرنا جائز تھا، بہر حال مذکورہ احکام سے معلوم ہوا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین میں بہت زیادہ نرمی تھی، اور شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم میں چونکہ نہ حد سے زیادہ سختی ہے اور نہ حد سے زیادہ نرمی ہے بلکہ اعتدال اور میانہ روی ہے اسلئے صراطِ مستقیم کا مصداق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کو قرار دیا گیا ہے۔ اس احتمال کی صورت میں ”صراطِ مستقیم“ کا لفظ براءتِ استہلال کے طور پر ہوگا، براءتِ استہلال کہتے ہیں خطبہ کتاب میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جو مقصود کتاب کی طرف اشارہ کرتے ہوں، اور ”صراطِ مستقیم“ کے ذکر میں براءتِ استہلال اس طور پر ہے کہ صراطِ مستقیم سے مراد شریعتِ نبوی ہے اور شریعتِ نبوی کتاب و سنت سے مستفاد ہے، اور ”کتاب المنار“ کا مقصود بھی کتاب و سنت سے اس طور پر بحث کرنا ہے کہ ان سے شریعتِ نبوی کا استفادہ اور استنباط کیا جائے (۱۲) اہل سنت والجماعت کے عقائد بھی صراطِ مستقیم کا مصداق ہیں کیوں کہ جبریہ

اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ فرقہ قدریہ کے عقائد میں افراط ہے، انھوں نے بندوں کیلئے قدرت کا سبب اور قدرت خالقہ دونوں کو ثابت کیا ہے یعنی قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ اپنے افعال کا سبب بھی ہے اور خالق بھی ہے حالانکہ قرآن پاک کی آیت ”واللہ خلقکم و ما تعملون“ بندے کے خالق افعال ہو نیکی تردید کرتی ہے، اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”القدریۃ مجوس ہذہ الامۃ“ قدریہ اس امت کے مجوسی ہیں اور فرقہ جبریہ کے عقائد میں تفریط ہے جبریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ جبار محض اور پتھر محض ہے نہ اسکو کسب کی قدرت حاصل ہے اور نہ خلق کی قدرت حاصل ہے یعنی بندہ نہ کسی فعل کو پیدا کر سکتا ہے اور نہ اس کا کسب کر سکتا ہے۔ ان دونوں کے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندہ کیلئے قدرت خالقہ تو ثابت نہیں البتہ قدرت کا سبب ثابت ہے یعنی بندہ اگرچہ کسی چیز کو پیدا نہیں کر سکتا لیکن اسکا کسب کر سکتا ہے پس جبریہ اور قدریہ کے عقائد کی بہ نسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے ”صراطِ مستقیم“ کا مصداق اہل سنت والجماعت کے عقائد کو قرار دیا گیا۔ اسی طرح روافض اور خوارج کے عقائد کی بہ نسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے اس طور پر کہ روافض نے اکثر صحابہ کو چھوڑا، شیخین (ابوبکر رضی و عمر رضی) کی امامت کا انکار کیا، مسح علی النخین کے جواز کا انکار کیا، حضرت امیر معاویہ رضی اور ان کے رفقاء پر سب و شتم کیا، پس ان حضرات نے حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محبت و مودت میں افراط اور غلو سے کام لیا، اور خوارج نے حضرت علی رضی کی محبت میں تفریط سے کام لیا حتیٰ کہ یہ لوگ حضرت علی رضی کے طریقہ صحیحہ سے نکل گئے، حضرت علی رضی کے مقابلہ میں جنگ کی، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دامادوں کو سب و شتم کیا، ان کے برخلاف ”اہل سنت والجماعت نے اس بارے میں سکوت کیا اور اس پر یقین کیا کہ تمام صحابہ عدولِ امت اور خیارِ امت ہیں۔ شیخین کی امامت اور خلافت بھی تسلیم ہے اور دامادوں کی محبت بھی بجا اور برحق ہے۔“

اسی طرح فرقہ مشبہ اور معطلہ کے عقائد کی بہ نسبت ”اہل سنت والجماعت کے عقائد میں اعتدال اور میانہ روی ہے، کیونکہ فرقہ مشبہ کے لوگوں نے اللہ تعالیٰ کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا، اور اس کیلئے جسم اور جہت کو ثابت کیا، ان میں سے بعض نے کہا کہ مخلوق کے اجسام کی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے لئے خون، گوشت اور ہڈیوں کا جسم رکھتے ہیں، اور بعض نے کہا کہ اللہ کا جسم تو ہے مگر مخلوق کے جسم کی طرح خون اور گوشت سے مرکب نہیں ہے، اور فرقہ معطلہ کے لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ معطل اور بیکار ہیں جیسا کہ حکما نے کہا کہ اللہ تعالیٰ سے عقل اول صادر ہوئی پھر عقل ثانی پھر عقل ثالث حتیٰ کہ عقل عاشر صادر ہوئی، اور پورا نظامِ عالم انھیں عقولِ عشرہ پر مبنی ہے یعنی نظامِ عالم کو عقولِ عشرہ حلائی ہیں

اللہ تعالیٰ بیکار محض اور معطل ہیں (نعموز بالشرمنہ) انکے برخلاف اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت اور جسم سے منزہ ہیں اور تمام مخلوقات کی پیشانیاں اللہ کی قدرت میں ہیں (۳) صراط مستقیم اس طریق سلوک پر بھی صادق آتا ہے جو محبت اور عقل دونوں کو جامع ہے، سلوک کہتے ہیں اپنے ظاہر کو افعال ذمہ سے اور باطن کو ردی اخلاق سے مہذب کرنا۔ سالک کا ابتدائی حال شرائع پر عمل کرنا اور انتہائی حال خلافت حسنہ کیساتھ آراستہ ہونا ہے۔ بہر حال طریق سلوک بھی صراط مستقیم کا مصداق ہے کیونکہ سلوک کے اندر محبت اور عشق بھی کار فرما ہوتے ہیں اور عقل کا بھی بہت بڑا دخل ہوتا ہے نہ تو عشق محض کا دخل ہوتا اور نہ عقل محض کار فرما ہوتی کیونکہ عشق بغیر عقل کے خل کے انسان کو مجذوب اور بے خود کر دیتا ہے اور عقل محض بغیر عشق کے انسان کو ملحد کر دیتی ہے اور خلاف عقل امور مثلاً عذاب قبر کا منکر بنا دیتی ہے۔ پس محبت اور عقل دونوں پر مشتمل ہونی کی وجہ سے طریق سلوک میں چونکہ اعتدال ہے اسلئے صراط مستقیم کا مصداق طریق سلوک کو قرار دینا بھی درست ہے۔ شارح علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ ماتن کے کلام الحمد للہ الذی ہدانا الی الصراط المستقیم میں باری تعالیٰ کے قول ”اہدنا الصراط المستقیم“ کی طرف اشارہ ہے۔ تلمیح کہتے ہیں اثنائے کلام میں ایسے الفاظ کا ذکر کرنا جن سے کسی قصہ یا شعر یا مثل یا قرآن کی کسی آیت کی طرف اشارہ کیا جائے۔

وَالصَّلَاةُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ فَتَفْسِيرُ الصَّلَاةِ وَاجِبٌ وَقَوْلُهُ عَلَى مَنْ اخْتَصَّ كُنَايَةً عَنْ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَنَبُّهُهَا عَلَى أَنَّ كَوْنَهُ مُخْتَصًّا بِالْخُلُقِ الْعَظِيمِ مِمَّا تَقَرَّرَ فِي الْأَدْهَانِ حَتَّى لَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنْ هَذَا الْوَصْفِ إِلَى غَيْرِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْخُلُقُ هُوَ مِلَّةٌ يَصْدُرُ عَنْهَا الْأَفْعَالُ بِسُوءِلَةٍ وَالْخُلُقُ الْعَظِيمُ لَهُ عَلَى مَا قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا هُوَ الْقُرْآنُ يَعْنِي أَنَّ الْعَمَلَ بِالْقُرْآنِ كَانَ حَبْلَةً لَهُ مِنْ غَيْرِ تَكْلُفٍ وَقِيلَ هُوَ الْجُودُ بِالْكَوْنَيْنِ وَالتَّوَجُّهُ إِلَى خَالِفَيْهِمَا وَقِيلَ هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُهُ صَلُّ مَنْ قَطَعَكَ وَأَعْفَ عَنْ ظُلْمِكَ وَأَحْسَنَ إِلَى مَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَالْأَصَحُّ أَنَّ الْخُلُقَ الْعَظِيمَ هُوَ السُّلُوكُ إِلَى مَا يَرْضَى عَنْهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالْخُلُقُ جَمِيعًا وَهَذَا غَرِيبٌ جَدًّا وَهُوَ شَامِعٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَإِنَّكَ لَعَلِ الْخُلُقِ عَظِيمٍ وَهُوَ أَنَّ لَمْ يَدُلَّ عَلَى الْإِخْتِصَاصِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ فِي مَحَلِّ الْمَدْحِ اخْتَصَّ بِهِ -

ترجمہ :- اور درود و سلام ہو اس ذات پر جو خلق عظیم کیساتھ مختص ہے۔ صلاۃ کی تفسیر واضح ہے، اور ماتن کا قول ”علی من اختص“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے کنایہ ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ آپ کا خلق عظیم کیساتھ مختص ہونا ان چیزوں میں سے ہے جو ذہنوں میں اترتی ہوئی ہیں

حتیٰ کہ اس وصف (کے بیان کے بعد) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور ”خلق“ ایسی عبارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعال بآسانی صادر ہوتے ہیں، اور آپ کا خلق عظیم بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سراسر قرآن ہے یعنی بلا تکلف قرآن پر عمل کرنا آپ کی فطرت بن گیا تھا اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم دنیا و آخرت میں سخاوت اور ان دونوں کے خالق کی طرف متوجہ ہونا ہے، اور کہا گیا کہ آپ کا خلق عظیم وہ ہے جسکی طرف خود آپ نے اشارہ فرمایا ہے جو شخص تجھ سے قطع تعلق کرے تو اس سے تعلق قائم کر، اور جو تجھ پر ظلم کرے تو اسکو معاف کر، اور جو تیرے ساتھ بدسلوکی کرے تو اس کیساتھ حسن سلوک کر، اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ خلق عظیم اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے اللہ اور مخلوق سب راضی ہوں، اور یہ بات بہت ہی نادر ہے اور مان کا یہ قول باری تعالیٰ کے قول ”وانک لعلیٰ خلق عظیم“ کی طرف مشیر ہے، اور باری تعالیٰ کا قول اگرچہ اختصاص پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن جب یہ محل مدح میں ہے تو آپ اس وصف کیساتھ مختص ہو گئے۔

(تفسیر یح) :- متن کی عبارت ”من اخص بالخلق العظیم“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے نہ کہ مختص پر یعنی خلق عظیم مختص ہے اور من اخص یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات والا صفات مختص بہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ خلق عظیم کا وصف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے یعنی خلق عظیم کیساتھ فقط رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متصف ہیں، آپ کے سوا کوئی دوسرا انسان اس وصف کیساتھ متصف نہ ہوا ہے اور نہ ہوگا۔ یہاں ”با“ کو مختص پر داخل ماننا یعنی خلق عظیم کو مختص بہ قرار دینا درست نہ ہوگا کیوں کہ اس صورت میں ”خلق عظیم“ مختص بہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس مختص ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلق عظیم کیساتھ مختص ہیں یعنی آپ کی ذات اقدس میں فقط خلق عظیم کا وصف پایا جاتا ہے اسکے علاوہ دوسرا کوئی وصف نہیں پایا جاتا، حالانکہ یہ سراسر غلط ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ آپ کی ذات میں خلق عظیم کے علاوہ بے شمار اوصاف پائے جاتے ہیں، اسی کو کسی شاعر نے کہا ہے

فدا ہوں آپ کی کس کس ادا پر ادائیں لاکھ اور بیتاب دل ایک

خطبات حکیم الاسلام میں خلق کی تین قسمیں بیان کی گئیں ہیں (۱) خلق حسن (۲) خلق کریم (۳) خلق عظیم خلق حسن یہ ہے کہ برائی کا بدلہ برائی سے دیا جائے، خلق کریم یہ ہے کہ برائی کا بدلہ نہ لیا جائے بلکہ اسکو معاف کر دیا جائے، اور خلق عظیم یہ ہے کہ برائی کرینوالے کو معاف کر کے اس پر احسان بھی کیا جائے مثلاً ایک شخص نے آپ کو کوئی اذیت پہنچائی آپ نے اس سے بدلہ لے لیا تو یہ خلق حسن ہوگا اور اگر اسکو معاف کر دیا تو یہ خلق کریم ہے اور اگر آپ نے معاف کر کے مزید اس پر احسان بھی کیا تو یہ خلق عظیم ہے آیت ”جزاء سیئۃ سیئۃ یٰمُثَلِّہَا“ (شوریٰ رکوع ۴) اور ”فَمَنْ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ“ (بقرہ رکوع ۲۴) (ترجمہ: پھر جس نے تم پر زیادتی کی تم اس پر زیادتی کرو جیسی اس نے تم پر زیادتی

کی، میں خلقِ حسن کی تعلیم دی گئی ہے اور فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ اور فَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ (شوری رکوع ۴) یعنی جس نے برداشت کیا اور معاف کیا، میں خلقِ کریم کی تعلیم دی گئی ہے اور وَالْكَافِرِينَ الْغَيْظُ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (آل عمران رکوع ۱۴) میں خلقِ عظیم کی تعلیم دی گئی ہے کیونکہ اس آیت میں بتلایا گیا ہے کہ غصہ کو پی لینا ہی بڑا کمال ہے مگر وہ لوگ غصہ پی کر غلطیوں کو معاف بھی کر دیتے ہیں اور مزید اس پر احسان بھی کرتے ہیں۔ اللہ رب العزت نے خلقِ حسن حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عطا فرمایا تھا، اور خلقِ کریم حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو نوازا گیا ہے، اور خلقِ عظیم جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیا گیا ہے، الغرض خلقِ عظیم آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا امتیازی وصف ہے اس میں کوئی دوسرا آپ کا شریک نہیں ہے، صاحبِ نور الانوار نے فرمایا ہے کہ لفظ صلاۃ کی تحقیق و تشریح واضح ہے لیکن خادمِ سابق میں اس پر تفصیلی کلام کر چکا ہے ملاحظہ فرمایا جائے۔ شارح فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت ”من اخص بالخلق العظیم“ سے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے، اور ماتن ”نے صراحۃً آپکا اسم گرامی اسلئے ذکر نہیں فرمایا تاکہ لوگوں کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ خلقِ عظیم کا آپکے ساتھ مختص ہونا لوگوں کے ذہنوں میں ایسا رجا بسا ہوا ہے کہ اس وصف کے بیان کے بعد ذہن آپ ہی کی ذات کی طرف منتقل ہوتا ہے دوسرے کسی انسان کی طرف منتقل نہیں ہوتا پس جب وصفِ خلقِ عظیم سے آپ کے علاوہ کی طرف منتقل نہیں ہوتا تو صراحۃً آپکا اسم گرامی ذکر کر نیکی ضرورت نہیں ہے۔

شارح نے خلق کی تعریف میں ملکہ کا لفظ ذکر کیا ہے اور ملکہ اس کیفیتِ نفسانیہ کا نام ہے جو نفس میں راسخ ہوا کسی کو اردو زبان میں ہمارت کیساتھ تعبیر کیا جاتا ہے اور اگر وہ کیفیتِ نفس میں راسخ نہ ہو تو اس کو حالی کہتے ہیں جیسے شرمندگی کے وقت چہرہ پر سرخی کا آجانا ایک وقتی اور حالی چیز ہے۔ اب خلق کی تعریف یہ ہوگی کہ خلق ایسی ہمارت اور صلاحیت کا نام ہے جس سے افعالِ سہولت اور آسانی کیساتھ صادر ہو جاتے ہوں۔ رہی یہ بات کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا خلقِ عظیم کیا تھا تو اس بارے میں چند اقوال مذکور ہیں (۱) حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے فرمایا کہ آپکا ”خلق عظیم“ سراسر ”قرآن“ تھا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ ”خلق عظیم“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور بقول حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا خلقِ عظیم سے مراد قرآن ہے تو گویا قرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مختص ہوا حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ ”قرآن“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کیساتھ مختص ہے پس خلقِ عظیم کی تفسیر ”قرآن“ سے کرنا بظاہر درست نہیں ہے۔ صاحبِ نور الانوار نے جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ ”قرآن“ سے مراد عمل بالقرآن ہے یعنی آپکا ”خلق عظیم“ قرآن پاک پر عمل کرنا ہے، اور بلا تکلف قرآن پاک پر عمل کرنا آپکی فطرت اور عادت بن گیا تھا۔ حاصل یہ کہ جو قرآن میں ہوتا آپ اس پر عمل فرماتے اور جس پر آپ عمل کرتے وہ قرآن میں ہوتا۔ اور عمل بالقرآن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے، نہ کہ

ذاتِ باری کیساتھ لہذا مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔ (۲) بعض حضرات نے فرمایا کہ آپکا ”خلقِ عظیم“ دنیا و آخرت میں سخاوت اور انابت الی اللہ ہے۔ آپ نے دنیا میں علم، دین اور مال کی سخاوت فرمائی ہے اور آخرت میں انشاء اللہ شفاعت اور آپ کو شر کی سخاوت فرمائیں گے۔ (۳) آپ کا ”خلقِ عظیم“ وہ ہے جس کو آپ نے خود اپنی مبارک زبان سے فرمایا ہے یعنی تعلق ختم کرینوالے کیساتھ تعلق قائم کرو اور ظالم سے درگزر کرو، اور بدسلوکی کرینوالے کیساتھ حسن سلوک کرو، حاصل یہ کہ تعلقات قطع کرینوالے کیساتھ تعلقات جوڑنے، ظالم سے درگزر کرنے، اور بدسلوکی کرنے والے کیساتھ حسن سلوک کرینیکا نام خلقِ عظیم ہے۔

(۴) بقول شارح علیہ الرحمۃ صحیح بات یہ ہے کہ ”خلقِ عظیم“ اس راستہ پر چلنے کا نام ہے جس سے خالق اور مخلوق سب راضی ہوں۔ لیکن یہ بات بہت کیاب بلکہ نایاب ہے، اب جو شخص اس کیساتھ متصف ہوگا قابلِ مدح اور لائق ستائش ہوگا، شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کے قول ”علی من اخص بالخلق العظیم“ سے باری تعالیٰ کے ارشاد ”وانک لعلی خلق عظیم“ کی طرف اشارہ ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ متن میں کہا گیا ہے کہ خلقِ عظیم ذاتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہے اور باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلقِ عظیم کیساتھ متصف ہونے پر تو دلالت کرتا ہے مگر مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا، پس جب باری تعالیٰ کا قول ”خلق عظیم“ کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مختص ہونے پر دلالت نہیں کرتا تو ماتن کا قول باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ کس طرح ہو سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ مقامِ مدح میں واقع ہوا ہے یعنی جب مشرکین مکہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیوانہ اور مجنون کہا تو اللہ تعالیٰ نے دوات اور قلم اور مکتوب چیزوں کی قسم کھا کر فرمایا ”ما انت بعمتہ ربک بمجنون“ تو اپنے رب کے فضل سے دیوانہ نہیں ہے، ”وان لک لاجرا غیر ممنون“ اور تیرے واسطے غیر محدود اجر و ثواب ہے ”وانک لعلی خلق عظیم“ اور تو بڑے خلق پر پیدا ہوا ہے۔ بہر حال ان جملوں سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو تسلی دی اور آپ کی مدح فرمائی ہے، اور خلقِ عظیم کیساتھ آپ کی مدح اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہو، کیوں کہ خاص طور پر کسی کی مدح اُسی خوبی پر کی جاتی ہے جو خوبی مذکورہ کے علاوہ دوسروں میں موجود نہ ہو پس خلقِ عظیم پر خاص طور سے آپ کی مدح کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ خلقِ عظیم آپ کیساتھ مختص ہے پس جب مقامِ مدح کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ کا قول ”وانک لعلی خلق عظیم“ بھی ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتا ہے تو ماتن کا قول بلا تکلف باری تعالیٰ کے اس قول کی طرف تلمیح اور اشارہ ہو چکا کیوں کہ اب ماتن کا قول اور باری تعالیٰ کا قول دونوں ذاتِ رسالت کیساتھ خلقِ عظیم کے مختص ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

وَعَلَى الَّذِينَ قَامُوا بِنُصْرَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَلَى مَنْ اخْتَصَرَ
الْأَهْلُ بَيْتَهُ أَوْ عَتَرْتَهُ أَوْ كُلُّ مُؤْمِنٍ تَقِيٍّ وَهُوَ الْأَنْسَبُ هُنَا لِأَنَّ الْمَصْرُ
لَمْ يَتَعَرَّضْ لِكِرِّ الْأَصْحَابِ فِي الصَّلَاةِ فَكَانَ الْأَوَّلِيُّ هُوَ التَّعْبِيبُ وَالَّذِينَ هُوَ
وَضَعُ الْإِلَهِيُّ سَائِقٌ لِدَوَى الْعُقُولِ بِاخْتِيَارِهِمُ الْمُحْمُودِ إِلَى الْخَيْرِ بِالذَّاتِ وَهُوَ
يَشْمَلُ الْعَقَائِدَ وَالْأَعْمَالِ وَيُطْلَقُ عَلَى كُلِّ دِينٍ وَالْإِسْلَامُ هُوَ الدِّينُ الْمُخْصُوصُ
لِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَعَلَّ فِي وَصْفِهِ بِالْقَوِيمِ إِشَارَةٌ إِلَيْهِ لِأَنَّ دِينَ
الْإِسْلَامِ هُوَ الْمَوْصُوفُ بِالْإِسْتِقَامَةِ -

(ترجمہ) :- اور آپکی آل کے ان لوگوں پر جو معتدل اور ٹھوس دین کی نصرت کو لیکر اٹھے
اس عبارت کا عطف ماتن کے قول علی من اختص پر ہے اور آل (سے مراد) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کے اہل بیت یا آپکی اولاد یا ہر مؤمن متقی ہے اور اس جگہ یہی معنی زیادہ مناسب ہیں کیوں کہ مصنف رح
صلاة کے موقع میں اصحاب کا ذکر کرنے کے درپے نہیں ہوئے، لہذا عام مفہوم مراد لینا ہی بہتر ہے۔ اور
"دین" ایک دستور خداوندی ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابل قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ
خیر بالذات کی طرف لیجاتا ہے، اور "دین" عقائد و اعمال دونوں کو شامل ہے اور ہر دین پر اس کا
اطلاق ہوتا ہے اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے خاص ہے، غالباً "دین"
کی صفت قویم لانے میں اسی طرف اشارہ ہے کیوں کہ دین اسلام ہی استقامت اور ہمواری کی صفت
بسیاتہ متصف ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علی آلہ الخ متن کی عبارت سابقہ متن کی عبارت علی من
اختص بالخلق العظیم پر معطوف ہے، لفظ آل کی لغوی اور معنوی تحقیق اگرچہ پہلے گزر چکی ہے لیکن اس
جگہ "آل" کی مراد پر کلام کرتے ہوئے ملاحظیوں نے فرمایا ہے کہ آل نبی سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم کے اہل بیت یعنی آپ کی ازواج مطہرات ہیں۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اولاد ہے
اور یا آل نبی سے مراد ہر مؤمن متقی اور خدا ترس لوگ ہیں لیکن اس جگہ ہر مؤمن متقی مراد لینا زیادہ
مناسب ہے کیوں کہ ماتن نے درود و سلام کے موقع پر صحابہ کا ذکر نہیں فرمایا ہے حالانکہ صحابہ بھی
درود و سلام کے مستحق ہیں پس آل نبی سے ایسا عام مفہوم (ہر مؤمن متقی) مراد لینا جو اہل بیت اور
صحابہ سب کو شامل ہے زیادہ بہتر ہے۔ صاحب نور الانوار نے "دین" کی تعریف کی ہے "ہو
وضع الہی سائق لدوی العقول باختیارہم المحمود الی الخیر بالذات" "وضع" مصدر ہے مگر موضوع
اسم مفعول کے معنی میں ہے "الہی" من الالہ کے معنی میں ہے۔ "سائق" ازسوق ہنکانا، لیجانا،

”المود“ جر کیساتھ اختیار کی صفت ہے، اور رفع کیساتھ وضع کی صفت ہے، اور نصب کیساتھ مفعول لہ ہے، خیر بالذات سے مراد رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی ہے، اسلئے کہ بالذات اور بلا واسطہ اللہ کی رضا اور اسکا دیدار ہی خیر ہے، اب دین کی تعریف یہ ہوگی کہ ”دین“ ایسا امر ہے جو اللہ کی طرف سے وضع کیا گیا ہے یعنی ایسا خدائی دستور ہے جو ذی عقل لوگوں کو ان کے قابلِ قدر اختیار اور قدرت کے ذریعہ رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہے حاصل یہ کہ خدائی دستور کو اپنانا اور اس پر عمل کرنا اللہ کی خوشنودی اور اس کے دیدار کا سبب ہے۔ نور الانوار کے معنی نے دین کی تعریف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ عید کی چاند رات میں جو بچہ پیدا ہوا ہے اسکی جانب سے بھی صدقۃ الفطر ادا کیا جاتا ہے مگر اس کے باختیار نہ ہونے کی وجہ سے اسکی طرف سے ادا کیا ہوا صدقۃ الفطر دین ہونے سے خارج ہو جائے گا کیوں کہ دین کی تعریف میں ”باختیار ہم“ کی قید مذکور ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ دین کی یہ تعریف کی جائے: ”ہو وضع الہی سائق لمن تحقق فیہ الی الخیر بالذات“ یعنی دین ایسا امر ہے جو خداوند قدوس کی طرف سے وضع کیا گیا ہو اور ”اس کو“ جس کے حق میں یہ امر متحقق ہو رضائے الہی یا دیدارِ خداوندی تک لیجاتا ہو اس تعریف میں چونکہ اختیار کا لفظ موجود نہیں ہے اسلئے یہ تعریف عید کی چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر بھی صادق آئے گی لیکن خادم کی نظر میں یہ اعتراض غلط ہے اسلئے کہ چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کا صدقۃ الفطر باپ پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اس بچہ پر۔ اور باپ باختیار ہے اگرچہ بچہ بے اختیار ہے پس جب باپ جو اپنے بچہ کی طرف سے صدقۃ الفطر ادا کرتا ہے وہ باختیار ہے تو صاحبِ نور الانوار کی بیان کردہ ”دین“ کی تعریف بھی چاند رات میں پیدا ہونے والے بچہ کے صدقۃ الفطر پر صادق آجائے گی۔ ملا جیون نے فرمایا کہ ”دین“ عقائد اور اعمال دونوں کو شامل ہوتا ہے اور ہر دین پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے موسیٰ علیہ السلام کا دین اور عیسیٰ علیہ السلام کا دین۔ اور اسلام وہ دین ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ خاص ہے۔ ”ولعل فی وصفہ بالقیوم الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب ”دین“ کا اطلاق ہر دین پر ہوتا ہے تو ماتن کے قول ”و علی آلہ الذین قاموا بنصرة الدین کا مطلب یہ ہوگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے لوگ ہر دین کے ناصر اور مددگار رہیں حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ آل رسول کے لوگ فقط دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ناصر اور مددگار ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ماتن نے دین کی صفت قویم ذکر فرمائی ہے اور قویم کے معنی مستقیم اور معتدل کے ہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اعتدال اور استقامت کے ساتھ دین اسلام ہی موصوف ہے ورنہ دوسرے ادیان میں افراط ہے یا تفریط ہے پس ماتن کا دین کو قویم کی صفت کیساتھ موصوف کرنا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ متن میں دین سے مراد دین اسلام اور شریعت محمدی ہے اور جب متن میں دین سے دین اسلام مراد ہے تو آل رسول کے لوگوں کا ہر

دین کی نصرت کرنا والا ہونا لازم نہیں آئیگا۔

ثُمَّ اَعْلَمَ أَنَّ اَصُوْلَ الْفِقْهِ لَهُ حَدٌّ اِضَافِيٌّ وَحَدٌّ لَقْبِيٌّ وَغَايَةٌ وَمَوْضُوعٌ
وَلَمَّا لَمَعَتْ كُرَّةُ الْمَضَرَّةِ طَوَيْنَاهُ عَلَى غَيْرِهِ وَلَكِنْ لَا بُدَّ هَهُنَا مِنْ اَنْ يُعْلِمَ
اَنَّ عِلْمَ اَصُوْلِ الْفِقْهِ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ اَشْبَاتِ الْاَدِلَّةِ لِلْاَحْكَامِ فَمَوْضُوعُهُ
عَلَى الْمُخْتَارِ هُوَ الْاَدِلَّةُ وَالْاَحْكَامُ جَمِيعًا الْاَوَّلُ مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مُثَبَّتٌ
وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ اَنَّهُ مُثَبَّتٌ۔

(ترجمہ) :- پھر خوب غور کر لو کہ اصول فقہ کی ایک تعریف اضافی ہے اور ایک تعریف لقبی ہے۔ اور ایک غرض ہے اور ایک موضوع ہے چونکہ ماتن نے ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے (اسلئے) ہم نے بھی انہیں ان کی پہلی حالت پر لپیٹ دیا ہے لیکن یہاں اتنی بات ضرور جان لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے چنانچہ اسکا موضوع قول مختار کی بنیاد پر دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے اول تو اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں، اور ثانی اس لحاظ سے کہ وہ مثبت ہیں۔

(تشویش) :- ملا جیون شارج نور الانوار نے فرمایا کہ کسی بھی فن کی تصنیف و تالیف کو شروع کرنے کیلئے اس فن کی تعریف، غرض اور موضوع کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے اور پیش نظر کتاب "نور الانوار" فن اصول فقہ میں ہے، اور اصول فقہ کی دو تعریفیں ہیں (۱) تعریف اضافی (۲) تعریف لقبی۔ اور اسکی ایک غرض ہے اور ایک اس کا موضوع ہے۔ پس ماتن یعنی صاحب المنار نے چونکہ ان چیزوں کا تذکرہ نہیں کیا ہے اسلئے ہم نے بھی انہیں ان کی پہلی حالت پر چھوڑ رکھا ہے یعنی ان کا تذکرہ نہیں کیا ہے 'ہاں' اتنی بات ضرور زہن نشین کر لینی چاہیے کہ اصول فقہ ایسا علم ہے جس میں احکام شرعیہ کو دلائل شرعیہ سے ثابت کرنے کے متعلق بحث کی جاتی ہے اور اسکے موضوع میں تین قول ہیں (۱) فقط دلائل (۲) فقط احکام (۳) دلائل اور احکام کا مجموعہ۔ تیسرا قول مختار ہے لیکن اس پر اعتراض ہو گا وہ یہ کہ جب اصول فقہ کا موضوع دلائل اور احکام کا مجموعہ ہے تو موضوع میں تعدد ہو گیا، یعنی اصول فقہ کے دو موضوع ہو گئے ایک دلائل، دوم احکام۔ اور تعدد موضوع تعدد علم پر دلالت کرتا ہے یعنی جب اصول فقہ کے موضوع دو ہیں تو اصول فقہ بھی دو علم ہوں گے حالانکہ یہ غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعدد موضوع تعدد علم

پراس وقت دلالت کرتا ہے جبکہ دونوں موضوعوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے تغایر ہو حالانکہ یہاں دلائل و احکام کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد ہے اگرچہ فرق اعتباری ہے اور ان دونوں کے درمیان ذات کے اعتبار سے اتحاد اس طور پر ہے کہ یہاں موضوع میں اثبات ملحوظ ہے، اور اثبات مصدر ہے اور مصدر کبھی فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی مفعول کے معنی میں آتا ہے پس دلائل کے اعتبار سے اثبات مثبت یعنی فاعل کے معنی میں ہے اور احکام کے اعتبار سے مثبت یعنی مفعول کے معنی میں ہے یعنی دلائل ثابت کر نیوالے ہیں اور احکام کو ثابت کیا جاتا ہے حاصل یہ کہ اثبات دلائل اور احکام دونوں میں ملحوظ ہے صرف اتنا فرق ہے کہ دلائل کی طرف فاعل کے معنی میں ہو کر مضاف ہے اور احکام کی طرف مفعول کے معنی میں ہو کر مضاف ہے پس جب "اثبات" دونوں میں ملحوظ ہے تو دونوں بالذات متحد ہوئے اگرچہ اعتباری فرق ہے اور جب دلائل اور احکام دونوں بالذات متحد ہیں تو تعدد موضوع لازم نہیں آئے گا۔ اور جب موضوع کا متعدد ہونا لازم نہیں آیا تو علم کا متعدد ہونا بھی لازم نہیں آئے گا۔

وَالْمَصْدُورُ ذَكَرَ أَحْوَالَ الْأَدِلَّةِ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أَحْوَالَ الْأَحْكَامِ فِي آخِرِهِ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا فَقَالَ إَعْلَمُوا أَنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ ثَلَاثَةٌ وَالْأَصُولُ جَمْعُ أَصْلٍ وَهُوَ مَا يَبْنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ وَالْمُرَادُ بِهَا هُنَا الْأَدِلَّةُ وَالشَّرْعُ إِنْ كَانَ بِمَعْنَى الشَّارِعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْعَهْدِ أَيْ الْأَدِلَّةُ الَّتِي نَصَبَهَا الشَّارِعُ دَلِيلًا وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَشْرُوعِ فَالْأَمْرُ فِيهِ لِلْجِنْسِ أَيْ أَدِلَّةُ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَكُونَ الشَّرْعُ اسْمًا لِلدِّينِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى التَّوَسُّلِ وَإِنَّمَا لَمْ يَقُلْ أَصُولُ الْفِقْهِ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَصُولَ كَمَا أَنَّهَا أَصُولُ الْفِقْهِ فَكَذَلِكَ هِيَ أَصُولُ الْكَلَامِ أَيْضًا۔

(ترجمہ) :- مصنف نے دلائل کے احوال کتاب کے اول حصہ میں اور ان سے فراغت کے بعد احکام کے احوال کتاب کے آخری حصہ میں ذکر کئے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ یہ بات اچھی طرح سے جان لیں کہ شریعت کے اصول تین ہیں۔ "اصول" اصل کی جمع ہے اور "اصل" ایسی شئی ہے جس پر دوسری شئی کی بنیاد ہوتی ہے اور اس جگہ اصول سے دلائل مراد ہیں، اور لفظ شرع اگر شارع کے معنی میں ہے تو اس میں لام عہد کا ہے یعنی وہ ادلہ جنکو شارع نے دلیل قرار دیا ہے، اور اگر مشروع کے معنی

میں ہے تو اس میں لام جنس کا ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل اور بہتر یہ ہے کہ شرع "دین" کا اسم ہوتا کہ کسی تاویل کی ضرورت نہ رہے، اور مصنفؒ نے اصول فقہ نہیں کہا کیوں کہ یہ اصول جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں۔

(تشریح ۳):۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مذہب مختار پر اصول فقہ کا موضوع دو چیزیں ہیں۔ (۱) دلائل (۲) احکام۔ اور سب سے پہلے چونکہ موضوع کے احوال کو ذکر کیا جاتا ہے اسلئے مآتنؒ نے کتاب کے اول میں دلائل کے احوال ذکر فرمائے اور ان سے فراغت کے بعد کتاب کے آخر میں احکام کے احوال کو بیان کیا ہے اور دلائل کے احوال کو احکام کے احوال پر مقدم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ "دلائل" از قبیلہ اصول ہیں اور احکام از قبیلہ فروع ہیں اور اصول چونکہ فروع پر مقدم ہوتے ہیں اسلئے دلائل کے احوال پہلے اور احکام کے احوال بعد میں ذکر کئے گئے۔ چنانچہ مآتنؒ نے فرمایا کہ شریعت اسلامیہ کے تین اصول ہیں۔ والا اصول جمع اصل سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں "اصول الشرع" ان کا اسم ہونے کی وجہ سے محمول علیہ ہے اور ثلثہ خبر ہوگی وجہ سے محمول ہے اور حمل کیلئے ضروری ہے کہ محمول اور محمول علیہ کے درمیان افراد، تشبیہ، جمع، تذکیر اور تانیث میں اتحاد ہو حالانکہ اس جگہ اتحاد موجود نہیں ہے کیوں کہ لفظ ثلثہ جمع ہے اور لفظ اصول مفرد ہے اور لفظ اصول اسلئے مفرد ہے کہ یہ قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اور قعود اور جلوس دونوں مفرد کے اوزان میں سے ہیں پس لفظ اصول جو مفرد کے وزن پر ہے وہ بھی مفرد ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ "اصول" جس طرح قعود اور جلوس کے وزن پر ہے اسی طرح فروع کے وزن پر بھی ہے اور "فروع" جمع کے اوزان میں سے ہے لہذا "اصول" اصل کی جمع ہوگی جیسا کہ "فروع" فروع کی جمع ہے اور جب لفظ اصول جمع ہے تو اصول اور ثلثہ کے درمیان عدم اتحاد کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ لغت میں "اصل" ایسی شئی کو کہتے ہیں جس پر دوسری چیز کی بنیاد ہوتی ہے لیکن یہاں اصول سے دلائل مراد ہیں۔ اور "قرینہ" سیاق ہے یعنی اگلی عبارت قرینہ ہے اسلئے کہ کتاب، سنت اور اجماع امت دلائل ہیں۔ اور دلائل مراد لینے کی وجہ یہ ہے کہ علم کے مسائل دلائل پر مبنی ہوتے ہیں۔ "والشرع ان کان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لغت میں شرع کے معنی اظہار کے آتے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تشرع لکھڑ من الدین ما وصی بہ نوحاً یعنی ظاہر کیا تمہارے لئے دین میں وہی جس کا حکم کیا تھا نوحؑ کو (شوریٰ رکوع ۲)۔ اب مصنفؒ کی عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اظہار کے تین اصول ہیں حالانکہ "اصولی" اثبات احکام کے دلائل بیان کرتا ہے نہ کہ اظہار احکام کے دلائل۔ شارحؒ نے اس کے

دو جواب تحریر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ”شرع“ مصدر، اسم فاعل شارع کے معنی میں ہے جیسے ”عدل“ عادل کے معنی میں ہے۔ اور ”الشرع“ کا ”الف لام“ عہد کیلئے ہے اور معہد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اس صورت میں اصول کی اضافت، شرع بمعنی شارع کی طرف مضاف کی تعظیم کیلئے ہوگی جیسے بیت اللہ اور ناقۃ اللہ میں تعظیم مضاف کی خاطر اضافت کی گئی ہے۔ اب عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دلائل جن کو شارع علیہ السلام نے دلیل قرار دیا ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ ”الشرع مصدر“ المشروع اسم مفعول کے معنی میں ہے، اور الف لام جنس کیلئے ہے یعنی احکام مشروعہ کے دلائل تین ہیں۔ دونوں جوابوں کا حاصل یہ ہوا کہ ”الشرع“ اپنے مصدری معنی یعنی اظہار پر محمول نہیں ہے بلکہ لفظ ”الشرع“ بنی للفاعل ہے یا بنی للمفعول ہے اور بنی للفاعل یا بنی للمفعول مراد لینے کی صورت میں کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا، ملا جیوں نے فرمایا کہ اولیٰ اور اظہر یہ ہے کہ اس جگہ لفظ الشرع مصدری معنی میں نہ ہو بلکہ ”دین“ کا اسم جامد ہو اور الف لام عہد کا ہو تو اس صورت میں لفظ الشرع سے دین تویم یعنی ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا دین مراد ہوگا۔ اس تیسرے احتمال کی وجہ اولویت یہ ہے کہ سابقہ دونوں احتمالوں میں مصدر کو فاعل یا مفعول کے معنی میں لینے کی وجہ سے مجاز کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے اور ”الشرع“ کو دین کا اسم جامد قرار دینے کی صورت میں کسی تاویل کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔ اور کلام کا چوں کہ مجاز وغیرہ کی تاویل سے محفوظ ہونا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کلام کے جس میں مجاز وغیرہ کی تاویل کرنی پڑتی ہو۔ اسلئے تیسرا احتمال اولیٰ ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مائتہ نے اصول فقہ کے بجائے اصول شرع اسلئے فرمایا کہ کتاب، سنت اور اجماع تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں اور لفظ شرع (دین) احکام نظریہ یعنی علم کلام اور احکام عملیہ یعنی علم فقہ دونوں کو شامل ہے اور فقہ متاخرین کے نزدیک فقط احکام عملیہ کو شامل ہوتا ہے نہ کہ احکام نظریہ یعنی علم کلام کو۔

لہذا اگر مصنف اصول الشرع کے بجائے اصول الفقہ فرمادیتے تو یہ شبہ ہوتا کہ کتاب، سنت اور اجماع خاص طور پر فقہ کے اصول ہیں نہ کہ علم کلام کے حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ یہ تینوں جس طرح فقہ کے اصول ہیں اسی طرح علم کلام کے بھی اصول ہیں پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے مصنف نے اصول الشرع فرمایا، اور اصول الفقہ نہیں ”کہا“۔

الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ بَدَلٌ مِنْ ثَلَاثَةٍ أَوْ بَيَانٌ لَهُ وَالْمُرَادُ مِنَ
الْكِتَابِ بَعْضُ الْكِتَابِ وَهُوَ مَقْدَرُ خُمْسٍ مِائَةٍ آيَةٍ لِأَنَّ أَصْلَ الشَّرْعِ
وَالْبَاقِي قَصَصٌ وَنَحْوُهَا وَهَكَذَا الْمُرَادُ مِنَ السُّنَّةِ بَعْضُهَا وَهُوَ مَقْدَرُ
ثَلَاثَةِ آلَافٍ عَلَى مَا قَالُوا وَالْمُرَادُ بِاجْتِمَاعِ الْأُمَّةِ اجْتِمَاعُ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِشُرَافَتِهَا وَكَسْرِ أَفْتِهَا سِوَاكَ كَانَ اجْتِمَاعُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ أَوْ اجْتِمَاعُ
عَتَرَةِ الرَّسُولِ أَوْ اجْتِمَاعُ الصَّحَابَةِ أَوْ نَحْوِهِمْ۔

(ترجمہ) :- کتاب، سنت اور امت کا اجماع ہے (یہ عبارت) ثلثہ سے بدل ہے یا اس
کیلئے بیان ہے۔ اور کتاب سے کتاب کا بعض حصہ مراد ہے اور وہ پانچ سو آیات کی مقدار میں کیونکہ
یہ ہی مقدار شریعت اسلامیہ کی بنیاد ہے اور باقی قصص اور امثال وغیرہ ہیں۔ اسی طرح سنت سے
سنت کا بعض حصہ مراد ہے اور بقول علمائے کرام وہ تین ہزار احادیث کی مقدار ہیں۔ اور رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی شرافت اور عزت کی وجہ سے اجماع امت سے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی امت کا اجماع مراد ہے خواہ یہ اجماع باشندگانِ مدینہ کا ہو یا خاندانِ رسالت کا یا صحابہ کا
یا ان جیسے دوسرے حضرات کا۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت الکتاب والسنة واجتماع الامة لفظ
ثلثہ سے بدل ہے یا اس کیلئے عطف بیان ہے ان دونوں صورتوں میں ترجمہ یہ ہوگا شریعت اسلامیہ
کے اصول تین ہیں یعنی کتاب، سنت اور اجماع امت۔ یہ خیال رہے کہ کتاب سے مراد پورا قرآن
نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی وہ پانچ سو آیات مراد ہیں جن پر احکام شرع کی بنیاد ہے اور ان پانچ سو
آیات کے علاوہ باقی آیات قصص اور امثال پر مشتمل ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کتاب سے پورا
قرآن مراد ہے کیونکہ شریعت کی بنیاد دو ہیں ایک ظاہری دوم باطنی مذکورہ پانچ سو آیات میں احکام
ظاہر بیان کئے گئے ہیں اور قصص اور امثال کی آیات میں احکام باطنیہ مذکور ہیں۔ اسی طرح سنت
سے احادیث کا تمام ذخیرہ مراد نہیں ہے بلکہ تین ہزار احادیث مراد ہیں، یہ ہی مقدار احکام کی اساس
اور بنیاد ہے اور اجماع امت سے مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کا اجماع ہے۔ امت سے
مراد بھی مطلق امت نہیں ہے بلکہ امت کے مجتہدین کا اجماع مراد ہے، اور اس کا سبب اس امت
کی شرافت اور عزت ہے یعنی اس امت کی عزت و شرافت کی وجہ سے صرف اس امت کا اجماع

معتبر ہے سابقہ امتوں میں سے کسی امت کے اجماع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ لفظ امت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے مجتہدین کا اجماع معتبر ہے خواہ وہ مجتہدین صحابہ میں سے ہوں خواہ باشندگانِ مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت میں سے ہوں۔ خواہ تابعین وغیرہ میں سے ہوں۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے کہا کہ صرف صحابہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”اصحابی کالنجوم فباہم اقتدیتم اہتدیتم“ اور بعض نے فرمایا ہے کہ صرف اہل مدینہ کا اجماع معتبر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان المدینۃ تنفی خبتہا کما تنفی الکبر خبت الحدید“ یعنی مدینہ طیبہ اپنے خبت کو اس طرح دور کر دیتا ہے جس طرح لوہار کی بھٹی لوہے کے میل کچیل کو دور کر دیتی ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ فقط خاندانِ رسالت کے بزرگوں کا اجماع معتبر ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انی متوکت فیکم الثقلین لن تضلوا ان تمسکتم بھما کتاب اللہ تعالیٰ وعدوتی“ یعنی میں نے تم میں دو اہم چیزیں چھوڑیں اگر تم نے ان کو مضبوطی کیساتھ پکڑا تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے (۱) کتاب اللہ (۲) میرے اہل بیت۔ بہر حال ہمارے نزدیک صحیح بات یہ ہے کہ اجماع معتبر ہونے کیلئے صالح مجتہدین کا ہونا کافی ہے خواہ وہ صحابہ میں سے ہوں خواہ تابعین میں سے خواہ اہل مدینہ میں سے ہوں خواہ خاندانِ رسالت کے بزرگ ہوں۔ مانتے ہیں کتاب اللہ کو اس لئے مقدم کیا کہ اسکا حجت ہونا من کل وجہ ہے اور سنت کو اس کے بعد اسلئے ذکر کیا کہ سنت کی حجیت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما اتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانہوہ“ اور اجماع کو مؤخر اسلئے ذکر کیا کہ اجماع کی حجیت ان دونوں پر موقوف ہے کتاب اللہ پر تو اسلئے موقوف ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فاعتبروا یا اولی الابصار“ اور سنت پر اسلئے موقوف ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”ما راہ المؤمنون حسنا فهو عند اللہ حسن“ اور ایک حدیث میں فرمایا ”لا تجتمع امتی علی الضلالۃ“

وَالْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ أَيْ الْأَصْلُ الرَّابِعُ بَعْدَ الثَّلَاثَةِ لِلْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
هُوَ الْقِيَاسُ الْمُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذِهِ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يُقَيِّدَهُ
بِهَذَا الْقَيْدِ كَمَا قَيَّدَهُ فُخْرُ الْإِسْلَامِ وَغَيْرُهُ لِيَخْرُجَ الْقِيَاسُ الشَّيْئِيُّ وَ
الْعَقْلِيُّ وَلَكِنَّهُ انْتَفَى بِالشَّهْرَةِ فَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ قِيَاسُ
حُرْمَةِ الْبَوَاطَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوُطْئِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ بِجَلَّةِ الْأَمْرِ الْمُسْتَفَادَةِ

مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ السَّنَةِ قِيَاسُ
حُرْمَةِ تَفَاضُلِ الْجِصِّ وَالنُّوسَرَةِ بِعِلَّةِ الْقُدْرَةِ وَالْمُجْنِسِ عَلَى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ
الْمُسْتَفَادَةِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ
وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ
رَبُّوًا وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْأَجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ أَمْرِ الْمُزْنِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ أَمْرِ
أَمَّتِهِ الَّتِي وَطِئَهَا الْمُسْتَفَادَةُ مِنَ الْأَجْمَاعِ بِعِلَّةِ الْمُجْتَرِئِيَّةِ وَالْبُعْضِيَّةِ -

(ترجمہ) :- اور چوتھی دلیل قیاس ہے یعنی تینوں دلائل کے بعد احکام شرعیہ کی چوتھی
دلیل وہ قیاس ہے جو ان تینوں سے ماخوذ ہو۔ مناسب تو یہ تھا کہ ”مصنف“ ”القیاس“ کو اس قید کے
ساتھ مقید کرتے جیسا کہ فخر الاسلام بزدوی اور دوسرے حضرات مصنفین نے کیا ہے۔ تاکہ قیاس شبہی
اور قیاس عقلی (قیاس کی تعریف سے) خارج ہو جائیں لیکن مصنف نے شہرت پر اکتفا کیا، پس اس
قیاس کی نظیر جو کتاب الہی سے ماخوذ ہے لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر اس
علت اذنی کی وجہ سے قیاس کرنا ہے جو باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ“ سے مستفاد
ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو سنت نبوی سے ماخوذ ہے علت قدر اور جنس کی وجہ سے جص اور
نورہ کے تفاضل کی حرمت کو ان اشیاء سے ستنہ کی حرمت پر قیاس کرنا ہے جو رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے قول ”الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ
بِالْفِضَّةِ مَثَلًا بِمِثْلٍ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رَبُّوًا“ سے مستفاد ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ
ہے علت جزئیہ و بعضیت کی وجہ سے مزنیہ کی ماں کی حرمت کو اپنی اس موطورہ باندی کی ماں کی
حرمت پر قیاس کرنا ہے جو اجماع سے مستفاد ہے۔

(تشریح) :- صاحب کتاب ملا جیون نے فرمایا کہ مذکورہ تینوں دلیلوں کے بعد احکام شرعیہ کی
چوتھی دلیل وہ قیاس ہے جو مذکورہ تینوں دلیلوں سے ماخوذ اور مستنبط ہو۔ ”وكان ينبغي ان يقيده
الخ“ سے ما تین پر ایک اعتراض اور ”لكنه اكتفى بالشبهة“ سے اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض یہ ہے
کہ قیاس کی چار قسمیں ہیں (۱) قیاس شرعی (۲) قیاس لغوی (۳) قیاس شبہی (۴) قیاس عقلی۔
قیاس شرعی وہ قیاس ہے جو کتاب اللہ یا حدیث رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ ہو۔ قیاس لغوی وہ
قیاس ہے جس میں ایک اسم ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف کسی علت مشترکہ کی وجہ سے متعدی ہو جائے
جیسے لفظ خمر“ مخمرہ عقل کی علت کی وجہ سے تمام حرام شرابوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قیاس شبہی یہ ہے
کہ ”حکم“ علت مشاکلت فی الصورة کی وجہ سے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف متعدی

ہو جائے جیسے کوئی شخص قعدہ اخیرہ کی عدم فرضیت پر استدلال کرتا ہوا کہ قعدہ اخیرہ چونکہ شکل و صورت میں قعدہ اولیٰ کے مانند ہے اور قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے لہذا قعدہ اخیرہ بھی فرض نہ ہوگا قیاس عقلی وہ قول ہے جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جنکے تسلیم کر لینے کے بعد ایک دوسرے قول کا تسلیم کرنا لازم ہو جیسے ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ کو تسلیم کرنے کے بعد ”العالم حادث“ کا تسلیم کرنا لابدی اور لازم ہے پس جب قیاس کی چار قسمیں ہیں اور یہاں صرف ایک قسم یعنی قیاس شرعی مراد ہے تو قیاس کی باقی تینوں قسموں کو قیاس شرعی کی تعریف سے خارج کرنے کیلئے ”متن میں“ القیاس“ کو ”المستنبط من ہذہ الاصول الثلثہ“ کی قید کے ساتھ مقید کرنا چاہیے تھا جیسا کہ علامہ فخر الاسلام بزدومی اور دیگر حضرات مصنفین نے مقید کیا ہے۔ مصنف منار کی جانب سے شارح نے عذر بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنف نے شہرت پر اکتفا کرتے ہوئے القیاس کو مذکورہ قید کیساتھ مقید نہیں کیا ہے یعنی سب ہی لوگ اس بات سے واقف ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں قیاس شرعی مذکور ہوتا ہے نہ کہ دوسرا کوئی قیاس لہذا اس قید کو ذکر کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں چنانچہ یہاں قیاس کے لفظ سے قیاس شرعی ہی کی طرف ذہن منتقل ہوگا، دوسری اقسام کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔

چونکہ یہاں قیاس سے قیاس شرعی مراد ہے اور قیاس شرعی وہ ہے جو اصول ثلثہ کتاب اللہ یا سنت رسول اللہ یا اجماع سے ماخوذ اور مستنبط ہو، اسلئے شارح علیہ الرحمۃ تینوں کی نظیریں بیان فرما رہے ہیں چنانچہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یسئلونک عن الحمض قل ہواذی فاعترلوا النساء فی الحمض ولا تقربوا من حتی یطہرن“ یعنی لوگ تجھ سے حیض کا حکم دریافت کرتے ہیں تو کہہ دے وہ گندگی ہے سو تم الگ رہو عورتوں سے حیض کے وقت اور نزدیک نہ ہو ان کے جب تک وہ پاک نہ ہولیں۔ (بقرہ ۱۲ ع) اس آیت سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت ”اذی“ یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں بھی موجود ہے کیونکہ محل لواطت یعنی ”ذبر“ پانچانہ اور نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی ”دونوں“ علت اذی اور گندگی میں شریک ہیں تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہوئی ہے لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ قیاس صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ فرع (جس کو قیاس کیا گیا ہے) منصوص علیہ نہ ہو یعنی کسی نص سے ثابت نہ ہو حالانکہ لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے کیونکہ فرع (مقیس) اگر لواطت مع الرجال ہے تو اسکی حرمت کتاب اللہ سے ثابت ہے چنانچہ باری تعالیٰ نے قوم لوط

کے بارے میں فرمایا ہے ”اُنکم لتاتون الرجال وتقطعون السبیل“ (عنکبوت ع ۳) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر اور راہ مارتے ہو۔ آیت میں مردوں پر دوڑنے سے مراد لواطت ہے اور سببہ استغنام انکار کا ہے تو اب معنی ہوں گے کہ تم لوگ لواطت کرنے کیلئے مردوں کی طرف مت دوڑو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”اُنکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء“ (نمل ع ۴) کیا تم دوڑتے ہو مردوں پر للہذا کر عورتوں کو چھوڑ کر اس آیت کا حاصل بھی یہی ہے کہ عورتوں کو چھوڑ کر مردوں سے اپنی خواہش پوری مت کرو۔ اور ایک جگہ فرمایا ہے ”اتاتون الفاحشة ما سبقکم بها من احد من العالمین اُنکم لتاتون الرجال شهوة من دون النساء“ (اعراف ع ۱۰) کیا تم کرتے ہو ایسی بے حیائی کہ تم سے پہلے نہیں کیا اس کو کسی نے جہان میں تم تو دوڑتے ہو مردوں پر شہوت کے مارے عورتوں کو چھوڑ کر اور ایک جگہ فرمایا ہے ”والذان یاتینہا منکم فاذوہما“ (نساء ع ۳) اور جو دو مرد کریں تم میں سے وہی بدکاری تو ان کو ایذا دو۔ اس آیت میں خلاف فطرت فعل یعنی لواطت پر ایذا دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ایذا فعل حرام پر دی جاتی ہے نہ کہ فعل حلال پر۔ پس اس آیت سے بھی لواطت کا حرام ہونا ثابت ہوگا۔ اور اگر فرع (مقیس) لواطت مع النساء ہے تو اسکی حرمت حدیث سے ثابت ہے چنانچہ ترمذی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لا ینظر اللہ عزوجل الی رجل الی رجلاً او امرأۃ فی دبرہا“ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ ایسے مرد کی طرف (ازراہ غضب) نظر نہیں کرتا جو کسی مرد یا عورت کے پاس اس کے دُبر میں آیا ہو یعنی لواطت کی ہو، اس حدیث سے لواطت مع النساء کی حرمت ثابت ہے۔ اور بعض حضرات نے فرمایا کہ لواطت مع النساء کی حرمت اشارۃ النص سے ثابت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم“ یعنی اللہ تعالیٰ نے موضع حرث (قبل) میں آنے کا امر فرمایا ہے اور دُبر موضع حرث نہیں ہے بلکہ موضع فرث یعنی گندگی کا محل ہے پس جب موضع حرث میں آنے کا حکم دیا ہے تو موضع فرث میں آنے سے یعنی لواطت سے گمانعت ہوگی۔ بہر حال لواطت مع الرجال مراد ہو یا لواطت مع النساء مراد ہو دونوں کی حرمت نص سے ثابت ہے، اور جب لواطت کی حرمت نص سے ثابت ہے تو لواطت کی حرمت کو حرمت وطی فی حالت الحیض پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے یہ مہیکہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے چھ چیزیں یہ ہیں (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی۔ اور حضرات احناف کے نزدیک حرمت کی علت ”قدر اور جنس“ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”المنظۃ بالمنظۃ الحدیث“ سے مستفاد ہے اور یہ علت ”چونہ“ میں بھی موجود ہے لہذا قدر اور جنس یعنی علت رباعیہ شرکت کی وجہ سے حص اور نورہ کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ

چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چھ چیزوں میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور حص اور نذرہ میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے یہ ہمیکہ موطورہ باند کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی واطی کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ چونکہ واطی اور موطورہ دونوں کا جزء ہے اسلئے اس بچہ کے واسطے سے واطی اور موطورہ کے درمیان بھی جزئیت اور اتحاد پیدا ہوگا۔ یعنی موطورہ واطی کا جزء ہوگی اور واطی موطورہ کا جزء ہوگا۔ اور اس جزئیت اور اتحاد کی وجہ سے واطی کے اصول اور فروع موطورہ پر اور موطورہ کے اصول اور فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے کیوں کہ انسان اپنے جزء پر حرام ہوتا ہے لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب واطی موطورہ کا جزء ہے اور موطورہ واطی کا جزء ہے اور ”جز“ اپنے جزء پر حرام ہوتا ہے تو واطی کو موطورہ پر اور موطورہ کو واطی پر حرام ہونا چاہیے تھا حالانکہ واطی موطورہ پر اور موطورہ واطی پر حرام نہیں ہوتے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ واطی موطورہ پر اور موطورہ واطی پر حرام ہو جائے لیکن ضرورتاً اس جگہ قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بہر حال موطورہ باند کی ماں واطی پر جزئیت اور بعضیت کی علت کی وجہ سے حرام ہے۔ اور یہ علت چونکہ مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے اسلئے مزنیہ کی ماں بھی موطورہ باند کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی حاصل یہ کہ موطورہ باند کی ماں کی حرمت اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کی حرمت زانی پر قیاس سے ثابت ہے۔

(فوائد) :- ”حص“ عمارت کا چونہ، ”نذرہ“ قلعی کا چونہ۔

وَأَنَّمَا أَوْسَدَ بِهَذَا النِّمَاطُ وَلَوْ يَقُلُّ أَنَّ أَصُولَ الشَّرْعِ أَرْبَعَةٌ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ
وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ لَيَكُونُ تَنَبُّهُهَا عَلَى أَنَّ الْأَصُولَ الْأُولَى قَطْعِيَّةٌ وَالْقِيَاسُ
ظَنِّيٌّ وَهَذَا إِذَا عَتَبْنَا بِالْأَغْلَبِ وَالْإِكْثَرِ وَالْأَقَالُ الْعَامُّ الْمَخْصُوصُ مِنْهُ الْبَعْضُ
وَحَبْرُ الْوَاحِدِ ظَنِّيٌّ وَالْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مَخْصُوصَةٍ قَطْعِيَّةٌ وَلَا تَلَفٌ لَمَّا قَالَ وَ
الْأَصْلُ كَانَ رَدًّا عَلَى مُنْكَرِ الْقِيَاسِ قَصْدًا وَصَرِيحًا وَلَمَّا قَالَ الرَّابِعُ كَانَ
دَلَالَةً عَلَى أَنَّ مَرْتَبَتَهُ بَعْدَ الْأَصُولِ الثَّلَاثَةِ فَمَاذَا كَانَ الْحُكْمُ مُوجُودًا فِي
وَاحِدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ لَمْ يُحْتَجْ إِلَى الْقِيَاسِ ثُمَّ لَا بَأْسَ أَنْ يَكُونَ هَذِهِ
الْأَصُولُ فَرْعًا عَنِ الشَّيْءِ الْآخِرِ لِأَنَّهَا كَلَّمَا أَصُولٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ فَالْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ فَرْعٌ
لِلتَّصَدِيقِ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْإِجْمَاعُ فَرْعٌ لِلدَّاعِي وَالْقِيَاسُ فَرْعٌ لِلثَّلَاثَةِ -

(ترجمہ) :- مصنفؒ نے اصول کو اس طرز پر بیان فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ اصول شرع چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ اول کے تین اصول قطعی اور یقینی ہیں اور قیاس ظنی ہے اور یہ اکثریت اور اعلیت کے اعتبار سے ہے ورنہ تو عام مخصوص منہ البعض اور خبر واحد ظنی ہیں اور علت منصوصہ کی بنا پر قیاس قطعی ہے اور اسلئے کہ مصنفؒ نے جب والاصل کہا تو منکرین قیاس پر صراحتاً اور قصداً رد ہو گیا، اور جب الرابع کہا تو اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ کے بعد ہے پس جب تک ان تینوں میں سے کسی ایک میں حکم موجود ہو تو قیاس کی حاجت نہ ہوگی۔ پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ یہ اصول کسی دوسری شئی کیلئے فروغ ہوں اسلئے کہ یہ سب کے سب بہ نسبت حکم کے اصول ہیں چنانچہ کتاب اللہ اور سنت تصدیق باللہ اور تصدیق بالرسول کی فرع ہیں اور اجماع داعی کی فرع ہے، اور قیاس تینوں کی فرع ہے (تشریح) :- شارح نور الانوار اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قیاس بھی اصل ہے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت ”الاصل الرابع القیاس“ سے واضح ہے تو مصنفؒ نے ان اصول کو مذکورہ طرز پر کیوں بیان فرمایا یعنی تین اصول پہلے ذکر فرما کر قیاس کو الگ کیوں ذکر فرمایا اور یہ کیوں نہیں کہا کہ شریعت اسلامیہ کے اصول چار ہیں۔ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس۔ ملا جیوںؒ نے اس کے دو جواب ذکر کئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ اپنے بیان سے مخاطب کو اس بات پر تنبیہ کرنا چاہتے ہیں کہ اصول ثلثہ (کتاب، سنت، اجماع) قطعی اور یقینی ہیں اور اصل رابع یعنی قیاس ظنی اور غیر یقینی ہے۔ اگر یہ چاروں اصول یکجا بیان کر دیئے جاتے اور یہ کہا جاتا کہ شریعت کے اصول چار ہیں کتاب، سنت، اجماع اور قیاس تو ان چاروں کا مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں یکساں ہونا لازم آتا حالانکہ مفید یقین یا مفید ظن ہونے میں چاروں اصول یکساں نہیں ہیں بلکہ اول کے تین اصول مفید یقین اور قیاس مفید ظن ہے پس اس خاص مقصد کے پیش نظر ماتنؒ نے مذکورہ طرز اختیار فرمایا۔ صاحب نور الانوار نے کہا کہ یہ واضح رہے کہ اصول ثلثہ کا یقینی ہونا اور قیاس کا ظنی ہونا اغلب اور اکثر ہے یعنی اکثر ایسا ہوتا ہے ورنہ کبھی وہ عام جس سے بعض افراد کو خاص کر لیا جاتا ہے (جیسے حل اللہ البیع و حرم الربوا میں لفظ بیع لام جنس کی وجہ سے عام ہے مگر باری تعالیٰ نے اس سے ربوا کو خاص کر لیا ہے) اور خبر واحد ظنی ہوتے ہیں اور وہ قیاس جس کی بنیاد علت منصوصہ پر ہو (جیسے سابق میں بیان کیا گیا ہے کہ لواطت کی حرمت کو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر قیاس کی بنیاد ”علت ازلی“ ہے جو منصوص ہے) قطعی اور یقینی ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اول کے تین اصول بالعموم مفید یقین ہوتے ہیں مگر کبھی اس کے خلاف بھی ہوتا ہے اور قیاس بالعموم مفید ظن ہوتا ہے مگر کبھی اس کے ”برخلاف“ مفید یقین

بھی ہوتا ہے۔ محشی نور الانوار نے صاحب نور الانوار پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ اصول ثلثہ کو اکثریت کے لحاظ سے مفید یقین اور کبھی کبھی مفید ظن قرار دینا اور قیاس کو اکثریت کے لحاظ سے مفید ظن اور کبھی کبھار مفید یقین قرار دینا غلط ہے بلکہ قیاس اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید ظن ہوتا ہے مگر عارض یعنی علت منصوصہ کی وجہ سے مفید یقین ہوتا ہے یعنی قیاس فی نفسہ تو ظن ہے مگر اسکی علت کے منصوص ہونے کی وجہ سے اس کو یقینی قرار دیا گیا ہے اور اول کے تین اصول اپنی اصل کے اعتبار سے ہمیشہ مفید یقین ہوتے ہیں مگر عارض کی وجہ سے مفید ظن ہوتے ہیں اور خبر واحد میں حدیث کا بطریق احاد منقول ہونا عارض ہے یعنی بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے خبر واحد ظنی ہے ورنہ حدیث فی نفسہ یقینی اور قطعی ہے۔ اور عام کتاب الشریعہ میں اس کا مخصوص منہ البعض ہونا عارض ہے۔ یعنی عام سے بعض افراد کو خاص کر لینے کی وجہ سے وہ عام ظنی ہو گیا ورنہ عام کتاب الشریعہ فی نفسہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ماتن نے جب متقل طور پر ”والاصل“ کہا تو یہ طرز بیان منکرین قیاس کے اس خیال کی کہ ”قیاس دلیل شرعی نہیں ہے“ بالقصد صریحی طور پر تردید ہو گیا۔ اگر فاضل مصنف اصول الشرع اربعۃ الکتاب والسنة والاجماع والقیاس فرماتے تو یہ ”طرز“ منکرین قیاس کی ضمناً تو تردید ہو جاتا مگر صراحتاً تردید نہ ہو پاتا پس منکرین قیاس کی صراحتاً تردید کرنے کیلئے فاضل مصنف نے قیاس کو علیحدہ ذکر فرمایا ہے اور مصنف نے جب ”الرابع“ کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ قیاس کا مرتبہ اصول ثلثہ مذکورہ کے بعد ہے چنانچہ جب تک کوئی حکم اصول ثلثہ میں سے کسی ایک میں موجود ہوگا اس وقت تک قیاس کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اصول اربعہ کو مذکورہ طرز پر بیان کرنے کی دو وجہیں اور ہیں۔ اول تو یہ کہ ”اصول ثلثہ“ حکم کو ثابت کرتے ہیں اور قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے پس اصول ثلثہ اور قیاس کے درمیان چونکہ یہ فرق ہے اسلئے دونوں کو الگ الگ ذکر فرمایا، دوسری وجہ یہ ہے کہ ”اصول ثلثہ“ حکم ثابت کرنے میں کسی دوسری چیز کے محتاج نہیں ہوتے اور ”قیاس“ اصول ثلثہ کی طرف محتاج ہوتا ہے پس اس فرق کی وجہ سے قیاس کو اصول ثلثہ سے الگ کر کے ذکر فرمایا ہے۔ ”ثم لا باس ان یکن الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ کتاب، سنت، اجماع اور قیاس پر اصول کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسری چیز کی فرع ہے چنانچہ کتاب الشریعہ کی فرع ہے یعنی الشریعہ کے وجود کے بغیر کتاب الشریعہ کا وجود نہ ہوتا پس الشریعہ اصل اور کتاب اس کی فرع ہوئی، اور سنت، رسول کی فرع ہے یعنی اگر رسول موجود نہ ہوتا تو سنت اور حدیث کا وجود بھی نہ ہوتا پس رسول ”اصل“ اور سنت اسکی فرع ہوئی۔ اور ”اجماع“ داعی یعنی علت مشبہہ کی فرع ہے اور قیاس ان تینوں کی فرع ہے پس جب یہ چاروں دوسری چیزوں کے فروع ہیں تو ان پر اصول کا اطلاق کرنا کس طرح درست ہوگا۔

جواب اصل اور فرع دونوں اضافی چیزیں ہیں۔ یعنی ایک چیز ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہو سکتی ہے جیسے ایک شخص اپنے بیٹے کے اعتبار سے اصل اور باپ کے اعتبار سے فرع ہوتا ہے، پس اسی طرح کتاب، سنت، اجماع اور قیاس بہ نسبت احکام کے اصول ہیں۔ اور اعتراض میں مذکور چیزوں کے اعتبار سے فروع ہیں اور کسی چیز کے ایک اعتبار سے اصل اور دوسرے اعتبار سے فرع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَجْهُ الْحَصْرِ فِي هَذِهِ الْأَرْبَعِ أَنَّ الْمُسْتَدَّلَّ لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَتَمَسَّكَ بِالْوَحْيِ
أَوْ غَيْرِهِ وَالْوَحْيُ أَمَّا مَتْلُوٌّ وَهُوَ الْكِتَابُ أَوْ غَيْرُهُ وَهُوَ السُّنَّةُ وَغَيْرُ الْوَحْيِ إِنْ
كَانَ قَوْلُ الْكُلِّ فَالْإِجْمَاعُ وَالْأَلَا فَالْقِيَاسُ وَأَمَّا شَرَائِعُ مِنْ قَبْلِنَا فَمُلْحَقَةٌ
بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَتَعَامُلُ النَّاسُ مُلْحَقٌ بِالْإِجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ فِيهَا يُعْقَلُ
مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ وَفِيهَا لَا يُعْقَلُ مُلْحَقٌ بِالسُّنَّةِ وَالْإِسْتِحْسَانُ وَذَنْحُوهُ
مُلْحَقٌ بِالْقِيَاسِ۔

(ترجمہ) :- اور ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے اور وحی یا تو متلو ہوگی اور وہ کتاب ہے یا غیر متلو ہوگی اور وہ سنت ہے اور غیر وحی اگر تمام مجتہدین کا قول ہو تو اجماع ہے ورنہ تو قیاس ہے۔ اور ہماری شریعت سے پہلے کی شریعتیں کتاب اور سنت سے ملحق ہیں اور تعاملی ناس اجماع سے ملحق ہے اور صحابی کا وہ قول جو معقول ہو قیاس سے اور وہ قول جو غیر معقول ہو سنت سے ملحق ہے اور استحسان اور اسی طرح کی دوسری دلیلیں قیاس سے ملحق ہیں۔

(تشریح) :- شارح ”اس عبارت میں مذکورہ اصول اربعہ کے درمیان دلیل حصر بیان فرمایا ہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ استدلال پیش کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ وحی سے استدلال پیش کرے گا یا غیر وحی سے، اگر وحی سے پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں ہے وحی متلو ہوگی یا غیر متلو ہوگی، اگر وحی متلو ہے تو اس کو کتاب اللہ کہیں گے اور اگر وحی غیر متلو ہے تو وہ سنت رسول اللہ ہے، اور اگر غیر وحی سے استدلال پیش کریگا تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایک زمانہ کے تمام مجتہدین کا قول ہوگا یا تمام مجتہدین کا قول نہ ہوگا اول کو اجماع اور ثانی کو قیاس کہتے ہیں۔ ”و اما شرائع من قبلنا الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہیں ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ اصول سے ثابت ہوتا ہے، اسی طرح

سابقہ شریعتوں کے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اصول بجائے چار کے پانچ ہوئے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) شرائع سابقہ۔ جیسے باری تعالیٰ کا قول ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرْمَ وَالْجُرْمَ وَخِصَصًا“ یعنی لکھ دیا ہم نے ان پر تورات میں کہ جی کے بدلے جی اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور ناک کے بدلے ناک اور کان کے بدلے کان اور دانت کے بدلے دانت اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر ہے۔ اس آیت میں مذکور قصاص کا حکم جس طرح یہود پر لازم تھا اسی طرح ہم پر بھی لازم ہے پس جب شرائع سابقہ سے بھی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم پر شرائع سابقہ اس وقت لازم ہوتی ہیں جب ان کو اللہ اور اس کے رسول نے بغیر انکار کے بیان کیا ہو، اور اگر اللہ اور رسول نے بیان نہ کیا ہو یا بیان تو کیا ہو مگر بیان کرنے کے بعد صراحتہ انکار کر دیا ہو (مثلاً یوں کہا ہو) ”لا تفعلوا مثل ذالک“ اس کے مانند عمل مت کرو (یا دلالتہ انکار کیا ہو) مثلاً کسی حکم کو بیان کرنے کے بعد یوں کہا ہو کہ یہ ان کے ظلم کی جزا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شَعُورَهُنَّ إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُنَّ أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ“ اور یہود پر ہم نے حرام کیا تھا ہر ایک ناخن والا جانور اور گائے بکری میں سے حرام کی تھی ان کی چربی مگر جو لگی ہوشت پر یا انٹریوں پر یا جو چربی کہ ملی ہو مڈی کیساتھ یہ ہم نے سزا دی تھی ان کو انکی شرارت پر) تو شرائع سابقہ کے احکام ہم پر لازم نہیں ہوتے ہیں اور جب ان کو اللہ نے بیان کیا ہے تو وہ شرائع سابقہ کتاب الہی کیساتھ ملتی ہو جائیں گے اور اگر رسول نے بیان کیا ہے تو سنت کیساتھ ملتی ہو جائیں گے۔ اور جب شرائع سابقہ کتاب الہی یا سنت رسول کیساتھ ملتی ہو گئے تو شرائع سابقہ مستقلاً دلیل نہ رہے اور شرائع سابقہ جب مستقلاً دلیل نہ رہے تو شرائع سابقہ کو پانچواں اصول قرار دے کر چار اصول میں حصر کو باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ ”وتعامل الناس بالخ“ سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ چار اصول میں حصر باطل ہے کیونکہ ”حکم“ جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح لوگوں کے تعامل سے بھی حکم ثابت ہوتا ہے پس اصول شرع بجائے چار کے پانچ ہوئے اور جب اصول چار کے بجائے پانچ ہوئے تو صاحب المنار کا اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”لوگوں کا تعامل“ اجماع کیساتھ لاحق ہے چنانچہ صاحب ہدایہ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے سالی دیکر بغیر میعار مقرر کے کوئی چیز بنوائی تو یہ استحساناً جائز ہے اور دلیل وہ اجماع ہے جو لوگوں کے تعامل سے ثابت ہے اگرچہ بیع معدوم ہونے کی وجہ سے قیاساً بیع ناجائز ہے۔ صاحب ہدایہ کی عبارت سے معلوم ہوا کہ

تعالیٰ ناس بھی اجماع میں داخل ہے اور جب تعالیٰ ناس اجماع میں داخل ہے تو تعالیٰ ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا اور جب تعالیٰ ناس مستقلاً دلیل نہ ہوگا تو شریعت اسلامیہ کے دلائل چار ہوئے نہ کہ پانچ۔ اور جب اصول شرع چار ہی رہے تو چار میں حصر باطل کرنا درست نہ ہوگا۔ ”وقول الصحابی الخ“ سے بھی سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح صحابی کے قول سے بھی ثابت ہوتا ہے لہذا شریعت اسلامیہ کے اصول پانچ ہوں گے (۱) کتاب (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) قول صحابی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صحابی کا قول اگر مددک بالقیاس ہے یعنی اگر صحابی کا قول عقل اور قیاس کے مطابق ہے تو وہ قیاس کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر قیاس اور عقل کے مطابق نہ ہو تو وہ سنت کے ساتھ لاحق ہے کیونکہ اگر صحابی خلاف عقل اور خلاف قیاس کوئی حکم بیان کرے تو یہی کہا جائے گا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں کیا ہے، پس صحابی کا قول جب قیاس یا سنت کے ساتھ لاحق ہو گیا تو اصول کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہو گیا۔ ”والاستحسان الخ“ سے بھی سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ حکم شرعی جس طرح مذکورہ چار اصول سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح استحسان سے بھی ثابت ہوتا ہے، استحسان وہ قیاس خفی ہے جو قیاس ظاہر کے معارض ہو مثلاً ہم نے کہا کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک ہے حالانکہ قیاس حلی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک ہو کیوں کہ اس کا گوشت حرام اور نجس ہے اور سور (جھوٹا ہونا) گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے پس جب سباع طیور کا گوشت حرام اور نجس ہے تو اس کا جھوٹا بھی حرام اور نجس ہونا چاہیے تھا جیسا کہ درندوں کے گوشت کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ان کا جھوٹا ناپاک ہوتا ہے لیکن قیاس حلی کو چھوڑ کر استحساناً سباع طیور کا جھوٹا پانی پاک قرار دیا گیا اور یہاں استحسان (قیاس خفی) یہ ہے کہ پرندے چونچ سے کھاتے ہیں اور پرندے کی چونچ چونکہ ہڈی ہے اسلئے وہ پاک ہے پرندہ زندہ ہو یا مردہ ہو۔ اور پاک چیز کیساتھ ملنے کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوتا لہذا سباع طیور کا جھوٹا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ برخلاف درندوں کے کیونکہ درندے اپنی زبان سے کھاتے ہیں لہذا پانی، درندے کے ناپاک لعاب کیساتھ مل کر ناپاک ہو جائے گا۔ بہر حال استحسان (قیاس خفی) ایک حجت شرعی ہے اور جب استحسان حجت شرعی ہے تو اصول شرع پانچ ہوئے اور جب اصول شرع پانچ ہوئے تو اصول کو چار میں منحصر کرنا درست نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استحسان قیاس کے ساتھ لاحق ہے، کیوں کہ استحسان قیاس خفی کا دوسرا نام ہے پس جب استحسان قیاس کے ساتھ ملحق ہے تو اصول شرع کو چار میں منحصر کرنا بھی درست ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حصر اب بھی باطل ہے کیوں کہ احکام جس طرح

مذکورہ اصول اربعہ سے ثابت ہوتے ہیں اسی طرح ظن غالب، تحری، احتیاط اور ضرورت سے بھی ثابت ہوتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ظن غالب تحری کے حکم میں ہے اور تحری قیاس میں داخل ہے اور "احتیاط" سنت میں داخل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "دع ما یُریبک الی ما لا یریبک" یعنی احتیاطاً مشکوک چیزوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک چیزوں کو اختیار کرو، اور ضرورت کتاب اللہ میں داخل ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے "ما جعل علیکم فی الدین من حرج" یعنی تم پر دین کے معاملہ میں کوئی حرج نہیں رکھا۔ پس جب یہ چیزیں اصول اربعہ میں داخل ہیں تو اصول کو چار میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا بلکہ درست ہوگا۔

تُفَصِّلُ الْمُصَوِّلَ الْأَصُولَ الْأَرْبَعَةَ فَقَدَّمَ الْكِتَابَ وَقَالَ أَمَّا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ الْمُنَزَّلُ عَلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهَذَا تَعْرِيفٌ بِكُلِّ الْكِتَابِ وَاللَّامُ فِيهِ لِلْعَهْدِ وَالْمَعْمُودُ هُوَ الْكِتَابُ السَّابِقُ ذَكَرَهُ الَّذِي كَانَ مُضَافًا إِلَيْهِ لِلْبَعْضِ وَالْقُرْآنُ إِنْ كَانَ عَلَمًا كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَهُوَ تَعْرِيفٌ لَفْظِيٌّ وَإِبْتِدَاءُ التَّعْرِيفِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ قَوْلِهِ الْمُنَزَّلُ إِلَى آخِرِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى الْمَقْرُوءِ أَوْ بِمَعْنَى الْمَقْرُونِ فَهُوَ جَنْسٌ لَهُ وَمَا بَعْدَهُ فَضْلٌ بَلَا تَكْلِفُ فَاَلْمُنَزَّلُ إِحْتِرَاسٌ عَنِ الْكُتُبِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ إِحْتِرَاسٌ عَنْ بَلَاغِ الْكُتُبِ السَّمَاوِيَّةِ وَالْمُنَزَّلُ أَنْ يَجُوزَ أَنْ يَقْرَأَ بِالتَّخْفِيفِ أَيْ الْمُنَزَّلُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِأَنَّ الْقُرْآنَ نَزَلَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنَ التَّوَجُّهِ الْمُحْفَظِ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا أَوْ لَا ثُمَّ نَزَلَ نَجْمًا نَجْمًا وَآيَةً آيَةً بِحَسَبِ الْمَصَالِحِ وَالْمُجَوِّبِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يُنَزَّلُ عَلَيْهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ دَفْعَةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ شَهْرٍ مَضَانٍ جُمْلَةً وَبِجُوزِ أَنْ يَقْرَأَ بِالتَّشْدِيدِ لِأَنَّ نَزُولَهُ فِي الْوَاقِعِ كَانَ بِدَفْعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِي مَدَّةِ النُّبُوَّةِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے ان اصول اربعہ کو الگ الگ کر کے بیان فرمایا چنانچہ کتاب کی بحث کو مقدم کیا، اور فرمایا کہ کتاب وہ قرآن ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے یہ تعریف کل کتاب کی ہے اور لام اسمیں عہد کا ہے اور معمود وہ کتاب ہے جس کو "بعض" کا مضاف ایہ بنا کر پہلے ذکر کیا ہے اور قرآن اگر علم ہو جیسا کہ مشہور ہے تو یہ تعریف لفظی ہے اور تعریف حقیقی کی ابتداء مائت کے قول "المنزل الی آخرہ" سے ہوگی اور اگر قرآن مقروء یا مقرون کے معنی میں ہو تو یہ اس کیلئے جنس ہے اور اس کا مابعد بلا تکلف فصل ہے پس "المنزل" غیر آسمانی کتابوں سے، اور

علی الرسول باقی تمام آسمانی کتابوں سے احتراز ہے اور ”المنزل“ کو تخفیف کیساتھ پڑھنا جائز ہے، یعنی یجاری اتارا گیا۔ اسلئے کہ قرآن ابتداءً لوح محفوظ سے آسمان دنیا تک ایک دفعہ میں اتارا گیا ہے پھر تھوڑا تھوڑا آیت آیت ضرورتوں اور مصلحتوں کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے، یا اسلئے کہ ہر ماہ رمضان میں پورے کا پورا ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا جاتا تھا اور ”المنزل“ کو شدید کیساتھ پڑھنا بھی جائز ہے کیونکہ قرآن کا نزول درحقیقت زمانہ نبوت میں متعدد دفعات میں ہوا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن علیہ الرحمہ اصول اربعہ کو اجمالاً بیان کرنے کے بعد الگ الگ کر کے بالتفصیل بیان کرنا چاہتے ہیں اور کتاب اللہ چونکہ تمام اصول کی اصل ہے اسلئے کتاب کو اسکے مالہ اور مالہ علیہ کیساتھ پہلے ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ ”کتاب“ وہ قرآن ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اتارا گیا ہے۔ مصحفوں میں لکھا گیا ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اتر کیساتھ بغیر کسی شبہ کے منقول ہے۔ ”وہذا تعریف لکل الکتاب الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ ”مُعَرَّف“ (جسکی تعریف کرنا مقصود ہے) کتاب کا ایک حصہ یعنی پانچ سو آیات ہیں کیونکہ اصول اربعہ میں سے ایک اصل یہی کتاب کا ایک حصہ ہے نہ کہ پوری کتاب۔ حالانکہ جو تعریف کی گئی ہے وہ پوری کتاب پر صادق آتی ہے پس مذکورہ تعریف چونکہ کتاب اللہ میں مذکور قصص اور امثال پر صادق آتی ہے اسلئے کتاب جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہے اسکی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہی حالانکہ تعریف کا جس طرح اپنے افراد کیلئے جامع ہونا ضروری ہے اسی طرح دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الکتاب کا الف لام عہد خارجی کا ہے اور معہور وہ کتاب ہے جسکو لفظ بعض کا مضاف الیہ بنا کر سابق میں ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ سابق میں کہا گیا ہے اصول الشریعۃ ثلثۃ الکتاب والسنۃ والمراد بالکتاب بعض الکتاب وہو مقدار خمسۃ آیۃ پس یہاں مقام تعریف میں الکتاب کے الف لام سے اسی بعض الکتاب کی طرف اشارہ ہے۔ اور جب الکتاب کے الف لام سے بعض الکتاب یعنی انھیں پانچ سو آیات کی طرف اشارہ ہے جن کے ساتھ شریعت کے احکام متعلق ہوتے ہیں تو اب لفظ الکتاب قصص اور امثال کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہوگا جن کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں اور جب لفظ الکتاب صرف انھیں پانچ سو آیات کو شامل ہے جو شریعت اسلامیہ کی اصل ہیں تو دخول غیر سے مانع نہ ہونے کا اشکال واقع نہ ہوگا بلکہ تعریف جامع بھی ہوگی اور مانع بھی ہوگی۔ حاصل یہ کہ تعریف تو کل کتاب کی ہے مگر الف لام عہد خارجی کی وجہ سے مراد بعض الکتاب یعنی وہ پانچ سو آیات ہیں جو احکام شریعہ کی اصل ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ لفظ القرآن میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ ”القرآن“ کتاب الہی کا علم ہو دوم یہ کہ لفظ

القرآن مصدر ہو۔ پہلے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہو گا کہ القرآن اگر علم ہو تو الف نون زائد تان اور علمیت کی وجہ سے غیر منصرف ہونا چاہیئے تھا جیسا کہ عثمان غیر منصرف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "انا انزلنا قرآنا عربیا" میں قرآن کو "منصرف" ذکر فرمایا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ "القرآن" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا ہے۔ جیسا کہ "النجم" اسم جنس ہے مگر الف لام کیساتھ علم ہو گیا۔

پس جب لفظ "قرآن" اسم جنس ہے تو یہ غیر منصرف بھی نہ ہو گا بلکہ منصرف ہو گا۔ بہر حال اگر "القرآن" کو علم قرار دیا جائے جیسا کہ مشہور ہے تو القرآن کے ذریعہ کتاب کی تعریف تعریف لفظی ہو گی اور المنزل علی الرسول سے تعریف حقیقی کا آغاز ہو گا۔ تعریف لفظی کہتے ہیں کسی غیر معروف لفظ کو لفظ معروف کیساتھ تعبیر کرنا جیسے غضنفر کو لفظ اسد کے ساتھ متعارف کرانا۔ اور صورت غیر حاصلہ کو حاصل کرنے کیلئے جو تعریف کی جاتی ہے اسکو تعریف حقیقی کہتے ہیں۔ دوسرے احتمال کی بنا پر یہ اشکال ہو گا کہ لفظ القرآن "مُعَرَّف" ہے اور "الکتاب" "مُعَرَّف" ہے، اور "مُعَرَّف" پر محمول ہوتا ہے لہذا "القرآن" مصدر کا الکتاب پر حمل کرنا لازم آئیگا حالانکہ مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ القرآن مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے اور مصدر اسم مفعول کے معنی میں بکثرت استعمال بھی ہوتا ہے جیسے کتاب بمعنی مکتوب، شراب بمعنی مشروب اور خلق بمعنی مخلوق استعمال ہوتا ہے۔ پس جب "القرآن" مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے تو الکتاب پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہیں آئے گا، رہی یہ بات کہ قرآن کا اسم مفعول کیا ہے تو اسکی دو صورتیں ہیں لفظ قرآن ہمزہ ہو گا یا غیر ہمزہ ہو گا اگر ہمزہ ہے تو یہ قرأ یقرأ (پڑھنا) کا مصدر ہے اور مقروء اسم مفعول کے معنی میں ہے اور اگر غیر ہمزہ ہے تو قرن یقرن (ملنا) کا مصدر ہے اور مقرون اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ پہلی صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک چونکہ پڑھا جاتا ہے اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے، اور دوسری صورت میں وجہ تسمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک کی آیات چونکہ ایک دوسرے سے مقترن اور ملی ہوئی ہیں اسلئے اسکو قرآن کہا گیا ہے۔ صاحب نور الانوار "فہو جنس لہ الخ" سے فوائد قیود بیان فرما رہے ہیں۔ فوائد قیود کا مطلب یہ ہے کہ "تعریف" جنس اور فصل پر مشتمل ہوتی ہے اور "جنس" "مُعَرَّف" اور غیر "مُعَرَّف" دونوں کو شامل ہوتی ہے، اور "فصل" "مُعَرَّف" سے غیر "مُعَرَّف" کو خارج کر کے "مُعَرَّف" کو غیر "مُعَرَّف" سے ممتاز کر دیتی ہے، پس لفظ "القرآن" "کتاب" "مُعَرَّف" کیلئے جنس ہے کیونکہ لفظ "القرآن" ہر پڑھی جانے والی یا مقرون و متصل چیز کو شامل ہے خواہ وہ کتاب اللہ ہو یا اس کے علاوہ ہو، اور لفظ "المنزل" پہلی فصل ہے جو غیر آسمانی کتابوں سے احتراز کرتی ہے یعنی المنزل کی قید سے غیر آسمانی کتابوں کو خارج کر دیا گیا ہے اور "علی الرسول" کی قید سے قرآن پاک کے علاوہ دوسری آسمانی کتابوں (تورات، زبور وغیرہ) کو خارج کر دیا گیا ہے۔ ملا جیون نے فرمایا ہے کہ المنزل کو "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے تخفیف

کی صورت میں "انزال" (یکبارگی اتارنے) سے ماخوذ ہوگا اور تشدید کی صورت میں "تنزیل" (تدریجاً اتارنے) سے ماخوذ ہوگا۔ "المنزل" (ماخوذ از انزال) پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک کو لوح محفوظ سے آسمان دنیا پر دفعۃً واحدہً اور یکبارگی اتارا گیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ سال بھر میں جس قدر قرآن اترتا رمضان میں تجدید کے طور پر ایک دفعہ پورا اتارا جاتا تھا۔ اور ماخوذ از تنزیل پڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ قرآن پاک مصلحتوں اور ضرورتوں کے مطابق تھوڑا تھوڑا پوری مدت نبوت میں اتارا گیا ہے۔ پس جب نزول قرآن دفعۃً واحدہً بھی ہے اور تدریجاً بھی تو نزول قرآن کو بیان کرنے کیلئے "المنزل" "ز" کی تخفیف اور تشدید دونوں کیساتھ پڑھنا جائز ہے۔

الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ صِفَةٌ ثَانِيَةٌ لِلْقُرْآنِ وَمَعْنَى الْمَكْتُوبِ الْمُثَبَّتُ لِأَنَّ الْمَكْتُوبَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ النَّقُوشُ دُونَ اللَّفْظِ وَالْمَعْنَى وَرَأَيْنَاهُمَا مُتَشَابِهَيْنِ فِي الْمَصَاحِفِ فَالْلَفْظُ مُثَبَّتٌ حَقِيقَةً وَالْمَعْنَى مُثَبَّتٌ تَقْدِيرًا وَاللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجِنْسِ وَلَا يَصُرُّ تَعْمِيمًا لِغَيْرِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْقَيْدَ الْأَخِيرَ يُخْرِجُهُ أَوَّلُ الْعَهْدِ وَالْمَعْمُورُ هُوَ مَصَاحِفُ الْقُرَاءِ السَّبْعَةِ وَهُوَ مُتَعَارَفٌ بَيْنَ النَّاسِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يُعَرَّفَ فَيَقَالُ هُوَ مَا كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ حَتَّى يَلْزَمَ الدَّوْرُ وَيَحْذَرُ بِهَذَا الْقَيْدِ عَمَّا نُسِخَتْ تِلَاوَتُهُ دُونَ حُكْمِهِ كَقَوْلِهِ نَعَمْ الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا سَرَيْنَا فَأَرْجُوهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وَعَنْ قِرَاءَةِ أَبِي وَنَجْوِهِ فَمَا لَمْ يَكْتُبْ فِي الْمَصَاحِفِ السَّبْعَةِ

(ترجمہ) :- مصاحف میں لکھا گیا ہے (یہ) قرآن کی دوسری صفت ہے اور مکتوب کے معنی مُثَبَّت کے ہیں کیونکہ مکتوب درحقیقت نقوش ہیں نہ کہ لفظ اور معنی البتہ لفظ اور معنی دونوں مصاحف میں مُثَبَّت ہیں پس لفظ حقیقۃً مُثَبَّت ہے اور معنی تقدیراً مُثَبَّت ہے اور المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہے اور اسکا غیر قرآن کو شامل ہونا مضر نہیں ہے کیونکہ آخری قید اسکو خارج کر دیتی ہے یا لام عہد کیلئے ہے اور قراء سبعہ کے مصاحف معہود ہیں، عام لوگوں میں یہی مشہور ہے اسکی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں کہ یہ کہا جائے کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا جائے۔ یہاں تک کہ دور لازم آئے اور اس قید سے ان آیات سے احتراز ہوگا جنکی تلاوت منسوخ ہو گئی نہ کہ ان کا حکم جیسے باری تعالیٰ کا قول "الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا سَرَيْنَا فَأَرْجُوهُمَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" اور ابی کی قراءت اور اس جیسی دوسری قراءتوں کے جو مصاحف سبعہ میں نہیں لکھی گئی ہیں۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "المکتوب فی المصاحف" قرآن کی دوسری

صفت ہے۔ ومعنی المکتوب المثبت سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہیکہ ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے جیسا کہ متن کی اگلی عبارت وہو اسم للنظم والمعنی جمیعاً سے ظاہر ہے اور یہ امر مسلم ہے کہ مکتوب نہ لفظ ہوتا ہے اور نہ معنی ہوتا ہے بلکہ ”نقوش“ مکتوب ہوتے ہیں۔ کیونکہ لفظ کا تعلق زبان سے ہوتا ہے اور معنی کا تعلق قلب سے ہوتا ہے اور نقوش معضی تحریر میں آتے ہیں، پس جب ”قرآن“ لفظ اور معنی کا نام ہے اور یہ دونوں مکتوب نہیں ہوتے تو گویا قرآن مکتوب نہیں ہوتا، اور جب قرآن مکتوب نہیں ہوتا تو المکتوب فی المصاحف کو قرآن کی صفت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اسکا جواب یہ ہے کہ لفظ ”المکتوب“ مثبت (ثابت شدہ) کے معنی میں ہے، اب ترجمہ یہ ہوگا کہ قرآن مصاحف میں ثابت شدہ ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ لفظ اور معنی اگرچہ مکتوب نہیں ہوتے لیکن مصاحف میں مثبت ہوتے ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ لفظ حقیقتہً مثبت ہوتا ہے اور معنی تقدیراً مثبت ہوتا ہے، کیونکہ نقوش جو مکتوب ہیں چونکہ بلا واسطہ لفظ پر دلالت کرتے ہیں اور معنی پر لفظ کے واسطہ سے دلالت کرتے ہیں۔ اسلئے ”لفظ“ جو نقوش سے قریب تر ہے حقیقتہً مثبت ہوگا اور ”معنی“ جو نقوش سے بعید ہے تقدیراً مثبت ہوگا۔ ملا جیوں نے فرمایا کہ المصاحف کا الف لام یا تو جنس کیلئے ہے اور یا عہد خارجی کیلئے ہے پہلی صورت میں المصاحف کا لفظ قرآن اور غیر قرآن سب کو شامل ہوگا، اور تعریف دخول غیر سے مانع نہ ہوگی اور دوسری صورت میں دور لازم آئے گا اس طور پر کہ قرآن کی تعریف میں المصاحف کا لفظ مذکور ہے لہذا ”قرآن“ کا قرآن ہونا مصاحف پر موقوف ہوا، اور جب یہ سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو کہا جائے گا ما کتب فیہ القرآن یعنی قرآن جس میں لکھا جائے تو مصحف کی تعریف میں چونکہ قرآن مذکور ہے اسلئے مصحف قرآن پر موقوف ہوگا، پس ”قرآن“ مصحف پر موقوف ہوا اور مصحف قرآن پر موقوف ہوا، اور یہی دور ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”الف لام“ جنسی مراد لینے کی صورت میں المصاحف کا غیر قرآن کو شامل ہونا کچھ مضر نہیں ہے کیونکہ قید اخیر المنقول عنہ نقلاً متواتراً غیر قرآن کو قرآن ہونے سے خارج کر دیتی ہے، اور الف لام عہد خارجی کی صورت میں مصاحف سے قرار سب سے (۱) نافع مدنی (۲) ابن کثیر عبداللہ علی (۳) ابو عمر بصری (۴) ابن عامر دمشقی (۵) عاصم کوئی (۶) حمزہ کوئی (۷) کسائی علی کوئی کے مصاحف مراد ہیں۔ اور قرار سب سے مصاحف لوگوں میں چونکہ مشہور ہیں اسلئے مصحف محتاج تعریف نہ ہوگا اور مصحف جب تعریف کا محتاج نہیں ہے تو دور بھی لازم نہیں آئے گا کیونکہ دور اسی وقت لازم آتا ہے جب ما کتب فیہ القرآن سے مصحف کی تعریف کی جائے گی جیسا کہ گذشتہ سطروں میں ذکر کیا گیا ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے ”المکتوب فی المصاحف“ کی قید کا فائدہ ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اس قید سے وہ ”آیات“ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں جن کی تلاوت تو منسوخ ہو چکی مگر حکم منسوخ نہیں ہوا جیسے الشیخ والشیخۃ الخ کیوں کہ یہ

مصحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ اسی طرح قضاہ رمضان میں حضرت ابی کی قرأت "فعدة من ايام اخر متابعات" میں اور کفارہ یمن میں عبداللہ ابن مسعود رضی کی قرأت "فصيام ثلثة ايام متابعات" میں لفظ "متابعات" چونکہ مصحف میں مکتوب نہیں ہے اسلئے دونوں جگہ لفظ "متابعات" قرآن ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

الْمَنْقُولُ عَنْهُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ صِفَةً ثَالِثَةً لِلْقُرْآنِ أَيْ الْمَنْقُولُ عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَقْلًا مُتَوَاتِرًا بِلَا شُبْهَةٍ فِي نَقْلِهِ وَاحْتِرَازَ بِقَوْلِهِ مُتَوَاتِرًا عَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الْأَحَادِ كَقِرَاءَةِ أَبِي بَكْرٍ فِي قَضَاءِ رَمَضَانَ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ وَعَمَّا نَقَلَ بِطَرِيقِ الشَّهْرَةِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فِي حِلِّ السَّرَقَةِ فَأَقْطَعُوا أَيَّامَهُمَا وَفِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ وَقَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ تَاكِيدٌ عَلَى مَذْهَبِ الْجُمْهُورِ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَكُونُ مُتَوَاتِرًا يَكُونُ بِلَا شُبْهَةٍ وَعِنْدَ الْمُخَصَّافِ هُوَ احْتِرَازٌ عَنِ الْمَشْهُورِ لِأَنَّ الْمَشْهُورَ عِنْدَهُ قِسْمٌ مِنَ الْمُتَوَاتِرِ لَكِنْ مَعَ شُبْهَةٍ وَهَذَا أَكْلٌ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ فِي الْمَصَاحِفِ لِلْجَنَسِ وَأَقْمًا إِذَا كَانَ لِلْعَهْدِ فَتَخْرُجُ الْقِرَاءَةُ الْغَيْرُ الْمُتَوَاتِرَةُ كُلُّهَا بِقَوْلِهِ فِي الْمَصَاحِفِ وَيَكُونُ قَوْلُهُ الْمَنْقُولُ عَنْهُ إِلَى آخِرِهِ بَيَانًا لِلْوَاقِعِ وَقِيلَ قَوْلُهُ بِلَا شُبْهَةٍ احْتِرَازٌ عَنِ التَّسْمِيَةِ لِأَنَّ فِيهَا شُبْهَةً وَلِذَا لَمْ يَكْفُرْ جَا حِدُهَا وَلَمْ يَجُزِ الْإِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ وَلَمْ تَحْرُمِ تِلَاوَتُهَا لِلْجُنُبِ وَالْحَائِضِ وَالنَّفْسَاءِ وَالْأَصَحُّ أَنَّهَا مِنَ الْقُرْآنِ وَأَنَّهَا لَمْ يَكْفُرْ جَا حِدُهَا لَوُجُودِ الشُّبْهَةِ وَإِنَّمَا لَمْ يَجُزِ الْإِكْتِفَاءُ بِهَا فِي الصَّلَاةِ لَعَلَّ كَوْنَهَا آيَةً تَامَةً عِنْدَ الْبَعْضِ وَإِنَّمَا يَجُوزُ التِّلَاوَةُ لِلْجُنُبِ وَأُخْتِيَرِ بِقُصْدِ التَّبَرُّكِ لَا بِقُصْدِ التِّلَاوَةِ -

(مترجمہ) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر کسی شبہ کے تو اترکیساتھ منقول ہے (یہ) قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تو اترکیساتھ منقول ہے (اور) اسکی نقل میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے اور متواتر کی قید سے ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے قضاہ رمضان کے سلسلہ میں حضرت ابی کی قرأت "فعدة من ايام اخر متابعات" ہے اور ان آیات سے احتراز ہے جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حد سرقہ میں ابن مسعود رضی کی قرأت "فاقطعوا ايامها" ہے اور کفارہ یمن میں "فصيام ثلثة ايام متابعات" ہے اور ماتن کا قول "بلا شبهة" مذہب جمہور کی بنا پر تاکید ہے

کیونکہ جو چیز متواتر ہوگی وہ بلاشبہ ہوگی اور خصاف کے نزدیک یہ "قید" مشہور سے احتراز ہے اسلئے کہ خصاف کے نزدیک مشہور، متواتر کی ایک قسم ہے لیکن شبہ کیساتھ۔ اور یہ تمام باتیں اس صورت میں ہیں کہ المصاحف کا الف لام جنس کیلئے ہو اور جب عہد کیلئے ہوگا تو تمام غیر متواتر قراءتیں ماتن کے قول المصاحف کی قید سے خارج ہو جائیں گی۔ اور المنقول عنہ الی آخرہ واقع کا بیان ہوگا۔ اور کہا گیا کہ ماتن کا قول بلاشبہ تسمیہ سے احتراز ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونے میں شبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جاتا ہے۔ اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے اور جنبی شخص اور حیض و نفاس میں مبتلا عورت کیلئے اس کی تلاوت حرام نہیں ہے۔ زیادہ صحیح یہ ہے کہ تسمیہ قرآن سے ہے اور اس کا منکر کافر نہیں ہوتا کیوں کہ شبہ موجود ہے اور نماز میں اس پر اکتفا کرنا اسلئے ناجائز ہے کہ وہ بعض کے نزدیک پوری آیت نہیں ہے اور جنبی، اور حیض و نفاس والی عورت کیلئے تبرک کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے نہ کہ تلاوت کے ارادے سے۔

(تشریح ح) :- "المنقول عنہ الخ" قرآن کی تیسری صفت ہے یعنی "قرآن" ایسا کلام ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کیساتھ نقل کیا گیا ہو اور اس کو نقل کرنے میں کوئی شبہ نہ ہو۔ یہ خیال رہے کہ یہ تعریف ہمارے اعتبار سے ہے ورنہ بعض وہ صحابہ جنہوں نے اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے ان کے حق میں تواتر موجود نہیں ہے۔ متواتر وہ ہے جس کے روایات ہر زمانہ میں اس قدر کثیر ہوں کہ عارۃً ان کا جھوٹ پر اتفاق کرنا محال ہو اور خبر واحدہ ہے جس میں تواتر کے شرائط جمع نہ ہوں اور خبر مشہور وہ ہے جس کیلئے قرن اول کے بعد تواتر حاصل ہوا ہو۔ خبر مشہور کے ساتھ کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے لیکن خبر واحد سے زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔ بہر حال صاحب المنار نے تعریف میں متواتر کی قید لگا کر ان آیات کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا جو بطریق احاد منقول ہیں جیسے فضائے رمضان میں حضرت اُبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرات "فعدة من ايام اخر متابعاً" میں لفظ "متابعات" بطریق احاد منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے اور اس قید کے ذریعہ ان آیات کو نکال دیا جو بطریق شہرت منقول ہیں جیسے حدیث کے سلسلہ میں حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات "فاقطعوا ايمانها" میں لفظ "ايمانها" اور کفارہ یمن میں "فصيام ثلثة ايام متابعات" میں لفظ "متابعات" بطریق شہرت منقول ہونے کی وجہ سے قرآن ہونے سے خارج ہے۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ماتن کا قول بلاشبہ جمہور کے مذہب پر نقل متواتر کی تاکید ہے کیونکہ جو چیز تواتر کے ساتھ منقول ہوتی ہے اس کے منقول ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ حضرت امام خصافؒ نے فرمایا کہ "بلاشبہ" کی قید سے خبر مشہور قرآن ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ امام خصافؒ کے نزدیک خبر مشہور خبر متواتر کی ایک قسم ہے لیکن اس کیساتھ شبہ ہوتا ہے اور خبر متواتر شبہ سے

پاک ہوتی ہے پس بلاشبہ کی قید لگا کر خبر مشہور کو قرآن ہونے سے خارج کر دیا گیا۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ ”نفلاً متواتراً“ کی قید سے غیر متواتر قرائتوں کا اخراج اس صورت میں ہوگا جب کہ ”المصاحف“ کا الف لام جنسی ہو لیکن اگر الف لام عہد خارجی ہو اور مصاحف سے مراد قراء سبعہ کے مصاحف ہوں تو تمام غیر متواتر قرائتیں ”المصاحف“ کی قید سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ غیر متواتر قرائتیں خواہ بطریق احاد منقول ہوں خواہ بطریق شہرت منقول ہوں قراء سبعہ کے مصاحف میں مکتوب نہیں ہیں۔ پس الف لام عہد خارجی کی صورت میں جب تمام غیر متواتر قرائتیں ”المصاحف“ کی قید کے ذریعہ قرآن ہونے سے خارج ہو گئیں تو ماتن کا قول ”المنقول عنہ الخ“ قید احترازی نہ ہوگا بلکہ قید اتفاقی اور واقع کا بیان ہوگا بعض حضرات نے کہا کہ ماتن نے اپنے قول ”بلاشبہ“ کے ذریعہ ”تسمیہ“ کو قرآن ہونے سے خارج کیا ہے کیونکہ تسمیہ کا قرآن میں سے ہونا مشتبہ ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے تسمیہ کے قرآن میں سے ہونیکا انکار کیا تو وہ کافر نہیں ہوتا حالانکہ قرآن کا منکر کافر ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے اور اسی طرح نماز میں صرف تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے حالانکہ ہمارے نزدیک ایک آیت پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ اس سے بھی ثابت ہوا کہ تسمیہ قرآن کا جز نہیں ہے، اور اسی طرح جنبی شخص، حائضہ عورت اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تسمیہ کی تلاوت کرنا جائز ہے حالانکہ ان کے واسطے قرآن کی تلاوت کرنا جائز نہیں ہے، اس سے بھی تسمیہ کا جز و قرآن ہونا باطل ہوتا ہے۔ صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ تسمیہ قرآن کا جز ہے سورتوں کے درمیان فصل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے۔ رہی یہ بات کہ تسمیہ جب قرآن کا جز ہے تو تسمیہ کے قرآن میں سے ہونے کا منکر کفر کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ چونکہ تسمیہ کے قرآن میں سے نہ ہونیکا دعویٰ کرتے ہیں اسلئے ان کے اختلاف کی وجہ سے تسمیہ کا جز قرآن ہونا مشکوک اور مشتبہ ہو گیا اور جس چیز کے قرآن ہونے میں شبہ ہو اس کا منکر کافر نہیں ہوتا۔ لہذا تسمیہ کے جز قرآن ہونے کا منکر بھی کافر نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ جب تسمیہ قرآن میں سے ہے تو نماز میں اس پر اکتفا کرنا کیوں ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تسمیہ بعض حضرات کے نزدیک چونکہ پوری آیت نہیں ہے جیسا کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ اللہ کے رسول نے فاتحہ پڑھی اور بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین کو ایک آیت شمار کیا۔ اسلئے نماز میں فقط تسمیہ پر اکتفا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جواز صلاۃ کیلئے کم از کم ایک پوری آیت کا ہونا ضروری ہے، اور رہا جنبی، حائضہ اور نفاس میں مبتلا عورت کیلئے تلاوت کا جائز ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کیلئے تبرک کے ارادے سے تسمیہ پڑھنا جائز ہے تلاوت کے ارادے سے جائز نہیں ہے۔

(فوائدا) :- چونکہ تسمیہ اور بسملہ کے جز و قرآن ہونے اور نہ ہونے کی بحث آگئی ہے اسلئے خادم اس پر قدرے تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ علامہ تفتازانیؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک میں دو طرح بسم اللہ کا ذکر کیا

گیا ہے۔ ایک سورہ نمل میں ”وانہ من سلیمان وانہ بسم اللہ الرحمن الرحیم“ اور ایک سورتوں کے شروع میں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ نمل والی بسم اللہ قرآن پاک کا جزء ہے۔ اور خود سورہ نمل کا بھی جزء ہے اور اور جو بسم اللہ سورتوں کے شروع میں ہے اسکے باریں اختلاف ہے، امام مالکؒ نے کہا کہ بسم اللہ قرآن ہی کا جزء نہیں ہے چہ جائیکہ فاتحہ کا جزء ہو، اسی وجہ سے امام مالکؒ بسم اللہ کو نماز میں نہ جہراً پڑھنے کی اجازت دیتے ہیں اور نہ سراً۔ احناف و شوافع نے کہا کہ بسم اللہ قرآن کا جزء ہے پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا بسم اللہ سورتوں کا بھی جزء ہے یا نہیں تو احناف اس بات کے قائل ہیں کہ بسم اللہ کسی سورت کا جزء نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کا بھی جزء نہیں ہے اور شوافع اس پر تو متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے مگر اس بات میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ دوسری سورتوں کا پہلی جزء ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ جس طرح سورہ فاتحہ کا جزء ہے اسی طرح دوسری سورتوں کا بھی جزء ہے اور بعض شوافع کہتے ہیں کہ باقی دوسری سورتوں کا جزء نہیں ہے۔ جمیل احمد

وَهُوَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا تَهْيِيدًا لِتَقْسِيمِهِ بَعْدَ بَيَانٍ تَعْرِيفِهِ يَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا لَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلنَّظْمِ فَقَطْ كَمَا يَنْبَغِي عَنْهُ تَعْرِيفُهُ بِالْإِنْزَالِ وَالْكِتَابَةِ وَالنَّقْلِ وَلَا أَنَّهُ اسْمٌ لِلْمَعْنَى فَقَطْ كَمَا يَتَوَهَّمُ مِنْ تَجْوِيزِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِلْقِرَاءَةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى النَّظْمِ الْعَرَبِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَوْصَافَ الْمَذْكُورَةَ جَارِيَةً فِي الْمَعْنَى تَقْدِيرًا وَجَوَازًا الصَّلَاةَ بِالْفَارِسِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ لِعَذْرِ حُكْمِي وَهُوَ أَنَّ حَالَةَ الصَّلَاةِ حَالَةَ الْمُنَاجَاةِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى وَالنَّظْمُ الْعَرَبِيُّ مُعْجَزٌ بِلَيْغٌ فَلَعَلَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَيْهِ أَوْ لَأَنَّهُ إِنْ اشْتَغَلَ بِالْعَرَبِيِّ يَنْتَقِلُ الدَّهْنَ مِنْهُ إِلَى حُسْنِ الْبَلَاغَةِ وَالْبَوَاقَةِ وَيَلْتَمِذُ بِالْأَسْبَاجِ وَالْفَوَاصِلِ وَلَعَرِي خُلُصِ الْحُضُورِ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَكُونُ هَذَا النَّظْمُ حِجَابًا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَى وَكَانَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى مُسْتَغْفِرًا فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ وَالْمُشَاهَدَةِ لَا يَلْتَفِتُ إِلَّا إِلَى الذَّاتِ فَلَا طَعْنَ عَلَيْهِ فِي أَنَّهُ كَيْفَ يُجَوِّزُ الْقِرَاءَةَ بِالْفَارِسِيَّةِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَى الْعَرَبِيِّ الْمُتَزَلِّ وَأَمَّا فِي مَا سِوَى الصَّلَاةِ فَهُوَ يُؤَرِّعِي جَانِبَهَا جَمِيعًا

(ترجمہ) :- اور قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے (یہ) قرآن کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم کی تہید ہے، یعنی قرآن نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے نہ تو فقط نظم کا نام ہے جیسا کہ انزال، کتابت اور نقل کے ذریعہ اس کی تعریف کرنا اس کی خبر دیتا ہے اور نہ صرف معنی کا نام ہے جیسا کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ

کے نظم عربی پر قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینے سے وہم ہو گیا ہے اور یہ اسلئے کہ اوصاف مذکورہ تقدیراً معنی میں بھی جاری ہیں۔ اور فارسی زبان میں قرأت کیساتھ نماز کا جائز ہونا ایک حکمی عذر کی وجہ سے ہے اور وہ عذر یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ کے ساتھ راز و نیاز کی حالت ہے اور عربی عبارت "انتہائی معجز اور بلیغ ہوتی ہے اسلئے ممکن ہے کہ ایک فارسی آدمی اس پر قادر نہ ہو سکے، یا اسلئے کہ اگر نمازی عربی الفاظ کیساتھ مشغول ہو گیا تو اس کا ذہن اس سے عمدہ بلاغت اور براعت کی طرف منتقل ہو جائے گا، اور وہ مسجع اور مقفی عبارتوں کیساتھ لطف اندوز ہونے لگے گا، اور اللہ تعالیٰ کیساتھ اس کا حضور خالص ترہ سکے گا۔ بلکہ یہ عربی عبارت اُس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان جواب بن کر ظاہر ہوگی۔ اور امام اعظمؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ کے سمندر میں غرق تھے۔ اسلئے بجز ذات باری کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے۔ پس ان پر یہ طعن نہیں ہو سکتا کہ وہ عربی زبان جو منزل من اللہ ہے اس پر قدرت رکھنے کے باوجود فارسی زبان میں قرأت قرآن کس طرح جائز قرار دیتے ہیں، اور نماز کے علاوہ دوسری حالتوں میں امام صاحب نظم اور معنی دولا کی رعایت کرتے ہیں۔

(تشبیہ ۴) :- بلاغت، کلام فصیح کا مقتضی حال کے مطابق ہونا۔ فصاحت، فصیلت، مسجع۔ انسان کے کلام مشور میں وہ لفظ ہے جو جملہ کے آخر میں واقع ہو، پھر اسی کے مناسب دوسرے جملہ کے آخر میں بھی وہی لفظ واقع ہو جیسے منار کی ابتدائی عبارت الحمد للہ سے لیکر القویم تک تین جملے ہیں اور ہر جملہ کے آخر میں میم ہے پس ہر جملہ کے آخر میں میم لاکر مسجع کی رعایت کی گئی ہے۔ اور اگر اس طرح کی صورت قرآن پاک میں واقع ہو تو اس کو فاصلہ کہتے ہیں جس کی جمع فواصل آتی ہے جیسے سورہ وضحیٰ میں ہر جملہ الف مقصورہ پر ختم کیا گیا ہے اور اگر یہ صورت کلام منظوم میں واقع ہو تو وہ قافیہ ہے جیسے حق کا پوری کی غزل کے چند اشعار ہیں جن میں سے ہر شعر نہیں ہے۔ "پر ختم ہے۔

برباد کی پیہم کا سبب یاد نہیں ہے	یہ بات کبھی یاد تھی اب یاد نہیں ہے
اُس پہلی نظر پہلی ملاقات کا عالم	کچھ کچھ تو مجھے یاد ہے سب یاد نہیں ہے
نظر میں رُخ جاناں سے ہٹائے نہیں ملتیں	دیوانہ ہوں دیوانہ ادب یاد نہیں ہے
کیا پوچھتے ہو دوستو! روراد محبت	بس لٹ گیا لٹنے کا سبب یاد نہیں ہے

صاحب منار آگے چل کر چونکہ "قرآن" کی تقسیم بیان فرمائیں گے اسلئے تمہید کے طور پر یہ بیان فرما رہے ہیں کہ "قرآن" کس چیز کا نام ہے، سو اس بارے میں تین قول مذکور ہیں (۱) قرآن فقط نظم (لفظ) کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، ماقبل اور شارح دونوں کے نزدیک یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابق میں قرآن کی تعریف کے

موقع پر قرآن کی تین صفتیں ذکر کی گئی ہیں (۱) المنزل علی الرسول (۲) المکتوب فی المصاحف (۳) المنقول عنہ نقلًا متواترًا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ نظم اور لفظ تو متصف ہوتا ہے مگر معنی متصف نہیں ہوتا پس اس سے ثابت ہوا کہ قرآن الفاظ کا نام ہے اور قرآن ہونے میں معنی کو کوئی دخل نہیں ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”انا انزلناہ قرآنًا عربیًا“ ترجمہ۔ ہم نے اس کو اتارا ہے قرآن عربی زبان کا یعنی عربی زبان جو تمام زبانوں میں زیادہ فصیح، وسیع اور منضبط و پر شوکت زبان ہے نزول قرآن کیلئے منتخب کی گئی۔ اور عربیت اور غیر عربیت کا تعلق الفاظ کیساتھ ہوتا ہے نہ کہ معنی کیساتھ کیونکہ معنی قدرے مشترک تمام زبانوں میں یکساں طور پر پائے جاتے ہیں پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ قرآن صرف الفاظ کا نام ہے اور معنی کو قرآن ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے عربی عبارت پڑھنے کی قدرت کے باوجود نماز میں فارسی زبان میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ فارسی زبان میں قرأت قرآن سے قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں لیکن الفاظ موجود نہیں ہو سکتے پس ثابت ہوا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ الفاظ کا نام نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وانہ لفظی ذہیر الاولین“ اور یہ قرآن پہلی کتابوں میں موجود ہے، اور پہلی تمام کتب سماوی چونکہ غیر عربی میں تھیں اسلئے قرآن پاک کا پہلی کتابوں میں موجود ہونا معنی کے اعتبار سے ہو سکتا ہے نہ کہ الفاظ کے اعتبار سے، اس آیت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ ”قرآن“ معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا۔

تیسرے قول کی دلیل سابقہ دونوں اقوال کی دلیلیں ہیں کیونکہ قول اول کے دلائل سے ”نظم کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا اور قول ثانی کے دلائل سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہو گیا پس دونوں سے نظم اور معنی کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ قول اول کے قائلین کا یہ کہنا کہ انزال، کتابت اور نقل کیساتھ صرف الفاظ متصف ہوتے ہیں معنی متصف نہیں ہوتے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ انزال وغیرہ مذکورہ اوصاف جس طرح الفاظ میں جاری اور ساری ہیں اسی طرح الفاظ کے واسطے سے معنی میں بھی جاری اور ساری ہیں یعنی الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل، مکتوب اور منقول ہیں پس جب الفاظ کے واسطے سے معنی بھی منزل مکتوب اور منقول ہیں تو قرآن کی تعریف لفظ اور معنی کے مجموعہ پر صادق آئے گی نہ کہ صرف لفظ پر اور جب قرآن کی تعریف نظم اور معنی کے مجموعہ پر صادق آتی ہے تو دونوں کے مجموعہ کا نام ”قرآن“ ہو گا۔ اور قول ثانی کے قائلین کا یہ کہنا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے عربی عبارت کیساتھ قرآن پڑھنے کی قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کو جائز قرار دینا اس بات کی علامت ہے کہ قرآن معنی کا نام ہے نہ کہ الفاظ کا تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے عربی پر قدرت کے باوجود فارسی زبان میں نماز میں قرأت کرنے کی اجازت دینا ایک مصلحت کے پیش نظر ہے۔ مصلحت یہ ہے کہ نماز کی حالت اللہ تعالیٰ سے راز و نیاز

کی باتیں کرنے کی حالت ہے اور عربی عبارت حیرت انگیز، نہایت معنی خیز اور انسان کو عاجز کر دینے والی ہوتی ہے اسلئے بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی ایسی حالت میں ایسی بھرپور عبارت زبان پر نہ لاسکے تو اس کو فارسی زبان میں قرأت کر نیکی اجازت دی گئی۔ یا اس وجہ سے جائز کہا گیا کہ اگر نمازی نماز میں عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن اس سے عربی الفاظ کی بلاغت و فصاحت اور انتہاء درجہ کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے گا اور مسجع اور مقفی عبارتوں اور فقروں سے لطف اندوز ہونے لگے گا اور اس طرح اس کا حضور قلب اللہ تعالیٰ کیساتھ خالص اور بے لوث نہ رہ سکے گا، بلکہ یہ عربی الفاظ اس نمازی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان ایک حجاب اور پردہ بن کر ظاہر ہوں گے۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ چونکہ توحید اور مشاہدہ حق کے دریا میں غرق تھے اسلئے وہ بجز ذات باری تعالیٰ کے اور کسی طرف التفات نہیں فرماتے تھے پس اس خدا رسیدہ بندے کے مذکورہ مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے فارسی میں قرأت کی اجازت دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں حضرت امام صاحبؒ بھی لفظ اور معنی دونوں کی رعایت کرتے ہیں چنانچہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کرنا اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو چھونا جائز ہے۔ اگر حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک فقط معنی کا نام قرآن ہوتا تو امام اعظمؒ جنبی اور حائضہ کیلئے فارسی زبان میں قرأت قرآن کی اجازت نہ دیتے اور فارسی زبان میں مترجم قرآن کو ان لوگوں کیلئے چھونا جائز قرار نہ دیتے۔ درمختار میں ہے کہ حضرت امام صاحبؒ صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع فرما کر عربی پر قدرت رکھتے ہوئے نماز میں فارسی زبان میں قرأت قرآن کے عدم جواز کے قائل ہو گئے تھے پس اگر حضرت امام صاحبؒ کے قول مرجوع الیہ کو سامنے رکھا جائے تو اس سے اس بات کو ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے۔ مذکورہ دونوں آیتوں ”انا انزلناہ قرآناً عربیاً“ اور ”وانہ لفظی زبر الاولین“ کا جواب یہ ہے کہ قرآن تو درحقیقت نظم اور معنی کے مجموعہ کا نام ہے مگر پہلی آیت میں نظم مراد لینا اور دوسری آیت میں معنی مراد لینا مجاز ہے، اور کسی چیز پر حقیقت سے استدلال کیا جاتا ہے نہ کہ مجاز سے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ”انا انزلناہ قرآناً عربیاً“ سے نظم کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے اور ”وانہ لفظی زبر الاولین“ سے معنی کا قرآن ہونا ثابت ہوتا ہے، پس دونوں آیتوں سے نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا قرآن ہونا ثابت ہو جائے گا۔

وَإِنَّمَا أُطْلِقَ النَّظْمُ مَكَانَ اللَّفْظِ بِرِغَايَةٍ لِلْأَدَبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي اللُّغَةِ جَمْعُ اللَّوْزِ فِي السَّلَكِ وَاللَّفْظُ هُوَ الرَّحْمِيُّ وَإِنْ كَانَ النَّظْمُ يُطْلَقُ فِي الْعُرْفِ عَلَى الشَّعْرِ أَيْضًا وَيَبْغَى أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ النَّظْمَ إِشَارَةٌ إِلَى الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ وَالْمَعْنَى إِلَى الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ وَلَكِنْ

المَعْنَى الَّذِي هُوَ تَوْجِيهَةُ النَّظْمِ حَادِثٌ كَالنَّظْمِ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ قِصَّةِ يُوسُفَ وَ
 إِخْوَتِهِ وَعَنْ فِرْعَوْنَ وَغَرِقِهِ مَثَلًا وَكُلُّ ذَلِكَ حَادِثٌ ثُمَّ هُوَ ذَالٌ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى
 وَنَهْيِهِ وَحُكْمِهِ وَخَبَرِهِ وَهُوَ قَدْ يُعْرَبُ لِأَرْبَابٍ عِنْدَنَا فَتَنَبَّهْ.

(ترجمہ) :- اور مانتے نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کی جگہ نظم کا استعمال کیا ہے کیونکہ نظم
 لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے اور "لفظ" کے معنی پھینکنے کے ہیں، اگرچہ نظم عرف میں
 شعور پر بھی بولا جاتا ہے اور یہ جان لینا مناسب ہے کہ نظم سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی
 طرف اشارہ ہے لیکن وہ معنی جو نظم کا ترجمہ ہیں نظم کی طرح حادث ہیں کیونکہ وہ یوسف اور برادران یوسف
 اور فرعون اور اسکے غرق کے قصوں کا نام ہیں اور یہ سب حادث ہیں، پھر نظم قرآنی اللہ تعالیٰ کے امر و نہی
 اور اس کے حکم اور خبر پر دلالت کرنے والا ہے اور یہ ہمارے نزدیک بلاشبہ قدیم ہیں خوب سمجھ لو۔
 (تشریح) :- "وانما اطلق النظم الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ لفظ اور نظم دونوں
 ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں مگر لفظ بہ نسبت نظم کے زیادہ مشہور ہے اور عبارت میں مشہور لفظ کا
 استعمال فصیح ہوتا ہے لہذا مانتے "کو بجائے لفظ نظم کے لفظ لفظ استعمال کرنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ
 ہے کہ "نظم" لغت میں لڑی میں موتی پرونے کے معنی میں آتا ہے جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے
 ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ پس مانتے نے ادب کا لحاظ کر کے لفظ کی بجائے نظم استعمال کیا ہے۔ اور اشعار میں بھی
 چونکہ لڑی میں موتی پرونے کی طرح کلمات اور الفاظ کو باقاعدگی کیساتھ ترتیب دیا جاتا ہے اس لئے عرف میں
 نظم کا استعمال اشعار پر ہونے لگا اگرچہ یہ بُرے معنی کی طرف غمازی کرتا ہے کیونکہ شعراء کے بارے میں باری
 تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ" ترجمہ :- اور شاعروں کی بات پر وہی چلیں گے
 جو بے راہ رہیں۔ اس آیت میں باری عز اسمہ نے شعراء کی مذمت فرمائی ہے، اور شعراء کی مذمت ان
 کی شعر گوئی کی وجہ سے ہے، پس جب شعراء مذموم ہیں تو ان کے اشعار بدرجہ اولیٰ مذموم ہوں گے۔
 صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن کی عبارت میں "نظم" سے کلام لفظی کی طرف اور معنی سے کلام نفسی کی
 طرف اشارہ ہے۔ کلام نفسی سے مراد وہ صفت قدیمہ ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم ہے، اور
 سکوت اور گونگے پن کے منافی ہے، اس پر کلام لفظی دلالت عقلیہ کے طور پر دلالت کرتا ہے۔ یہ خیال
 رہے کہ لفظ معنی دو معنی پر بولا جاتا ہے (۱) کلام نفسی (۲) نظم کا ترجمہ۔ یعنی کلام نفسی کو بھی معنی کیساتھ
 تعبیر کیا جاتا ہے اور نظم کے ترجمہ پر بھی معنی کا اطلاق ہوتا ہے لیکن وہ معنی جس سے کلام نفسی کی طرف اشارہ
 ہوتا ہے ہمارے نزدیک قدیم ہے کیونکہ کلام نفسی اللہ کی صفت ہے اور ہمارے نزدیک تمام صفات
 باری قدیم ہیں۔ اگرچہ بعض گمراہ فرقے صفات باری کے حادث ہونے کے قائل ہیں۔ اور وہ معنی جو نظم کا

ترجمہ میں وہ اسی طرح حادث ہیں جس طرح نظم اور کلام لفظی حادث ہے کیونکہ ترجمہ نظم مثلاً یوسف، برادران یوسف، فرعون اور اسکے غرق کے قصوں اور ان جیسے بہت سے دوسرے قصوں پر مشتمل مضامین ہیں اور یہ تمام حادث ہیں پس معلوم ہوا کہ نظم کا ترجمہ بھی نظم کی طرح حادث ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ نظم قرآنی اللہ کے امر، نہی، حکم، خبر پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب امور ہمارے نزدیک قدیم ہیں یعنی نظم قرآنی اللہ کے جس امر، نہی وغیرہ کی نشاندہی کرتا ہے وہ امر، نہی وغیرہ قدیم ہیں جس طرح اللہ کی ذات قدیم ہے۔

وَأَنَّمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ بِمَعْرِفَةِ أَقْسَامِهَا شُرُودٌ فِي تَقْسِيمَاتِهَا إِنَّمَا تَعْرِفُ أَحْكَامَ الشَّرْعِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ بِمَعْرِفَةِ تَقْسِيمَاتِ النَّظْمِ وَالْمَعْنَى فَاَلْأَقْسَامُ بِمَعْنَى التَّقْسِيمَاتِ لِأَنَّ هُمَا تَقْسِيمَاتٌ مُتَعَلِّقَةٌ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ أَقْسَامٌ لَا أَنَّ الْكُلَّ أَقْسَامٌ مُتَبَايِنَةٌ بِنَفْسِهَا بَلْ تَجْتَمِعُ أَقْسَامُ تَقْسِيمٍ مَعَ أَقْسَامِ تَقْسِيمٍ آخَرَ وَأَنَّمَا قَالَ أَقْسَامُهُمَا وَلَعَلَّ يَقْلُ أَقْسَامُهُ تَنْبِيْهُا عَلَى أَنَّ مَنشَأَ التَّقْسِيمِ هُوَ النَّظْمُ وَالْمَعْنَى جَمِيعًا فَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ التَّقْسِيمَاتِ الثَّلَاثَةَ الْأُولَى لِلنَّظْمِ وَالرَّابِعُ لِلْمَعْنَى وَبَعْضُهُمْ عَلَى أَنَّ الدَّلَالَاتِ وَالْإِقْتِضَاءَ لِلْمَعْنَى وَالْبُاقِي لِلنَّظْمِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ فِي كُلِّ قِسْمٍ يُرَاعَى النَّظْمُ مَعَ دَلَالَتِهِ عَلَى الْمَعْنَى۔

(ترجمہ) :- نظم اور معنی کے اقسام کی معرفت سے احکام شرع کی معرفت ہوتی ہے یہاں سے نظم وال علی المعنی کی تقسیمات شروع ہو رہی ہیں یعنی حلال و حرام احکام شرع کی معرفت نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت سے ہوتی ہے پس "اقسام" تقسیمات کے معنی میں ہیں۔ کیوں کہ یہاں چند تقسیمات ہیں، اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ ایسا نہیں کہ ساری قسمیں متباہن بننا تھا ہوں بلکہ ایک تقسیم کی قسمیں دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں۔ اور مصنف نے اقسام کہا اور اقسام نہیں کہا تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ تقسیم کا منشاء نظم اور معنی کا مجموعہ ہے۔ چنانچہ بعض حضرات اس پر قائل ہیں کہ پہلی تین تقسیمیں نظم کی ہیں اور چوتھی تقسیم معنی کی ہے اور بعض اس پر قائل ہیں کہ دلالت اور اقتضاء معنی کی قسمیں ہیں اور باقی نظم کی اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

(تشریح) :- مصنف نے نظم اور معنی یعنی قرآن کی چار تقسیمات بیان کی ہیں چنانچہ پہلی تقسیم کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤل۔ دوسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ چار ان کے مقابلات ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) مجمل (۴) متشابہ۔ تیسری تقسیم

کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔ چوتھی تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال بآثار النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ کل مل کر بیس اقسام ہوئے لیکن یہ تمام اقسام باہم متباہن اور متخالف نہیں ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کیساتھ جمع ہو سکتے ہیں مثلاً خاص حقیقت کیساتھ جمع ہو سکتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک تقسیم کے اعتبار سے اسم کی دو قسمیں ہیں (۱) معرب (۲) منی۔ اور دوسری تقسیم کے اعتبار سے بھی دو قسمیں ہیں (۱) معرفہ (۲) نکرہ۔ تو معرب معرفہ اور نکرہ کیساتھ جمع ہو سکتا ہے۔ پس متن میں اقسام سے مراد تقسیمات ہیں اور عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حلال و حرام وغیرہ وہ احکام جو قرآن سے ثابت ہیں ان کی معرفت چونکہ نظم اور معنی کی تقسیمات کی معرفت پر موقوف ہے اسلئے سب سے پہلے ان تقسیمات کی تعریف ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف پہلے مذکورہ تقسیمات کی تعریف ذکر کریں گے پھر احکام شرعیہ بیان فرمائیں گے۔ رہا یہ سوال کہ مصنف نے ”اقسامہما“ تشبیہ کی ضمیر کیساتھ کیوں ذکر فرمایا ہے واحد کی ضمیر کے ساتھ ”اقسامہ“ کیوں ذکر نہیں کیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اقسامہما اسلئے ذکر کیا ہے تاکہ اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ”مقسم“ نظم اور معنی دونوں کا مجموعہ ہے نہ فقط نظم مقسم ہے اور نہ فقط معنی۔ چنانچہ بعض علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ اول کی تین تقسیمات کا مقسم فقط نظم ہے اور چوتھی تقسیم کا مقسم فقط معنی ہے اور بعض حضرات اس کے قائل ہیں کہ بیس اقسام میں سے فقط دو قسمیں یعنی دلالة النص اور اقتضاء النص معنی کی ہیں اور باقی تمام نظم کی۔ لیکن بقول شارح ہر قسم میں نظم اس طرح ملحوظ ہے کہ وہ معنی پر بھی دلالت کرے۔

وَذَلِكَ أَرْبَعَةٌ أَيْ الْمَذْكُورُ فِيهَا قَبْلُ وَهُوَ التَّقْسِيمَاتُ أَرْبَعَةٌ تَقْسِيمَاتٍ وَتَحْتَ كُلِّ تَقْسِيمٍ مِنْهَا أَقْسَامٌ عَدِيدَةٌ كَمَا سَيَأْتِي وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِيهِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَنِ الْمَعْنَى وَهُوَ التَّقْسِيمُ الرَّابِعُ أَوْ عَنِ اللَّفْظِ فَمَا يَحْسِبُ اسْتِعْمَالَهُ وَهُوَ التَّقْسِيمُ الثَّلَاثُ أَوْ يَحْسِبُ دَلَالَتَهُ فَإِنْ أُعْتَبِرَ فِيهَا الظُّهُورُ وَالْخَفَاءُ فَهُوَ الثَّانِي وَالْأَوَّلُ۔

(ترجمہ) :- اور وہ چار ہیں یعنی سابق میں مذکور تقسیمات، چار تقسیمات ہیں اور ان میں سے ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں جیسا کہ آئندہ آجائے گا، اور یہ اسلئے کہ کتاب میں بحث یا تو معنی سے ہوگی اور وہ چوتھی تقسیم ہے یا لفظ سے پھر لفظی بحث لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی اور یہ تیسری تقسیم ہے یا اس کی دلالت کے لحاظ سے پھر اگر اس میں ظہور اور خفاء کا اعتبار ہوگا تو وہ دوسری تقسیم ہے ورنہ تو وہ پہلی تقسیم ہے۔

(تشریح) :- المذكور فیما قبل عبارت سے شارح نے ایک سوال کا جواب دیا ہے، سوال یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ لفظ الاقسام ہے اور اقسام جمع ہونے کی وجہ سے واحد مؤنث کے حکم میں ہے اور واحد مؤنث کی طرف اشارہ کرنے کیلئے تلمک آتا ہے نہ کہ تلمک۔ لہذا ماتن کو تلمک اربعۃ کہنا چاہیے تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ذالک کا مشار الیہ لفظ "المذكور فیما قبل" ہے، اور یہ مفرد مذکر ہے اور مفرد مذکر کیلئے ذالک آتا ہے نہ کہ تلمک اسلئے یہاں ذالک بیان کیا گیا۔ اربعۃ تقسیمات عبارت نکال کر یہ ظاہر کرنا ہے کہ ذالک اربعۃ میں اربعۃ کی تین مضاف الیہ کے عوض ہے۔ بہر حال سابق میں جن تقسیمات کا ذکر کیا گیا ہے وہ چار تقسیمات ہیں اور ہر تقسیم کے تحت کئی کئی قسمیں ہیں۔ اور چاروں تقسیمات کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ کتاب اللہ میں بحث صرف معنی سے ہوگی یا صرف لفظ سے اگر اول ہے تو یہ تقسیم رابع ہے اور اگر ثانی ہے تو لفظی بحث، لفظ کے استعمال کے لحاظ سے ہوگی یا اس کی دلالت علی المعنی کے لحاظ سے، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثالث ہے اور اگر ثانی ہے تو اس میں ظہور و خفاء کا اعتبار ہوگا یا ظہور و خفاء کا اعتبار نہ ہوگا، اگر اول ہے تو یہ تقسیم ثانی ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ تقسیم اول ہے۔

الْأَوَّلُ فِي وَجْهِهِ النَّظْمِ صِيغَةً وَلُغَةً يَعْنِي أَنَّ التَّقْسِيمَ الْأَوَّلَ فِي طَرِيقِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الصِّيغَةُ وَاللُّغَةُ وَالطَّرِيقُ هِيَ الْأَنْوَاعُ وَالْأَصْنَافُ وَالصِّيغَةُ هِيَ النِّهْيَةُ وَاللُّغَةُ وَإِنْ كَانَ يَشْمَلُ الْمَادَّةَ وَالنِّهْيَةَ كَيْفَمَا لَكِنْ أُرِيدَ بِهِيَ مَاهُ الْمَادَّةُ بِالنِّهْيَةِ فَهِيَ الْمَادَّةُ مِنْ حَيْثُ الْمُجْمُوعُ كِنَايَةً عَنِ الْوَضْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ الْأَوَّلُ فِي أَنْوَاعِ النَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ أَيْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ وَضْعَ لِمَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ اسْتِعْمَالِهِ وَظُهُورِهِ وَ إِنَّمَا قَدْ أَمَّا الصِّيغَةَ عَلَى اللُّغَةِ لِأَنَّ لِلْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ زِيَادَةً تَعَلَّقَتْ بِالصِّيغَةِ فِي الْأَعْلَبِ وَهِيَ أَسْرَجَةُ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْمُؤَوَّلِ لِأَنَّ اللَّفْظَ أَمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ أَوْ أَكْثَرٍ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَإِمَّا أَنْ يَدُلَّ عَلَى الْإِفْرَادِ عَنِ الْإِفْرَادِ فَهُوَ الْخَاصُّ أَوْ أَنْ يَدُلَّ مَعَ الْإِسْتِثْنَاءِ بَيْنَ الْإِفْرَادِ فَهُوَ الْعَامُّ وَإِنْ كَانَ الشَّانِي فَإِمَّا أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّأْوِيلِ فَهُوَ الْمُؤَوَّلُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُشْتَرَكُ نَالِ الْمُؤَوَّلِ فِي الْحَقِيقَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْمُشْتَرَكِ الَّذِي دَلَّ صِيغَةً وَلُغَةً وَإِنْ كَانَ مَفْعُولٌ فَعَلِ التَّأْوِيلِ الَّذِي مِنْ شَأْنِ الْمُجْتَهِدِ -

(ترجمہ) :- تقسیم اول صیغہ اور لغت کے لحاظ سے نظم کی قسموں کا بیان یعنی پہلی تقسیم صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے۔ طریق کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں اور صیغہ ہیئت

کا نام ہے اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں مقابلہ کی وجہ سے مادہ مراد ہے پس صیغہ اور لغت دونوں مجموعی طور پر وضع سے کنایہ ہیں۔ گویا مصنف نے کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے لحاظ سے نظم کے اقسام میں ہے یعنی اس لحاظ سے کہ نظم ایک یا ایک سے زیادہ معنوں کیلئے وضع کیا گیا ہو قطع نظر اس کے استعمال اور ظہور معنی کے۔ اور لغت پر صیغہ کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ”بالعموم“ عام اور خاص ہونیکا تعلق زیادہ تر صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ چار میں خاص، عام، مشترک اور مؤول۔ اسلئے کہ لفظ ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ پر پس اگر اول ہے تو وہ منفرد معنی پر (بلا شرکت غیر) دلالت کرے گا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کرے گا اگر اول ہے تو یہ خاص ہے اور اگر ثانی ہے تو یہ عام ہے اور اگر لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو اس کے معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہو گیا یا نہیں اگر اول ہے تو وہ مؤول کہلائے گا اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔ پس مؤول حقیقت میں اس مشترک کی قسموں میں سے ہے جو صیغہ اور لغت دونوں لحاظ سے دلالت کرتا ہے اگرچہ مؤول اس فعل تاویل کا مفعول ہے جو مجتہد کی شان سے ہے۔

(تشریح)۔ متن میں وجوہ کے معنی انواع اور اقسام کے ہیں۔ صیغہ لفظ کی وہ خاص شکل ہے جو حروف حرکات اور سکونات کی ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ صیغہ وہ خاص شکل ہے جو لفظ کو تصرف کے اعتبار سے حاصل ہوتی ہے، اور لغت اگرچہ مادہ اور ہیئت دونوں کو شامل ہے لیکن یہاں صرف مادہ مراد ہے کیوں کہ لغت کا لفظ اس جگہ صیغہ کے مقابلہ میں واقع ہے اور صیغہ سے ہیئت مراد ہے تو اس کے مقابلہ میں لغت سے مادہ مراد ہوگا، اور ہیئت اور مادہ دونوں سے کنایہ وضع مراد ہے تو گویا متن نے یوں کہا کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے نظم کی قسموں کے بیان میں ہے یعنی استعمال اور ظہور معنی سے قطع نظر نظم ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہوگا یا ایک سے زیادہ کیلئے وضع کیا گیا ہوگا۔ ”وانما قدم الصیغۃ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ صیغہ سے ہیئت اور لغت سے مادہ مراد ہے اور مادہ طبعاً ہیئت سے مقدم ہوتا ہے لہذا ذکر میں بھی مادہ یعنی لغت کو مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ وضع طبع کے موافق ہو جائے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں خاص اور عام کے بیان کو مقدم کرنا مقصود ہے اور عموم و خصوص کا زیادہ تعلق بالعموم صیغہ سے ہوتا ہے نہ کہ مادہ سے جیسے ”رجل“ میں خصوص اور ”رجال“ میں عموم صیغہ سے حاصل ہوا ہے نہ کہ مادہ سے کیوں کہ مادہ ”رجل“ دو نونوں میں یکساں ہے۔ پس چونکہ یہاں خاص و عام کے بیان کی تقدیم مقصود ہے اور خصوص و عموم صیغہ سے متعلق ہوتا ہے نہ کہ لغت سے اس لئے متن میں صیغہ کو مقدم کیا گیا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں ہیں (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) مؤول ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ ”لفظ“ وضع کے اعتبار سے ایک معنی پر دلالت کرے گا یا ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرے گا اگر اول ہے تو ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرے گا یا شرکت غیر کیساتھ دلالت کرے گا

اگر ایک معنی پر بلا شرکت غیر دلالت کرتا ہے تو وہ خاص ہے اور اگر شرکت غیر کیساتھ دلالت کرتا ہے تو وہ عام ہے اور اگر ثانی بے معنی لفظ ایک سے زیادہ معنی پر دلالت کرتا ہے تو اسکی بھی دو صورتیں ہیں۔ اُن معانی میں سے کوئی ایک معنی تاویل کے ذریعہ رائج ہوگا یا نہیں اگر اول ہے تو اس کو مؤول کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اس کو مشترک کہتے ہیں۔

”فالمؤول فی الحقیقتہ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ”مؤول“ فعل تاویل کا مفعول ہے اور تاویل کرنا مجتہد کا کام ہے تو مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اس طور پر کہ مشترک جو وضع کے اعتبار سے کثیر معنی پر دلالت کرتا ہے اگر اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دے دی گئی تو مؤول ہے پس ”مؤول“ مشترک کی قسم ہے اور ”مشترک“ وضع کے اعتبار سے نظم کی قسم ہے اور کسی شئی کی قسم کی قسم چونکہ اس شئی کی قسم ہوتی ہے اسلئے مؤول، بواسطہ مشترک باعتبار وضع کے نظم کی قسم ہوگا۔ اور اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب مؤول نظم کے اقسام میں سے ہے اور مشترک بھی نظم کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ہونا چاہیے کیوں کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل کا ہونا ضروری ہے حالانکہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب مؤول حقیقت میں مشترک کی قسم ہے تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ضروری نہ ہوگا کیونکہ قسم اور قسم کے درمیان تقابل نہیں ہوتا، اور اگر مؤول کو مشترک کی قسم قرار دیا جائے تو جواب یہ ہوگا کہ مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل اور تباین موجود ہے اس طور پر کہ ”مؤول“ قید ترجیح کیساتھ مقید ہوتا ہے اور مشترک عدم ترجیح کی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے پس جب مؤول میں ترجیح ہوتی ہے اور مشترک میں عدم ترجیح ”تو مؤول اور مشترک کے درمیان تقابل ظاہر ہے۔

وَالثَّانِي فِي وَجُوهِ الْبَيَانِ بِذَلِكَ النَّظْمِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّانِي فِي طُرُقِ ظُهُورِ الْمَعْنَى وَخَفَائِهِ بِذَلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ فِي التَّقْسِيمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِ أَيْ كَيْفَ يَظْهَرُ الْمَعْنَى مِنَ النَّظْمِ مَسْوُوقًا أَوْ غَيْرَ مَسْوُوقٍ مُخْتَلًا لِلتَّأْوِيلِ أَوْ لَا وَكَيْفَ يَخْفَى الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ خَفَاءً سَهْلًا أَوْ كَامِلًا وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا الظَّاهِرُ وَالنَّصُّ وَالْمُفَسِّرُ وَالْمُحْكَمُ لِأَنَّ مَنْ ظَهَرَ مَعْنَاهُ فَإِمَّا أَنْ يَحْتَمِلَ التَّأْوِيلَ أَوْ لَا فَإِنْ احْتَمَلَ فَإِنْ كَانَ ظُهُورُ مَعْنَاهُ بِمَجَرَّدِ الصَّبْغَةِ فَهُوَ الظَّاهِرُ وَإِلَّا فَهُوَ النَّصُّ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمِلْ فَإِنْ قِيلَ النَّسْخُ فَهُوَ الْمُفَسِّرُ وَإِلَّا فَهُوَ الْمُحْكَمُ فَهَذِهِ الْأَقْسَامُ كُلُّهَا بَعْضُهَا أَوَّلِي مِنْ بَعْضٍ فَيُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى وَلَا تَبَايُنَ بَيْنَهُمَا وَإِنَّمَا التَّبَايُنُ بِحَسَبِ الْإِعْتِبَارِ بِخِلَافِ الْخَاصِّ مَعَ الْعَامِ

والمشترک فانها متقابلۃ بنفسها فلها التعید کما المقابیل فی التقسیم الاول و ذکر فی
الثانی فقط فقال ولها هذه الأربعة أربعة تقابلها أي لهذه الأقسام الأربعة بعبارة الظهور
أقسام أربعة أخرى تقابلها في الخفاء فكما أن في الأول بعضها أولى من بعض في الظهور
كذلك في المقابيل بعضها أولى من بعض في الخفاء فيوجد الأدي في الأعلى وهي الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه لأننا إن خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه يعارض
غير الصيغة فهو الخفي أو لنفس الصيغة فإن أمكن إدراكه بالتأمل فهو المشكل
وإن لم يمكن فإن كان البيان مرجوًا من جانب المتكلم فهو المجمل وإلا فهو المتشابه
وهذا التقسيم وكذا التقسيم الرابع يتعلّق بالكلام كما أن التقسيم الأول والثالث
يتعلّق بالكلمة كما هو الظاهر.

(ترجمہ) :- دوسری تقسیم اسی نظم کی بیان کے اقسام میں یعنی دوسری تقسیم اسی نظم کی جو پہلی تقسیم
یعنی خاص و عام میں مذکور ہے ظہور معنی اور خفاء معنی کے اقسام میں ہے یعنی ”معنی“ نظم سے حالت سیاق
میں یا غیر سیاق میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں تاویل کا احتمال رکھتے ہوئے یا تاویل کا احتمال نہ رکھتے ہوئے اور
”معنی“ نظم سے کس طرح پوشیدہ ہوگا تھوڑا سا۔ یا پورے طور پر۔ اور یہ بھی چار ہیں۔ ظاہر نص، مفسر، محکم،
کیونکہ اگر نظم کے معنی ظاہر ہوں تو وہ تاویل کا احتمال رکھیں گے یا نہیں پس اگر تاویل کا احتمال رکھیں تو اس کی
دو صورتیں ہیں) چنانچہ اگر نظم کے معنی کا ظہور محض صیغہ سے ہو تو وہ ظاہر ہے ورنہ تو وہ نص ہے اور اگر تاویل
کا احتمال نہ رکھیں (تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں) پس اگر ”نظم“ نسخ کو قبول کرتا ہے تو وہ مفسر ہے ورنہ تو وہ
محکم ہے۔ یہ تمام قسمیں بعض بعض سے اولیٰ ہیں۔ لہذا ادنیٰ قسم اعلیٰ قسم میں پائی جائے گی اور ان چار قسموں میں باہمی
تباین نہ ہوگا۔ صرف اعتباری تباین ہوگا۔ برخلاف خاص کے (جب کہ) وہ عام اور مشترک کیساتھ ہو۔ تو ان
میں حقیقی تباین ہے اسی وجہ سے مصنف نے تقسیم اول میں مقابل کا ذکر نہیں کیا، صرف تقسیم ثانی میں ذکر کیا ہے
چنانچہ فرمایا ان چار قسموں کیلئے اور چار قسمیں ہیں جو ان کے مقابل ہوتی ہیں یعنی ظہور کی ان چار قسموں کیلئے
دوسری چار قسمیں ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح تقسیم اول میں بعض اقسام بعض سے ظہور
میں اولیٰ ہیں اسی طرح ان کے مقابل قسموں میں بعض اقسام بعض سے خفاء میں اولیٰ ہیں۔ چنانچہ ادنیٰ، اعلیٰ
میں پایا جائے گا، اور وہ خفی، مشکل، مجمل اور متشابه ہیں۔ اس لئے کہ اگر نظم کے معنی خفی ہوں تو اس کا خفاء
صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا تو یہ خفی ہے یا نفس صیغہ کی وجہ سے پس اگر اس کا ادراک تامل سے ممکن
ہو تو یہ مشکل ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو اگر متکلم کی جانب سے صراحت کی امید ہے تو وہ مجمل ہے ورنہ تو وہ متشابه
ہے۔ اور یہ تقسیم اور چوتھی تقسیم کلام کیساتھ متعلق ہوتی ہے جیسا کہ پہلی تقسیم اور تیسری تقسیم کلام کیساتھ متعلق

ہوتی ہے جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

(تشریح ج) :- مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ ”نظم“ کی دوسری تقسیم ظہور معنی کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کے معنی ظاہر ہیں یا پوشیدہ اگر ظاہر ہیں تو حالت سیاق میں یا غیر سیاق میں، تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہوئے یا بغیر اس احتمال کے اور اگر معنی پوشیدہ ہیں تو کس طرح کی پوشیدگی ہے تھوڑی سی یا کامل درجہ کی۔ بہر حال ”ظہور معنی“ کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر (۴) محکم۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ کہ اگر لفظ کے معنی ظاہر ہوں تو روح حال سے خالی نہیں یا تو وہ تاویل و تخصیص کا احتمال رکھیں گے یا تاویل و تخصیص کا احتمال نہیں رکھیں گے۔ اگر تاویل و تخصیص کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر روح حال سے خالی نہیں۔ کیوں کہ معنی کا ظہور یا تو فقط صیغہ سے ہو جائے گا (مذکورہ لفظ خواہ اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو یا اُس معنی کو بیان کرنے کیلئے نہ لایا گیا ہو بشرطیکہ سامع اہل زبان میں سے ہو) یا فقط صیغہ سے اس کا ظہور نہ ہوگا بلکہ لفظ اس کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہوگا۔ اگر معنی کا ظہور فقط صیغہ سے ہو جائے تو یہ ظاہر ہے اور اگر فقط صیغہ سے نہیں ہوتا تو یہ نص ہے، اور اگر لفظ کے معنی تاویل و تخصیص کا احتمال نہ رکھیں تو وہ بھی روح حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نسخ کو قبول کیا ہوگا یا نسخ کو قبول نہیں کیا ہوگا۔ اگر اولیٰ ہے تو اس کو مفسر کہیں گے اور اگر ثانی ہے تو اس کو محکم کہیں گے۔ پھر نسخ کو قبول نہ کرنا کبھی تو اسلئے ہوتا ہے کہ عقلاً اس میں تبدیلی کا احتمال نہیں ہوتا جیسے وہ آیات جو اللہ کے وجود اور اس کی وحدانیت پر دلالت کرتی ہیں، اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے وحی کے منقطع ہونے سے ہوتا ہے اول کو محکم بعینہ اور ثانی کو محکم بغیرہ کہتے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ان چاروں قسموں کے درمیان حقیقی تباین نہیں ہے بلکہ اعتباری تباین ہے اسکے برخلاف تقسیم اولیٰ کے اقسام کہ ان میں حقیقی تباین موجود ہے ظاہر نص وغیرہ میں اعتباری تباین اس طور پر ہے کہ ظاہر میں عدم سؤق کلام معتبر ہے اور نص میں سؤق کلام معتبر ہے، مفسر میں قبول نسخ کا اعتبار ہے اور محکم میں عدم قبول نسخ کا اعتبار ہے۔ اور حقیقی تباین اس لئے موجود نہیں ہے کہ محکم ظہور میں مفسر سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور مفسر نص سے اقویٰ ہے اور نص ظاہر سے اقویٰ ہے چنانچہ ظاہر نص میں موجود ہوگا اور نص مفسر میں موجود ہوگا اور مفسر محکم میں پایا جائے گا۔ اور جب دو قسمیں جمع ہو جائیں تو ان میں حقیقی تباین نہیں ہوتا پس چونکہ تقسیم اولیٰ کے اقسام خاص، عام وغیرہ میں حقیقی تباین اور تقابل موجود ہے اس لئے مصنفؒ نے ان کی مقابل قسموں کا ذکر نہیں کیا ہے اور تقسیم ثانی کے اقسام میں چونکہ حقیقی تباین اور تقابل نہیں پایا جاتا اس لئے اُن کی مقابل قسموں کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ظہور کے اعتبار سے نظم کی مذکورہ چار قسموں کیلئے چار قسمیں اور ہیں جو خفاء میں ان کے مقابل ہیں پس جس طرح اول میں ظہور کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے، اسی طرح ان کی مقابل قسموں میں بھی خفاء کے اعتبار سے بعض بعض سے اقویٰ اور اولیٰ ہے اور وہ چار قسمیں یہ ہیں (۱) خفی (۲) مشکل (۳) محمل (۴) متشابہ۔ ان کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ اگر لفظ کے معنی خفی ہوں تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس کا خفاء نفس صیغہ کی وجہ سے ہوگا یا صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے ہوگا اگر معنی کا خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہے تو وہ خفی ہے اور اگر نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ سیاق و سباق میں تامل کرنے سے اس کا ادراک ممکن ہوگا یا اس کا ادراک ممکن نہ ہوگا، اگر اس کا ادراک ممکن ہے تو وہ مشکل ہے اور اگر اس کا ادراک ممکن نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو متکلم کی جانب سے اس کی صراحت کی توقع ہے یا متکلم کی جانب سے صراحت کی توقع نہیں ہے اگر اول ہے تو اس کو مجمل کہتے ہیں، اور اگر ثانی ہے تو اس کو متشابہ کہتے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ تقسیم ثانی اور تقسیم رابع دونوں کلام سے تعلق رکھتی ہیں جس طرح تقسیم اول اور تقسیم ثالث بظاہر کلمہ سے تعلق رکھتی ہیں۔ تقسیم ثانی اور رابع کلام سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم ثانی مراد کو ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہے اور تقسیم رابع مراد کو ثابت کرنے کے اعتبار سے ہے اور ”مراد“ دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے اور کلام وہ لفظ ہے جو اسناد کے ساتھ دو کلموں کو مضمّن ہو اور ”اسناد“ دو کلموں میں سے ایک کا دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح منسوب ہونا ہے کہ مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو۔ حاصل یہ کہ مراد دو کلموں کے درمیان نسبت کا نام ہے، اور کلام بھی درحقیقت نسبت ہی کا نام ہے اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کلام سے متعلق ہوں گی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اس لئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا، تقسیم اول اور ثالث کلمہ سے اس لئے تعلق رکھتی ہیں کہ تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا اور یہ تعین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس دونوں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور ”معنی مفرد“ کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے اس لئے تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

وَالثَّالِثُ فِي وَجْهِهِ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ النَّظْمِ أَيْ التَّقْسِيمِ الثَّالِثِ فِي طَرِيقِ اسْتِعْمَالِ ذَلِكَ النَّظْمِ الْمَذْكُورِ سَابِقًا مِنْ أَنْتَ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ أَوْ غَيْرَهُ أَوْ اسْتَعْمَلَ مَعَ انْكِشَافِ مَعْنَاهُ أَوْ اسْتِتَارِهِ وَهِيَ أَمْرٌ بَعْدَ آيَةِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالصَّرِيحِ وَالْكِنَايَةِ لِأَنَّ اسْتَعْمَلَ فِي مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعَ لَهُ فَهُوَ حَقِيقَةٌ أَوْ فِي غَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ فَهُوَ مَجَازٌ ثُمَّ كُلُّ مِنْهُمَا إِنْ اسْتَعْمَلَ بِانْكِشَافِ مَعْنَاهُ فَهُوَ الصَّرِيحُ وَالْأَفْهَمُ الْكِنَايَةُ فَالصَّرِيحُ وَالْكِنَايَةُ يَجْمَعَانِ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلِذَا قَالَ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ فِي وَجْهِهِ اسْتِعْمَالُ ذَلِكَ النَّظْمِ وَجَرَ بَيَانِهِ فِي بَابِ الْبَيَانِ فَجَعَلَ الْحَقِيقَةَ وَالْمَجَازَ رَاجِعًا

إِلَى الْإِسْتِعْمَالِ وَالصَّرِيحِ وَالْكَنَائَةِ رَاجِعًا إِلَى الْجَوَابِ وَجَعَلَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ
كُلًّا مِّنَ الصَّرِيحِ وَالْكَنَائَةِ قِسْمًا مِّنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ -

(مترجمہ) :- اور تیسری تقسیم اسی نظم کے استعمال کے اقسام میں ہے یعنی تیسری تقسیم مذکورہ بالا نظم کو استعمال کرنے کے اقسام کے بیان میں ہے یعنی لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں یا اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے یا مستور ہونے کیساتھ - اور یہ بھی چار ہیں - حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ - اسلئے کہ لفظ اگر اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے تو وہ حقیقت ہے یا غیر موضوع لہ میں تو وہ مجاز ہے، پھر ان میں سے ہر ایک اگر اپنے معنی کی وضاحت کیساتھ مستعمل ہے تو وہ صریح ہے ورنہ تو وہ کنایہ ہے - پھر صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہو جاتے ہیں - اسی وجہ سے فخر الاسلام نے کہا کہ تیسری تقسیم بیان معنی کے باب میں اس نظم کے استعمال اور اس کے جاری ہونے کے اقسام میں ہے - پس فخر الاسلام نے حقیقت اور مجاز کو استعمال کی طرف راجع کیا اور صریح اور کنایہ کو جریان کی طرف راجع کیا، اور صاحب توضیح نے صریح اور کنایہ میں سے ہر ایک کو حقیقت اور مجاز کی قسم قرار دیا۔ (تشریح) :- وہ لفظ جو معنی پر دلالت کرتا ہے اس کی تیسری تقسیم استعمال کے اعتبار سے ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا غیر موضوع لہ میں، یا اس طرح مستعمل ہے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں - بہر حال استعمال کے اعتبار سے لفظ کی چار قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ - دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہوگا یا علاقہ کی وجہ سے غیر موضوع لہ میں، اول کو حقیقت اور ثانی کو مجاز کہیں گے پھر ان میں سے ہر ایک یا تو اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح ہوں گے یا اس طرح مستعمل ہوگا کہ اس کے معنی واضح نہ ہوں گے بلکہ مستور ہوں گے اول کو صریح اور ثانی کو کنایہ کہیں گے - یہ خیال رہے کہ "لفظ" استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتا ہے نہ مجاز، نہ صریح ہوتا ہے اور نہ کنایہ - "فالصریح والکنایۃ یجتمعان الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے - سوال یہ ہیکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین اور اختلاف ہوتا ہے حالانکہ مذکورہ "اقسام" حقیقت، مجاز، صریح، کنایہ کے درمیان تباین اور اختلاف نہیں ہے بلکہ "صریح اور کنایہ" حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو جاتے ہیں اور مجاز کے ساتھ بھی - اس کا جواب یہ ہیکہ صریح اور کنایہ میں دو مذہب ہیں - ایک مذہب علامہ فخر الاسلام کا ہے اور دوسرا مذہب صدر الشریعہ صاحب توضیح کا ہے - علامہ فخر الاسلام کا مذہب تو یہ ہے کہ یہ ایک تقسیم نہیں ہے بلکہ دو تقسیمیں ہیں چنانچہ حقیقت اور مجاز - استعمال کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں، اور صریح اور کنایہ جاری ہونے کے اعتبار سے لفظ کی دو قسمیں ہیں - اور سابق میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں "لہذا" صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کے ساتھ جمع ہونے میں

کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ لیکن اس صورت میں قرآن کی پانچ تقسیمیں ہو جائیں گی اور سابق میں چار تقسیمات کے درمیان بیان کردہ حصر باطل ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو گا کہ سابق میں بیان کردہ ”حصر“ استقرائی ہے نہ عقلی۔ صدر الشریعہ صاحب توضیح کا مذہب یہ ہے کہ ”صریح اور کنایہ“ حقیقت اور مجاز کی تقسیم نہیں ہیں بلکہ حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں۔ یعنی اولاً لفظ کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقت (۲) مجاز۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ۔

اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین شرط ہے اقسام اور مقسم کے درمیان تباین شرط نہیں ہے پس چونکہ حقیقت اور مجاز مقسم کی حیثیت رکھتے ہیں اور صریح اور کنایہ ان کے اقسام کی اس لئے صریح اور کنایہ کے حقیقت اور مجاز کیساتھ جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے بلکہ تمایز اعتباری بھی کافی ہے اور اس جگہ تمایز اعتباری موجود ہے اس طور پر کہ حقیقت میں ”معنی موضوع“ لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور مجاز میں ”معنی غیر موضوع“ لہ میں لفظ کا استعمال معتبر ہے قطع نظر اس سے کہ اس کے معنی واضح ہیں یا مستور ہیں، اور صریح میں معنی کا واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ اور کنایہ میں معنی کا مستور اور غیر واضح ہونا معتبر ہے اس سے قطع نظر کہ وہ معنی موضوع لہ ہے یا غیر موضوع لہ۔ پس چونکہ ان حضرات کے نزدیک ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تباین ذاتی شرط نہیں ہے۔ اس لئے حقیقت اور مجاز کے ساتھ صریح اور کنایہ کے جمع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیوں کہ اس اجتماع کے باوجود تمایز اعتباری موجود ہے جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔

الرابع فی معرفۃ وجوہ الوقوف علی المراد ائی التفسیم الرابع فی معرفۃ طرق وقوف المجتہد علی مراد النظم وهو وان کان فی الظاہر من صفات المجتہد لکنہ یؤمل الی حال المعنی و یواسطہ الی اللفظ ولذا اقول ان هذا التفسیم للمعنی دون اللفظ وھی اربعۃ ایش الاستدلال بعبارة النص ویاشارۃ ویدلالۃ یاقتضائہ لان المستدل ان استدلال بالنظم فان کان مسوقاً فہو عبارة النص والا فإشارة النص وان لم یستدل بالنظم بل بالمعنی فان کان مفہوماً منہ بحسب اللغة فہو دلالة النص والا فان توقف علیہ صحۃ النظم شرعاً او عقلاً فہو اقتضاء النص وان لم یوقف علیہ فہو من الاستدلال لآلات الفاسدۃ علی ما سیجئ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(ترجمہ) :- اور چوتھی تقسیم مراد پر مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے یعنی چوتھی تقسیم مراد نظم پر مجتہد کے مطلع ہونے کے طریقوں کی معرفت میں ہے اور واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفات سے ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے اور معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ تقسیم معنی کی ہے لفظ کی نہیں۔ اور یہ بھی چار ہیں، استدلال بعبارة النص، استدلال باشارة النص، استدلال بدلالة النص، استدلال باقتضاء النص۔ اس لئے کہ استدلال کرنا والا اگر نظم سے استدلال کرے گا پس اگر نظم معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو تو وہ عبارة النص ہے ورنہ تو اشارة النص ہے، اور اگر نظم سے استدلال نہ کرے بلکہ معنی سے (کرے) پس اگر وہ معنی اس نظم سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو وہ دلالت النص ہے ورنہ اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہو تو وہ اقتضاء النص ہے اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت موقوف نہ ہو تو وہ استدلالات فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

(تشریح ج) :- عبارة النص، اشارة النص وغیرہ میں نص سے مراد وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرتا ہے یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو تقسیم ثانی میں ظاہر کے مقابل مذکور ہے۔ اور معنی سے مراد وہ ہے جو عبارة النص، اشارة النص، دلالت النص اور اقتضاء النص سے ثابت ہوگا۔

مصنف نے فرمایا ہے کہ چوتھی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ مجتہد نظم اور لفظ کی مراد سے کس طرح واقف ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں سے شمار کرنا غلط ہے کیونکہ کتاب کی تقسیمات وہ ہیں جو نظم اور معنی کی تقسیمات ہیں۔ اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے اور واقف ہونا مجتہد کی صفت ہے پس جب وقوف مجتہد کی صفت ہے اور چوتھی تقسیم، وقوف کی تقسیم ہے تو چوتھی تقسیم کو کتاب اللہ کی تقسیمات میں شمار کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مراد نظم سے واقف ہونا اگرچہ بظاہر مجتہد کی صفت ہے لیکن وہ معنی کے حال کی طرف راجع ہے۔ یعنی مجتہد یہ دیکھے گا کہ معنی اور مراد کس طرح ثابت ہے عبارة النص سے ثابت ہے یا اشارة النص سے، دلالت النص سے ثابت ہے یا اقتضاء النص سے۔ پھر معنی کے واسطے سے لفظ کی طرف راجع ہوگا یعنی لفظ اس معنی پر عبارة النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اشارة النص کیساتھ۔ دلالت النص کیساتھ دلالت کرتا ہے یا اقتضاء النص کیساتھ۔ بہر حال مجتہد کا علم اور وقوف لفظ اور معنی دونوں سے مستفاد ہے لیکن اس تقسیم میں چونکہ معنی اصل اور لفظ تابع ہے اسلئے اس تقسیم کو معنی کی تقسیم قرار دیا گیا اور لفظ کی تقسیم قرار نہیں دیا گیا ہے، اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارة النص (۲) استدلال باشارة النص (۳) استدلال بدلالة النص (۴) استدلال باقتضاء النص۔ ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ دلیل پیش کرنے والا نظم سے دلیل پیش کرے گا یا معنی سے۔ اگر نظم سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی

دو صورتیں ہیں اس نظم کو معنی کیلئے قصداً لایا گیا ہو گا یا نہیں، اگر نظم اور لفظ قصداً معنی کیلئے لایا گیا ہے تو یہ استدلال بعبارة النص ہے، اور اگر نظم معنی کیلئے قصداً نہیں لایا گیا تو یہ استدلال باشارة النص ہے، اور اگر معنی سے دلیل پیش کرے گا تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں وہ معنی اس لفظ سے لغت کے اعتبار سے سمجھا جائے گا یا نہیں اگر وہ معنی لفظ سے لغت کے اعتبار سے مفہوم ہو تو یہ استدلال بدلالة النص ہے اور اگر لغت کے اعتبار سے مفہوم نہ ہو تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہوگی یا نہیں اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف ہے تو یہ استدلال باقتضاء النص ہے۔ اور اگر اس معنی پر نظم کی صحت شرعاً یا عقلاً موقوف نہیں ہے تو یہ استدلال فاسدہ میں سے ہے جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔

وَبَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ قِسْمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ الْكُلَّ أَيْ بَعْدَ مَعْرِفَةِ هَذِهِ الْأَقْسَامِ الْعَشْرِينَ الْحَاصِلَةِ مِنَ التَّقْسِيمَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَقْسِيمٌ خَامِسٌ يَشْمَلُ كَلَامًا مِنَ الْعَشْرِينَ وَهُوَ أَرْبَعَةٌ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا وَمَعَانِيهَا وَتَرْتِيبُهَا وَأَحْكَامُهَا أَيْ هَذَا التَّقْسِيمُ أَرْبَعَةٌ أَقْسَامٌ أَيْضًا مَعْرِفَةُ مَوَاضِعِهَا أَيْ مَا خُذَ اشْتِقَاقُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ وَهُوَ أَنَّ لَفْظَ الْخَاصِّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْخُصُوصِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ وَأَنَّ الْعَامَّ مُشْتَقٌّ مِنَ الْعُمُومِ وَهُوَ الشُّمُولُ وَقَسُ عَلَيْهِ وَمَعَانِيهَا الْمَنْهُومَاتُ الْأَصْطِلَاحِيَّةُ وَهِيَ أَنَّ الْخَاصَّ فِي الْأَصْطِلَاحِ لَفْظٌ وَضَعُ لِمَعْنَى مَعْلُومَةٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ وَالْعَامُّ هُوَ مَا امْتَّظَرَ جَمْعًا مِنَ الْمُسَمَّيَاتِ وَتَرْتِيبُهَا أَيْ مَعْرِفَةُ أَنَّ آيَهَا يُقَدَّمُ عِنْدَ التَّعَارُضِ مَثَلًا إِذَا تَعَارَضَ النَّصُّ وَالظَّاهِرُ يُقَدَّمُ النَّصُّ عَلَى الظَّاهِرِ وَأَحْكَامُهَا أَيْ أَنَّ آيَهَا قَطْعِيٌّ وَآيَهَا ظَنِّيٌّ وَآيَهَا وَاجِبٌ لَتَوْقِفٍ فَالْخَاصُّ قَطْعِيٌّ وَالْعَامُّ الْمُخْصُوصُ ظَنِّيٌّ وَالْمُتَشَابِهُ وَاجِبٌ التَّوْقِفِ فَإِذَا ضَرَبْتَ هَذِهِ الْأَقْسَامَ فِي الْعَشْرِينَ نَصِيرًا الْأَقْسَامَ ثَمَانِينَ وَالتَّقْسِيمَاتِ خَمْسَةَ وَهَذَا التَّقْسِيمُ الْخَامِسُ لَيْسَ فِي الرَّاقِعِ تَقْسِيمًا لِلْقُرْآنِ بَلْ تَقْسِيمٌ لِأَسَامِي الْأَقْسَامِ الْقُرْآنِ وَمَوْقُوفٌ عَلَيْهِ لِتَحْقِيقِهَا وَلِهَذَا كَرِهَ الْجُمْهُورُ وَإِنَّمَا هُوَ اخْتِرَاعٌ فَخَرُ الْإِسْلَامِ وَتَبِعَهُ الْمُصَنِّعُ وَلَكِنْ فَخَرُ الْإِسْلَامِ لَمَّا ذَكَرَ هَذَا التَّقْسِيمَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ سَلَكَ فِي آخِرِهِ عَلَى سُنَّتِهِ فَلَمَّا كَرِهَ كَلَامًا مِنَ الْمَوَاضِعِ وَالْمَعَانِي وَالتَّرْتِيبِ وَالْأَحْكَامِ فِي كُلِّ مِنَ الْأَقْسَامِ وَالْمَصْنُوعِ إِنَّمَا ذَكَرَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامَ فَقَطْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْمَوَاضِعَ أَصْلًا وَذَكَرَ التَّرْتِيبَ فِي بَعْضِ الْأَقْسَامِ فَقَطْ۔

(ترجمہ) :- اور ان اقسام کی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم ہے جو سب کو شامل ہے یعنی ان بیس قسموں کی معرفت کے بعد جو تقسیمات اربعہ سے حاصل ہوئی ہیں، ایک پانچویں تقسیم ہے جو ان بیس قسموں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بھی چار ہیں ان اقسام کے مواضع کی معرفت، ان کے معانی کی معرفت، ان کی ترتیب کی معرفت اور ان کے احکام کی معرفت۔ یعنی یہ تقسیم بھی چار قسموں پر مشتمل ہے ان کے مواضع یعنی ان اقسام کے اشتقاق کے ماخذ کی معرفت۔ اور وہ یہ ہیں کہ لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور منفرد اور تنہا ہونا ہے۔ اور عام عموم سے مشتق ہے اور وہ شامل ہونا ہے، اور اسی پر (دوسری قسموں کو) قیاس کر۔ اور ان کے معانی سے اصطلاحی مفہومات مراد ہیں، اور وہ یہ ہیں کہ اصطلاح میں خاص ایسا لفظ ہے جو افراد کے طور پر معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سے افراد کو شامل ہو۔ اور ان کی ترتیب یعنی اس بات کی معرفت کہ تعارض کے وقت کس کو مقدم کیا جائے گا مثلاً جب نص اور ظاہر میں تعارض ہو تو نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ان کے احکام (کا مطلب یہ ہے کہ) کون سا حکم قطعی ہے اور کون سا ظنی اور کون سا واجب التوقف ہے پس خاص قطعی ہے اور عام مخصوص ظنی ہے اور متشابہ واجب التوقف ہے پس جب ان چار قسموں کو بیس میں ضرب دیا جائے گا تو اسی قسمیں ہوں گی، اور تقسیمات پانچ ہوں گی، اور یہ پانچویں تقسیم درحقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ قرآن کے اقسام کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کے اسماء کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ ہے۔ اسی لئے جمہور نے اس پانچویں تقسیم کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو فقط فخر الاسلام کا اختراع ہے اور اس کی پیروی مصنفؒ نے کی ہے لیکن فخر الاسلام نے جب اس تقسیم کو کتاب کے اول میں ذکر کیا ہے۔ تو کتاب کے آخر میں بھی اسی انداز پر چلتے رہے۔ پس مواضع، معانی، ترتیب اور احکام میں سے ہر ایک کو جملہ اقسام کی ہر قسم میں ذکر کیا ہے اور مصنفؒ نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ مواضع کا ذکر تو بالکل نہیں کیا۔ اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے۔

(تشریح) :- صاحب المنار کہتے ہیں کہ مذکورہ چار تقسیموں سے حاصل شدہ بیس قسموں کی اجمالی معرفت کے بعد ایک پانچویں تقسیم کا بیان ہے جس کے تحت چار قسمیں ہیں (۱) مذکورہ بیس قسموں کے ماخذ اشتقاق یعنی مشتق منہ کی معرفت مثلاً "خاص" خصوص سے مشتق ہے جس کے معنی منفرد اور تنہا ہونے کے ہیں۔ اور "عام" عموم سے مشتق ہے جس کے معنی شامل ہونے کے ہیں۔ اور "مشترک" اشتراک سے مشتق ہے جس کے معنی شریک ہونے کے ہیں۔ باقی دوسری قسموں کو بھی اسی پر قیاس کر لیا جائے (۲) مذکورہ بیس قسموں کے معانی یعنی اصطلاحی تعریفوں کی معرفت مثلاً اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو بطور افراد ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو سامع کو معلوم ہوں اور "عام" ایسے

لفظ کو کہتے ہیں جو ایک طرح کے بہت سے افراد کو ایک ہی وقت میں شامل ہو، اور "مشترک" وہ لفظ ہے جو مختلف طرح کے افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو (۳) مذکورہ بیسوں اقسام کے درمیان ترتیب، یعنی دلیل پیش کرنا اور تعارض کے وقت رائج اور مرجوح کو پہچان کر رائج کو مقدم کرے گا مثلاً ظاہر اور نص کے درمیان تعارض کے وقت نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا۔ اور نص اور مفسر میں تعارض کے وقت مفسر کو نص پر مقدم کیا جائے گا۔ مفسر اور محکم میں تعارض کے وقت محکم کو مفسر پر مقدم کیا جائے گا (۴) مذکورہ بیسوں اقسام کے احکام یعنی کون سی قسم کا حکم قطعی ہے اور کون سی قسم کا ظنی اور کون سی کا واجب التوقف ہے مثلاً "خاص" قطعی ہے عام مخصوص منہ البعض ظنی اور متشابہ واجب التوقف ہے۔ بہر حال پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں میں سے ہر ایک قسم چونکہ مذکورہ بیسوں اقسام میں سے ہر ہر قسم کو شامل ہے اس لئے پانچویں تقسیم کی چاروں قسموں کو جب بیسوں سے ضرب دیا جائے گا تو کل قسمیں اسی ہو جائیں گی اور تقسیمات پانچ ہوں گی، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو گا کہ سابق میں ماتن نے فرمایا ہے کہ قرآن کی چار تقسیمات ہیں اور شارح نے ان چاروں کے درمیان دلیل حصر بھی بیان فرمائی ہے تو اب جب کہ تقسیمات پانچ ہو گئیں تو تقسیمات کے چار ہونے کا دعویٰ اور ان میں حصر باطل ہو گیا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ پانچویں تقسیم حقیقت قرآن کی تقسیم نہیں ہے بلکہ یہ اقسام قرآن کے اسماء کی تقسیم ہے اور اقسام قرآن کو ثابت کرنے کیلئے موقوف علیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ پانچویں تقسیم چونکہ قرآن کی تقسیم نہیں ہے اسی لئے جمہور علماء نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے "یہ صرف علامہ فخر الاسلام کی ذہنی کاشت ہے جس کی پیروی حضرت ماتن نے کی ہے، لیکن اتنی بات ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے جس طرح اس تقسیم کو کتاب کے اول حصہ میں ذکر کیا ہے اسی طرح کتاب کے آخری حصہ میں بھی ذکر کیا ہے یعنی آخر تک ایک روش پر چلتے رہے اور ماخذ اشتقاق، معانی، ترتیب، اور احکام میں سے ہر ایک قسم کو مذکورہ بیسوں اقسام کی ہر ایک قسم میں ذکر کیا ہے اور رہے ماتن تو موصوف نے صرف معانی اور احکام کا ذکر کیا ہے۔ ماخذ اشتقاق کا ذکر تو بالکل نہیں کیا اور ترتیب کا ذکر بعض اقسام میں کیا ہے اور بعض میں نہیں کیا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَدِّقُ عَنْ بَيَانِ إِجْمَالِ التَّقْسِيمِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِ الْأَقْسَامِ فَقَالَ أَمَّا الْخَاصُّ فَكُلُّ لَفْظٍ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ عَلَى الْإِنْفِرَادِ فَقَوْلُهُ كُلُّ لَفْظٍ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ لِكُلِّ الْفَاطِظِ وَالْبَاقِي كَالْفَصْلِ فَقَوْلُهُ وَضِعَ لِمَعْنَى يُخْرِجُ الْمُهْمَلُ وَقَوْلُهُ مَعْلُومٌ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْمَرَادِ يُخْرِجُ مِنْهُ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مَعْلُومٍ الْمَرَادِ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ الْبَيَانِ لَوْ يُخْرِجُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ وَيُخْرِجُ

مِنْ قَوْلِهِ عَلَى الْإِنْفِرَادِ لِأَنَّ مَعْنَاهُ سَحَّ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى مُنْفَرِدًا عَنِ الْإِفْرَادِ وَعَنْ مَعْنَى
آخَرٍ فَيَخْرُجُ عَنْهُ الْمَشْتَرِكُ وَالْعَامُّ جَمِيعًا۔

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہو گئے تو اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع کر دیا، چنانچہ فرمایا کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے طور پر کسی ایک ہی معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو، مصنف کا قول ”کل لفظ“ تمام الفاظ کیلئے جنس کے مرتبہ میں ہے اور باقی (قیور) فصل کے طور پر ہیں چنانچہ ”وضع لمعنی“ بے معنی کو خارج کر دیتا ہے اور ”معلوم“ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں تو اس قید سے ”مشترک“ نکل جائے گا۔ کیونکہ یہ معلوم المراد نہیں ہے اور اگر اس کے معنی معلوم البیان ہوں تو مشترک اس قید سے خارج نہیں ہوگا اور ماتن کے قول علی الانفراد سے نکل جائے گا۔ کیونکہ اس کے معنی اس وقت یہ ہوں گے کہ خاص کے معنی افراد اور دوسرے معنی سے منفرد ہیں پس خاص سے مشترک اور عام سب نکل جائیں گے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف تقسیم کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے ”بعد“ اب اقسام کی تفصیلات کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے خاص کی تعریف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ”خاص“ ہر وہ لفظ ہے جو افراد کے طور پر کسی ایک معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ ہر تعریف چونکہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اسلئے شارح علیہ الرحمہ نے ”خاص“ کی تعریف میں ”مذکور“ جنس اور فصل کو بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ماتن کا قول ”کل لفظ“ جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے الفاظ خواہ مہل ہوں خواہ معنی دار ہوں۔ اور ”وضع لمعنی“ پہلی فصل ہے جو مہلات (بے معنی الفاظ) کو خاص کی تعریف سے خارج کرتی ہے کیونکہ مہل کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا ہے، اور ماتن کا قول ”معلوم“ دوسری فصل ہے کیونکہ اگر اس کے معنی معلوم المراد ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ خاص ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جس کی مراد معلوم ہو تو اس ”معلوم“ کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشترک ایسے معنی کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کی مراد معلوم نہیں ہوتی، اور اگر ”معلوم“ کے معنی معلوم البیان ہوں یعنی یہ مطلب ہو کہ ”خاص“ ہر وہ لفظ ہے جو ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو جو معنی لفظ سے واضح اور ظاہر ہوں تو ”معلوم“ کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج نہیں ہوگا کیوں کہ لفظ مشترک جن معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہ تمام معانی لفظ سے ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ البتہ تیسری فصل یعنی علی الانفراد کی قید کے ذریعہ ”مشترک“ خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا۔ کیوں کہ علی الانفراد کا مطلب یہ ہے کہ خاص جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ ”معنی“ افراد سے بھی منفرد ہوں اور دوسرے معنی سے بھی منفرد ہوں۔ پس خاص کے معنی چونکہ دوسرے معنی سے منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص ایک ہی معنی کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے معنی کو شامل نہیں ہوتا، اور مشترک دوسرے معنی سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ ایک سے زائد معنی کو شامل ہوتا ہے اس لئے علی الانفراد کی قید

کے ذریعہ خاص کی تعریف سے مشترک خارج ہو جائے گا۔

اور خاص کے معنی چونکہ افراد سے بھی منفرد ہوتے ہیں یعنی خاص کے معنی بہت سے افراد کو شامل نہیں ہوتے اور ”عام“ افراد سے منفرد نہیں ہوتا بلکہ اس کے تحت بہت سے افراد ہوتے ہیں اسلئے علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے عام بھی خارج ہو جائے گا۔ حاصل یہ کہ اگر ”لفظ معلوم“ کے معنی معلوم المراد ہوں تو لفظ معلوم کی قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج ہو جائے گا اور علی الانفراد کی قید کے ذریعہ عام خارج ہو جائے گا اور اگر لفظ معلوم کے معنی معلوم البیان کے ہوں تو اس قید کے ذریعہ مشترک خاص کی تعریف سے خارج نہ ہوگا بلکہ مشترک اور عام دونوں علی الانفراد کی قید کے ذریعہ خاص کی تعریف سے خارج ہونگے۔ اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک متن پر دوم شرح پر۔ متن پر تو یہ اعتراض ہے کہ ماتن کی بیان کردہ خاص کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں لفظ المعنی مذکور ہونے کی وجہ سے خاص العین (زید) تعریف سے خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ خاص العین کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا۔ اس کا جواب تو یہ ہے کہ معنی سے مراد مفہوم ہے خواہ وہ عین ہو خواہ معنی ہو۔ یعنی خاص ہر وہ لفظ ہے جو بطور انفراد کے کسی مفہوم معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہو۔ پس جب لفظ معنی سے مفہوم مراد ہے اور مفہوم عین کو بھی شامل ہے تو خاص کی تعریف سے خاص العین خارج نہیں ہوگا اور خاص کی تعریف غیر جامع نہ ہوگی، شرح پر یہ اعتراض ہے کہ شارح نے ”کل لفظ“ کو بمنزلہ جنس اور باقی قیود کو بمنزلہ فصل قرار دیا ہے حالانکہ تعریفات میں جنس اور فصل مذکور ہوتی ہیں پس شارح کو یوں کہنا چاہیے تھا کہ ”کل لفظ“ جنس ہے اور باقی قیود فصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقائق کی دو قسمیں ہیں (۱) نفس الامر کی حقیقت (۲) اعتباری حقیقت۔ اول کی مثال جیسے انسان اور ثانی کی خاص، عام، مشترک۔ پس نفس الامر حقائق میں جنس اور فصل حقیقی ہوتے ہیں اور اعتباری حقائق میں اعتباری ہوتے ہیں۔ پس خاص چونکہ ایک اعتباری حقیقت ہے اسلئے اس میں جنس اور فصل اعتباری ہوں گی۔ اور خاص کی جنس و فصل چونکہ اعتباری ہیں حقیقی نہیں ہیں اس لئے شارح نے ”بمنزلہ الجنس“ اور ”کالفصل“ کا لفظ ذکر کیا ہے اور جنس اور فصل کا لفظ ذکر نہیں کیا ہے۔

وَأَنَّمَا ذُكِرَ اللَّفْظُ هُنَا دُونَ النَّظْمِ جَرِيًّا عَلَى الْأَصْلِ وَلِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ
لَيْسَتْ مُخْتَصَّةً بِالْكِتَابِ بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ كَلِمَاتِ الْعَرَبِ وَأَنَّمَا ذُكِرَ النَّظْمُ فِي التَّقْسِيمَاتِ
بِرِغَايَةِ اللَّادِبِ لِأَنَّ النَّظْمَ فِي الْأَصْلِ جَمْعُ التَّوْنِ فِي التَّسْلِيكِ بِخِلَافِ اللَّفْظِ فَإِنَّهُ فِي
اللُّغَةِ الشَّرْعِيَّةِ وَأَمَّا ذُكُرُ كُلِّ كَلِمَةٍ كُلِّ فَإِنَّهُ وَإِنْ كَانَ مُسْتَنَكِرًا إِلَى التَّعْرِيفَاتِ فِي إِصْطِلَاحِ الْمُنْطِقِ
وَلَكِنَّ الْقَصْدَ هُنَا لِبَيَانِ الْإِطْرَادِ وَالضَّبْطِ وَهُوَ أَنَّمَا يَحْصُلُ بِلَفْظِ كُلِّ.

(ترجمہ) :- اور مصنف نے یہاں لفظ ذکر کیا ہے نہ کہ نظم۔ اصل پر چلتے ہوئے اور اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری ہیں۔ اور تقسیمات میں نظم کا ذکر ادب کی خاطر کیا گیا ہے۔ کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں۔ برخلاف لفظ کے کہ لغت میں اس کے معنی پھینکنے کے ہیں، اور کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ برا ہے لیکن یہاں تعریف کو جامع اور مانع بیان کرنا مقصود ہے۔ اور یہ لفظ کل سے حاصل ہوتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں دو اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے گئے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ماتن نے خاص کی تعریف میں "لفظ" ذکر کیا ہے حالانکہ تقسیمات میں لفظ کا ذکر نہ کر کے نظم کا ذکر فرمایا تھا۔ اس کے رد جواب میں پہلا جواب تو یہ ہے کہ لفظ کا ذکر اصل ہے پس اصل کی رعایت کرتے ہوئے لفظ کا ذکر فرمایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اقسام کتاب اللہ کے ساتھ مختص نہیں ہیں بلکہ تمام کلمات عرب میں جاری اور ساری ہیں پس جب یہ اقسام کتاب اللہ کیساتھ مختص نہیں ہیں تو ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر کرنا بھی ضروری نہ ہوگا مگر چونکہ تقسیمات کی تہید کے موقع پر "وہو اسم للنظم والمعنی" کتاب اللہ کیساتھ خاص ہے اس لئے وہاں ادب کی خاطر "نظم" کا ذکر فرمایا گیا کیونکہ لغت میں نظم کے معنی لڑی میں موتی پرونے کے ہیں جو اچھے معنی ہیں اور لفظ کے معنی پھینکنے کے ہیں جو بُرے معنی ہیں۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ خاص کی تعریف کرتے ہوئے ماتن نے کلمہ کل ذکر کیا ہے اور کلمہ کل افراد کے احاطہ کیلئے آتا ہے نہ کہ بیان ماہیت کیلئے حالانکہ تعریف ماہیت کے ذریعہ کیجاتی ہے نہ کہ افراد کے ذریعہ پس مقام تعریف میں کلمہ کل ذکر کرنا کسی طرح درست نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تعریفات میں کلمہ کل کا ذکر منطق کی اصطلاح میں اگرچہ ناپسندیدہ اور برا ہے مگر تعریف کو جامع اور مانع کرنے کیلئے اصولیین کے نزدیک کلمہ کل کا ذکر پسندیدہ اور حسن ہے۔ اور یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ایک کی اصطلاح میں پسندیدہ ہو اور دوسرے کی اصطلاح میں ناپسندیدہ ہو پس خاص کی تعریف میں کلمہ کل کے ذکر سے اہل اصول پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ خُصُوصَ الْجِنْسِ أَوْ خُصُوصَ النَّوعِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ تَقْسِيمٌ
لِلْخَاصِّ بَعْدَ بَيَانِ تَعْرِيفِهِ أَيْ الْخُصُوصُ الَّذِي يُفْهَمُ فِي ضَمْنِ الْخَاصِّ أَمَّا أَنْ يَكُونَ
خُصُوصَ الْجِنْسِ بَأَن يَكُونَ جِنْسُهُ خَاصًّا بِحَسَبِ الْمَعْنَى فَإِنْ يَكُنْ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ
مُتَعَدِّدًا أَوْ خُصُوصَ النَّوعِ عَلَى هَذِهِ الْوَيْتَةِ أَوْ خُصُوصَ الْعَيْنِ أَيْ الشَّخْصِ
الْمَعْنَى وَهَذَا أَخَصُّ الْخَاصِّ وَالْجِنْسُ عِنْدَهُ هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ كُلِّ مَقُولٍ عَلَى كَثَرَتِهِ
مُخْتَلِفِينَ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْمُنْطِقِيُّونَ وَالنَّوعُ عِنْدَهُ هُوَ كُلُّ

مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُتَّفِقَيْنِ بِالْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ كَمَا هُوَ سَرَأَى الْمُنْطَقِيَيْنِ فَهُوَ
إِنَّمَا يَبْحَثُونَ عَنِ الْأَعْرَاضِ دُونَ الْحَقَائِقِ فَرُبَّ نَوْعٍ عِنْدَ الْمُنْطَقِيَيْنِ جِنْسٌ عِنْدَ
الْفُقَهَاءِ كَمَا يَظْهَرُ عَنِ الْأَمْثَلَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا بِقَوْلِهِ -

(ترجمہ) :- اور خاص خاص الجنس ہو گا یا خاص النوع یا خاص العین ہو گا۔ خاص کی تعریف کے بیان کے بعد اس کی تقسیم (کا بیان) ہے یعنی وہ خصوص جو خاص کے ضمن میں سمجھا جاتا ہے یا تو خصوص الجنس ہے یاں طور کہ معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو یا خصوص النوع ہو اسی طریقہ پر یا خصوص العین ہو یعنی معین شخص ہو۔ اور یہ اخص الخاص ہے اور اہل اصول کے نزدیک جنس ایسی کلی کا نام ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطہ کا مذہب ہے اور اصولیوں کے نزدیک نوع ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہو نہ کہ بالحقائق پر جیسا کہ مناطہ کا خیال ہے۔ پس اہل اصول اغراض سے بحث کرتے ہیں حقائق سے بحث نہیں کرتے۔ پس بسا اوقات مناطہ کے یہاں جو نوع ہوتی ہے فقہاء کے نزدیک جنس ہوتی ہے جیسا کہ ان مثالوں سے ظاہر ہے جن کا ذکر ماتن نے بذات خود کیا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ”وہو اما ان یكون“ میں ”ہو“ ضمیر کا مرجع وہ خصوص ہے جس پر سابق میں مذکور لفظ خاص دلالت کرتا ہے۔ گویا مصنف نے خاص کی تعریف کے بعد اس کی تقسیم کی ہے۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ خصوص کی تین قسمیں ہیں (۱) خصوص جنس یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی جنس خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۲) خصوص نوع یعنی معنی کے اعتبار سے اس کی نوع خاص ہو اگرچہ اس کا مصداق متعدد ہو (۳) خصوص عین یعنی معین شخص ہو یہ تیسری قسم اخص الخاص کہلاتی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اصولیین اور مناطہ کے درمیان جنس اور نوع کی تعریف میں قدرے اختلاف ہے اور وجہ اختلاف یہ ہے کہ اصولیین اغراض و مقاصد سے بحث کرتے ہیں اور مناطہ حقائق سے بحث کرتے ہیں، کیوں کہ اہل اصول کا مقصد احکام کی معرفت ہوتا ہے اور مناطہ کا مقصد حقائق کی معرفت ہوتا ہے۔ پس اصولیین کے نزدیک جنس اور نوع کی تعریف یہ ہوگی کہ جنس وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض الگ الگ ہو، اور نوع وہ کلی ہے جو ایسے بہت سے افراد پر محمول ہو جن کی غرض ایک ہو اور مناطہ کے نزدیک جنس وہ کلی ہے جو ایسے افراد پر محمول ہو جن کی حقیقت ایک ہو، اس اختلاف کی وجہ سے بسا اوقات ایسا ہو گا کہ مناطہ کے یہاں ایک چیز نوع ہے مگر اصولیین کے یہاں وہی چیز جنس ہے مثلاً انسان مناطہ کے نزدیک نوع ہے اور اصولیین کے نزدیک جنس ہے۔

كَأَنَّهُ سَانٍ وَسَرَجٌ وَزَيْدٌ قَالَ إِنَّمَا نَظَرْتُ خَاصَّ الْجِنْسِ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ
بِالْأَعْرَاضِ فَإِنَّ تَحْتَهُ رَجُلٌ وَامْرَأَةٌ وَالْغَرَضُ مِنْ خِلْفَةِ الرَّجُلِ هُوَ كَوْنُهُ نَبِيًّا وَامَامًا
وَشَاهِدًا فِي الْحُدُودِ وَالْقِصَاصِ وَمُقِيمًا لِلْجُمُعَةِ وَالْأَعْيَادِ وَنَحْوِهِ وَالْغَرَضُ مِنَ الْمَرْأَةِ كَوْنُهَا
مُسْتَفْرَشَةً آتِيَةً بِالْوَلَدِ مَدْبُورَةً لِحَوَائِجِ الْبَيْتِ وَغَيْرَ ذَلِكَ وَالرَّجُلُ نَظَرْتُ خَاصَّ النُّوعِ
فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرَيْنِ مُتَّفِقَيْنِ بِالْأَعْرَاضِ فَإِنَّ أَفْرَادَ الرِّجَالِ كُلَّهُمْ سَوَاءٌ فِي الْغَرَضِ
وَزَيْدٌ نَظَرْتُ خَاصَّ الْعَيْنِ فَإِنَّهُ شَخْصٌ مُعَيَّنٌ لَا يَحْتَمِلُ الشُّكَّ إِلَّا بِتَعَدُّ الْأَوْضَاعِ -

(ترجمہ) :- جیسے انسان، مرد، زید۔ انسان خاص الجنس کی نظر ہے کیوں کہ وہ ایسے بہت سے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض الگ الگ ہوتی ہے اسلئے کہ اس کے تحت مرد اور عورت ہیں، اور مرد کو پیدا کرنے کی غرض یہ ہے کہ وہ نبی ہو امام ہو حدود و قصاص میں گواہی دینے والا ہو، اور جمعہ، عیدین اور ان جیسے دوسرے احکام کو قائم کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ (مرد کیلئے) فراش ہو، بچہ جننے والی ہو اور گھریلو کاموں کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی نظر ہے اسلئے کہ وہ ایسے افراد پر محمول ہوتا ہے جن کی غرض ایک ہوتی ہے کیونکہ مرد کے افراد سب کے سب غرض میں یکساں ہیں اور ”زید“ خاص العین کی نظر ہے، کیوں کہ وہ معین شخص ہے، شرکت کا احتمال نہیں رکھتا مگر تعدد اوضاع کے ساتھ۔

(تشریح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے مذکورہ تینوں قسموں کی مثالیں بیان فرمائی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ ”انسان“ خاص الجنس کی مثال ہے اس لئے کہ انسان ایسی کلی ہے جو مختلف بالاغراض بہت سے افراد پر محمول ہوتی ہے چنانچہ انسان کے تحت مرد اور عورت ہیں اور ہر ایک کی پیدائش کا مقصد جدا جدا ہے۔ مرد کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ وہ نبی ہو، امام ہو، حدود و قصاص میں شہادت دینے والا ہو اور جمعہ، عیدین اور دوسرے احکام کو قائم و نافذ کر نیوالا ہو۔ اور عورت کی پیدائش کا مقصد یہ ہے کہ مرد کیلئے فراش اور دل بستگی کا سامان ہو، بچہ جننے والی ہو، اندرون خانہ کا نظم و نسق کر نیوالی ہو۔ اور ”رجل“ خاص النوع کی مثال ہے کیونکہ رجل ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالاغراض پر محمول ہوتی ہے چنانچہ مرد کے تمام افراد غرض میں مساوی اور برابر ہیں۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آزاد مرد اور غلام کے احکام میں بہت بڑا تفاوت ہے اسی طرح مجنون اور غیر مجنون کے درمیان تفاوت ہے تو تمام مرد غرض میں مساوی کس طرح ہو سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام مرد کے ان افراد میں ہے جن میں اہلیت معتبرہ پائی جائے مطلقاً افراد میں ہمارا کلام نہیں ہے اور اہلیت معتبرہ صرف آزاد اور عاقل مردوں میں پائی جاتی ہے اور آزاد عاقل مرد غرض میں سب مساوی ہیں ان کی غرض میں کوئی تفاوت نہیں ہے لہذا ”رجل“ کو خاص النوع کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔ ”زید“ خاص العین کی مثال ہے کیوں کہ زید ایک معین شخص ہے ایک وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال نہیں رکھتا۔

ہاں۔ تعدد وضع کے اعتبار سے شرکت کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ دو شخصوں نے اپنے اپنے بچہ کا نام دید رکھ دیا ہو۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَتَقْسِيمِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُكْمِهِ فَقَالَ وَحُكْمُهُ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمُخْصُوصُ قِطْعًا أَوْ أَثَرَهُ الْمُرْتَبِّ عَلَيْهِ أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمُخْصُوصَ الَّذِي هُوَ مَذْلُومٌ قِطْعًا بِحَيْثُ يَقْطَعُ احْتِمَالُ الْغَيْرِ فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَرَزَيْدٌ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ غَيْرُهُ احْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ وَعَالِمٌ أَيْضًا خَاصٌّ لَمْ يَحْتَمِلْ غَيْرُهُ كَذَلِكَ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْكَلِمَتَيْنِ يَتَنَاوَلُ مَذْلُومًا قِطْعًا فَتَبَيَّنَتْ مِنْ مَجْمُوعِ الْكَلَامِ قِطْعِيَّةُ الْحُكْمِ بِعَالِمٍ عَلَى زَيْدٍ بِهَذِهِ الْوَاسِطَةِ۔

(ترجمہ) :- اور جب مصنف نے خاص کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فراغت پائی تو خاص کا حکم بیان کرنا شروع کیا چنانچہ کہا کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یعنی خاص کا وہ اثر جو اس پر مرتب ہوتا ہے یہ ہیکہ خاص مخصوص کو جو اس کا مدلول ہے یقینی طور پر اس طرح شامل ہو کہ غیر کے احتمال کو قطع کر دے۔ پس جب ہم نے ”زید عالم“ کہا تو زید خاص ہے اپنے علاوہ کا ایسا احتمال نہیں رکھتا جو دلیل سے پیدا ہوا ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے اسی طرح اپنے غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس دونوں کلموں میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے لہذا مجموعہ کلام سے زید پر عالم ہونے کا حکم اس واسطے قطعی طور پر ثابت ہو گیا۔

(تشریح) :- مصنف نے خاص کی تعریف اور تقسیم سے فراغت پا کر اب اس کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں ”حکم“ اس اثر کو کہتے ہیں جو کسی شئی پر مرتب ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے ”حکم الصلاة سقوط الواجب عن ذمۃ المكلف بالاداء في الدنيا وحصول الثواب في الآخرة“ یعنی نماز کا حکم ادائے نماز کے ذریعہ دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اثر جو ادائے صلاة پر مرتب ہوتا ہے دنیا میں مکلف کے ذمہ سے واجب کا ساقط ہونا اور آخرت میں ثواب کا حاصل ہونا ہے بہر حال خاص کا حکم یعنی خاص کا اثر یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال بالکل نہیں ہوتا چنانچہ جب ہم ”زید عالم“ کہتے ہیں تو اس میں زید خاص ہے غیر کا ایسا احتمال نہیں رکھتا ہے جو کسی دلیل کی بنیاد پر ہو۔ اور عالم بھی خاص ہے جو بالکل اسی طرح غیر کا احتمال نہیں رکھتا ہے غرض ان دونوں کلموں (زید اور عالم) میں سے ہر ایک اپنے معنی اور مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور جب ان میں سے ہر ایک اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہے تو مجموعہ کلام سے بھی زید پر عالم ہونے کا

حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا۔

وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ لَكُونِهِ بَيِّنًا هَذَا احْكَمُ آخَرُ مُقَرَّرٌ لِلْحُكْمِ الْأَوَّلِ وَكَانَ هُمَا مُتَّحِدَانِ وَ
لَكِنَّ الْأَوَّلَ لِبَيَانِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي لِنَفْيِ قَوْلِ الْخَصْمِ وَلِتَهْيِيدِ التَّفْرِيعَاتِ الْاِتِّبَاعِ اِمْنَى لَا
يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ بَيَانَ التَّفْسِيرِ لَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ فَهُوَ مُقَابِلٌ لِلْمُجْمَلِ حَيْثُ يَحْتَاجُ
اِلَى بَيَانِ الْمُجْمَلِ وَتَفْسِيرِهِ وَ اَمَّا بَيَانُ التَّفْرِيعِ وَالتَّغْيِيرِ فَيَحْتَمِلُ الْخَاصُّ لِأَنَّهُ لَا
يُنَافِي الْقَطْعِيَّةَ فَإِنَّ بَيَانَ التَّفْرِيعِ يُزِيلُ الْاِحْتِمَالَ النَّاشِ بِلَا دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُحْكَمًا كَمَا
يُقَالُ جَاءَنِي زَيْدٌ زَيْدٌ وَبَيَانَ التَّغْيِيرِ يَحْتَمِلُ كُلُّ كَلَامٍ قَطْعِيًّا كَانَ أَوْ ظَنِّيًّا كَمَا
يُقَالُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ وَهَكَذَا بَيَانُ التَّبْدِيلِ يَحْتَمِلُ الْخَاصُّ أَيْضًا۔

(ترجمہ) :- اور وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہ دوسرا
حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں متحد ہیں۔ لیکن اول بیان مذہب کیلئے ہے اور ثانی مخالف کے قول کی نفی
اور آئیوالتے تفریعی مسائل کی تہید کیلئے ہے یعنی خاص بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا کیوں کہ وہ بذات خود واضح
ہے۔ چنانچہ خاص مجمل کا مقابل ہے۔ بایں طور کہ ”مجمل“ اجمال رکھنے والی کی تفسیر و توضیح کا محتاج ہوتا ہے۔
اور رہا بیان تقریر اور تغیر تو خاص اس کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ یہ دونوں قطعی ہونے کے منافی نہیں ہیں۔
اس لئے کہ بیان تقریر اس احتمال کو زائل کرتا ہے جو بلا دلیل پیدا ہوا ہو۔ پس خاص محکم ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے
”جاؤنی زید زید“ اور ”بیان تغیر“ تو اس کا ہر کلام احتمال رکھتا ہے خواہ وہ قطعی ہو یا ظنی ہو جیسے کہا جاتا ہے
”انت طالق ان دخلت الدار“ اور اسی طرح خاص بیان تبدیل کا بھی احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف فرماتے ہیں کہ خاص کا دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی
تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور یہ دوسرا حکم پہلے حکم کیلئے مقوی ہے گویا دونوں حکم متحد
اور آپس میں متلازم ہیں۔ کیوں کہ خاص کا اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہونا اس بات کو مستلزم
ہے کہ وہ بیان تفسیر کا احتمال نہ رکھے۔ ہاں۔ اتنا فرق ضرور ہے کہ حکم اول یعنی اَنْ يَتَنَاوَلَ الْخُصُوصَ قَطْعًا
مذہب حنفی کو بیان کرنے کیلئے ہے کیوں کہ علماء اخاف کے نزدیک خاص کا حکم قطعی ہوتا ہے۔ اگرچہ امام شافعی
اور شیخ ابو منصور مائتیدی کے نزدیک ظنی ہوتا ہے۔ اور دوسرا حکم یعنی لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ الْخَصْمَ یعنی امام شافعی
کے قول کی نفی کرنے کے لئے ہے کیونکہ حضرت امام شافعی کے نزدیک خاص بیان تفسیر کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز
یہ دوسرا حکم آئیوالتے سات تفریعی مسائل میں سے اول کے تین تفریعی مسائل کی تہید کیلئے ہے اور باقی چار تفریعات
حکم اول یعنی اَنْ يَتَنَاوَلَ الْخُصُوصَ پر متفرع ہیں بہر حال خاص چونکہ تفسیری اور توضیحی بیان کا احتمال نہیں

رکھتا اسلئے ”خاص“ مجمل کا مقابل ہوگا کیوں کہ ”مَجْمُلُ“ ”مَجْمُلُ“ (اجمال رکھنے والے) کے تفسیری اور توضیحی بیان کا محتاج ہوتا ہے۔ بیان تفسیر کے علاوہ تین طرح کے بیان اور میں (۱) بیان تقریر (۲) بیان تغیر (۳) بیان تبدیل بیان تقریر کلام کو ایسی چیز کیساتھ مؤکد کرنا جو مجاز یا خصوص وغیرہ کے احتمال کو ختم کر دے جیسے ”جاوئی زید نفسہ اور باری تعالیٰ کا قول ”فَسَجِدْ لِلْمَلٰئِكَةِ كُلِّهِمْ اٰمِعُونَ“ بیان تغیر اُس چیز کو ذکر کرنا جو حکم سابق کو متغیر کر دے جیسے شرط اور استثناء اور بیان تبدیل سے مراد نسخ ہے۔ کیوں کہ ”نسخ“ بندوں کے حق میں تبدیلی ہوتی ہے ورنہ صاحب شریعت کے حق میں حکم مطلق کی مدت کا بیان ہوتا ہے، بہر حال خاص اگرچہ بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا البکن بیان تقریر، بیان تغیر اور بیان تبدیل کا احتمال رکھتا ہے کیوں کہ یہ تینوں بیان قطعی اور یقینی ہونے کے منافی نہیں ہیں اسلئے کہ بیان تقریر بغیر دلیل کے پیدا ہونے والے احتمال کو دور کرتا ہے پس وہ ”خاص“ جس کو بیان تقریر لاحق ہوگا بیان تقریر کے بعد محکم ہو جائے گا جیسے ”جاوئی زید زید“ میں کہ زید ثانی کے ذکر سے پہلے یہ بھی احتمال ہے کہ زید نہ آیا ہو بلکہ زید کا دوست آیا ہو اور زید کے دوست کو مجازاً زید کیساتھ تعبیر کر دیا ہو مگر زید ثانی کے ذکر کے بعد یہ احتمال ختم ہو جاتا ہے اور زید کی آمد محکم اور پختہ ہو جاتی ہے۔ اور رہا بیان تغیر تو اس کا احتمال ہر کلام رکھتا ہے کلام خواہ قطعی ہو خواہ ظنی ہو جیسے ”انت طالق ان دخلت الدار“ میں کہ ”ان دخلت الدار“ کے بغیر ”انت طالق“ سے فوری طلاق واقع ہو جاتی ہے مگر ”ان دخلت الدار“ نے اس کے حکم کو متغیر کر دیا اور فوری طلاق واقع ہونے کو روک دیا۔ اسی طرح بیان تبدیل یعنی نسخ کا احتمال بھی ہر کلام رکھتا ہے، لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے نسخ کا دروازہ بند ہو گیا ہے۔

فَلَا يَجُوزُ الْحَاقُّ التَّعْدِيلُ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ شُرُوعٌ فِي تَفْرِيعَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ فِيهَا بَيِّنَاتٌ وَبَيْنُ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا ذَكَرَ مِنْ حُكْمِ الْخَاصِّ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ لَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَجُوزُ الْحَاقُّ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَ وَهُوَ الصَّلَاةُ نَبَنَةً فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَالْقَوْمَةِ بَعْدَ الرَّكُوعِ وَالْجُلُوسَةِ بَيْنَ السُّجُودَيْنِ بِأَمْرِ الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَارْتَكَعُوا وَاسْجُدُوا عَلَى سَبِيلِ الْفَرْضِ كَمَا أَخْبَرَهُ بِهِ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ وَبَيَّنَّ أَنَّهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ تَعْدِيلُ الْأَمْرِ كَانَ فِي الرَّكُوعِ وَالسُّجُودِ فَرْضٌ لِحَدِيثِ أَصْحَابِي خَفَّفَ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ لَهُ قَوْمٌ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَفَرَّقْتَ هَكَذَا قَالَ ثَلَاثًا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ قَوْلَهُ نَعَمْ وَارْتَكَعُوا وَاسْجُدُوا خَاصٌّ وَضَمَّ بِلَعْنِي مَعْلُومٌ لِأَنَّ الرَّكُوعَ هُوَ الْإِنْجَاءُ عَنِ الْقِيَامِ وَالسُّجُودُ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ وَالْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ حَتَّى يَقُمْ أَنَّ الْحَدِيثَ لِحَقِّ بَيَانًا لِلنَّصِّ الْمَطْلُوقِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا

نَسَخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ فَيَنْبَغِي أَنْ تَرَاعَى مَذْهَبُ كُلِّ مَنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ
فَمَا ثَبَتَ بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا لِأَنَّهُ قَطْعِيٌّ وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَّةِ يَكُونُ وَاجِبًا
لِأَنَّهُ ظَنِّيٌّ۔

ترجمہ :- پس تعدیل ارکان کو رکوع اور سجدہ کے امر کیساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا جائز نہیں ہے
(یہاں سے) ان فروعی مسائل کا آغاز ہے جو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان خاص کے مذکورہ حکم کی بنا پر مختلف
فیہ ہیں۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے کسی بیان اور وضاحت کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ تو
تعدیل ارکان یعنی رکوع اور سجدہ میں اور رکوع کے بعد قومہ میں اور دو سجدوں کے درمیان جلسہ میں مطمئن
ہونے کو رکوع اور سجدہ کے امر یعنی باری تعالیٰ کے قول ”وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ کے ساتھ فرض کے طور پر لائق کرنا
جائز نہیں ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے ملحق کیا ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ امام شافعیؒ
فرماتے ہیں رکوع اور سجدہ میں تعدیل ارکان حدیث اعرابی کی وجہ سے فرض ہے (حدیث یہ ہے) ایک اعرابی نے
نماز میں جلدی کی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا اٹھو اور نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی
ہے۔ اسی طرح تین بار فرمایا۔ ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ خاص ہے جو ایک معلوم معنی
کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع حالت قیام سے جھکنے کا نام ہے اور سجدہ پیشانی کو زمین پر رکھنا ہے اور خاص
بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے کہ یہ کہا جائے کہ ”حدیث“ نص مطلق کے لئے بیان واقع ہوئی ہے پس یہ حدیث نہیں
ہوگی مگر نسخ اور نسخ خبر واحد سے جائز نہیں ہے لہذا مناسب ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی
رعایت کی جائے پس وہ جس کا ثبوت کتاب سے ہو فرض ہوگی اس لئے کہ کتاب قطعی ہے اور جس چیز کا ثبوت سنت
سے ہو واجب ہوگی اسلئے کہ سنت ظنی ہے۔

(تشریح) :- یہاں سے فاضل مصنفؒ ان فروعی مسائل کا آغاز فرما رہے ہیں جو خاص کے مذکورہ حکم ”لا یجتمل
البیان لكونه بنا“ کی بنا پر اخاف و شوافع کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ تعدیل ارکان
یعنی رکوع، سجدہ، قومہ اور جلسہ کو اطمینان کیساتھ ادا کرنا طریقین کے نزدیک واجب ہے فرض نہیں ہے البتہ
باری تعالیٰ کے قول ”وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا“ کی وجہ سے نفس رکوع اور سجدہ فرض ہے۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ
اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ کی طرح تعدیل ارکان بھی فرض ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام
شافعیؒ کی دلیل حدیث اعرابی ہے حدیث یہ ہے کہ خلاص بن رافع اعرابی مسجد میں آئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم
مسجد کے ایک کونہ میں تشریف فرما تھے، اعرابی نے تعدیل ارکان کی رعایت کے بغیر جلدی جلدی نماز ادا کر کے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا آپ نے سلام کا جواب دیکر فرمایا ”ارْجِعْ فَصَلِّ فَإِنَّكَ لَمْ تَصَلِّ“ واپس جا کر دوبارہ
نماز پڑھو کیوں کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے۔ خلاص بن رافع نے دوبارہ نماز ادا کر کے پھر اللہ کے رسول کی خدمت

میں سلام عرض کیا، آپ نے جواب سلام کے بعد پھر فرمایا "ارجع فصل فانک لم تصل"۔ مذکورہ اعرابی نے تیسری مرتبہ میں یا تیسری مرتبہ کے بعد کہا "عَلَّمَنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ" اللہ کے رسول مجھ خادم کو نماز سکھلا دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا "اِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَاسْبِغْ أَوْضُوءُ ثُمَّ اسْتَقْبِلْ الْقِبْلَةَ فَلَبِّهِ ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَشَاءُ مِنْ الْقُرْآنِ ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ رَاكِعًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ جَالِسًا ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمِئِنَّ سَاجِدًا ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَسْتَوِيَ قَائِمًا افْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا" یعنی جب تو نماز کا ارادہ کرے تو وضو کامل طور پر کر، پھر قبلہ رخ ہو کر تکبیر کہہ لے پھر قرأت کر، پھر اطمینان کے ساتھ رکوع کر، پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے پھر اطمینان کے ساتھ سجدہ کر، پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اطمینان سے بیٹھ جا، پھر اطمینان کیساتھ دوسرا سجدہ کر پھر سر اٹھا یہاں تک کہ سیدھا کھڑا ہو جائے اپنی پوری نماز میں اسی طرح کر۔ یہ حدیث تعدیل ارکان کے فرض ہونے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول نے تعدیل ارکان کے فوت ہونے سے نماز کی نفی فرمائی ہے اور نماز کی نفی ترک فرض سے ہوتی ہے نہ کہ ترک واجب یا ترک سنت سے پس ثابت ہوا کہ تعدیل ارکان فرض ہے۔ طریقین کی طرف سے جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واركعوا و اسجدوا" خاص ہے معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے کیوں کہ رکوع کے معنی حالت قیام سے جھکنے کے ہیں اور سجدہ کے معنی زمین پر پیشانی ٹیکنے کے ہیں، اور ہمارے نزدیک خاص چونکہ تفسیر اور توضیح کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے حدیث اعرابی کو باری تعالیٰ کے قول "واركعوا و اسجدوا" کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ حدیث اعرابی اس آیت کیلئے ناسخ ہے مگر یہ بھی نہیں ہو سکتا کیوں کہ حدیث اعرابی خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اب مناسب یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے یعنی نفس رکوع اور نفس سجدہ جو کتاب سے ثابت ہے اس کو فرض قرار دیا جائے کیونکہ کتاب اللہ دلیل قطعی ہے اور دلیل قطعی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض ہوتا ہے اس لئے رکوع اور سجدہ دونوں فرض ہوں گے۔ اور تعدیل ارکان جو حدیث (خبر واحد) سے ثابت ہے اس کو واجب قرار دیا جائے گا کیوں کہ خبر واحد ظنی ہوتی ہے اور دلیل ظنی سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ فرض نہیں ہوتا بلکہ واجب ہوتا ہے۔ اس لئے تعدیل ارکان فرض نہ ہوگا بلکہ واجب ہوگا۔

وَبَطَلَ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَالتَّوْبَتِ وَالنَّسَمَةِ وَالنِّيَّةِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ هَذَا تَفْرِيعٌ
ثَانٍ عَلَيْهِ وَعُطِفَ عَلَى قَوْلِهِ فَلَا يَجُوزُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الْخَاصُّ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطَلَ
شَرْطُ الْوَلَاءِ كَمَا شَرَطَهُ مَالِكٌ وَشَرْطُ التَّوْبَتِ وَالنِّيَّةِ كَمَا شَرَطَهُمَا الشَّافِعِيُّ
وَشَرْطُ النَّسَمَةِ كَمَا شَرَطَهُ أَصْحَابُ الظَّوَاهِرِ فِي آيَةِ الْوُضُوءِ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمَ

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ الْآيَةَ وَبَيَانُ ذَلِكَ أَنَّ مَا لَكَ يَقُولُ إِنَّ الْوَلَاءَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ
 وَهُوَ أَنْ يَغْسِلَ أَعْضَاءَهُ فِي الْوُضُوءِ مُتَابِعًا مَتَوَالِيًا بِحَيْثُ لَمْ يَجِبِ الْعَضْوُ الْأَوَّلُ
 لِمُؤَاطَبَةِ النَّبِيِّ ۴ وَأَصْحَابِ الظُّوَاهِرِ يَقُولُونَ أَنَّ التَّسْمِيَةَ فَرَضٌ فِي الْوُضُوءِ لِقَوْلِهِ ۴ لَا
 وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يَسْمِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ أَنَّ التَّرْتِيبَ وَالنِّيَّةَ فِي الْوُضُوءِ فَرَضٌ لِقَوْلِهِ ۴
 لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ امْرِءٍ حَتَّى يَضَعَ الظَّهْرَ فِي مَوَاضِعِهِ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ
 يَدَيْهِ الْحَدِيثُ وَلِقَوْلِهِ ۴ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَالْوُضُوءُ أَيْضًا عَمَلٌ فَلَا يَصِحُّ بِدُونِ
 النِّيَّةِ وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا فِي الْوُضُوءِ بِالْغُسْلِ وَالْمَسْحِ وَهَذَا خَاصٌّ
 وَضَعًا لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْإِسَالَةُ وَالْإِصَابَةُ فَاشْتَرَاطُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ كَمَا شَرَطَهَا
 الْمُخَالِفُونَ لَا يَكُونُ بَيَانًا لِلْخَاصِّ لَكُونِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ فَلَا يَكُونُ إِلَّا نَسْخًا وَهُوَ لَا
 يَصِحُّ بِإِخْبَارِ الْإِحَادِ غَايَتُهُ أَنْ تُرَاعَى مَنْزِلَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ فَمَا ثَبَتَ
 بِالْكِتَابِ يَكُونُ فَرَضًا وَمَا ثَبَتَ بِالسُّنَنِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا كَمَا فِي الصَّلَاةِ لَكِنْ
 لَا وَاجِبٌ فِي الْوُضُوءِ بِالْإِجْمَاعِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ كَالْفَرَضِ فِي حَقِّ الْعَمَلِ وَهُوَ لَا يَلِيقُ
 إِلَّا بِالْعِبَادَاتِ الْمُقْصُودَةِ فَزَلْنَا عَنِ الْوُجُوبِ إِلَى السُّنَنِ وَقُلْنَا بِسُنَنِ هَذِهِ
 الْأَشْيَاءِ فِي الْوُضُوءِ -

(مترجمہ) :- اور آیت وضو میں ولاء، ترتیب، تسمیہ اور نیت کی شرطیں باطل ہو جائیں گی خاص کے حکم پر یہ
 دوسری تفریع ہے اور اتم کے قول "فلا يجوز" پر عطف ہے یعنی جب خاص بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت وضو
 یعنی باری تعالیٰ کے قول "فاغسلوا وجوهکم الاية" میں ولاء کی شرط لگانا جیسا کہ امام مالکؒ نے اس کو شرط قرار دیا
 ہے اور نیت اور ترتیب کی شرط لگانا جیسا کہ امام شافعیؒ نے ان کو شرط قرار دیا ہے اور تسمیہ کی شرط لگانا جیسا
 کہ اصحاب ظواہر نے اس کو شرط قرار دیا ہے باطل ہو جائیں گی۔ اس کا بیان یہ ہے کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وضو میں
 لگاتار اعضاء کو دھونا فرض ہے۔ اور ولاء یہ ہے کہ متوضی وضو میں اپنے اعضاء کو مسلسل ایک کے بعد ایک کو اس
 طرح دھوئے کہ پہلا عضو خشک نہ ہونے پائے کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشگی فرمائی ہے۔ اور اصحاب ظواہر
 کہتے ہیں کہ وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اس شخص کا وضو نہیں ہے
 جس نے بسم اللہ نہیں کہا۔ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ترتیب اور نیت وضو میں فرض ہے کیوں کہ رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اس کے مواقع پر
 نہ رکھے پس اپنے چہرے کو دھوئے پھر اپنے ہاتھوں کو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اعمال کا مدار
 نیتوں پر ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا بغیر نیت وضو صحیح نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں وضو

وضو میں دھونے اور مسح کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ دونوں خاص ہیں۔ معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں، اور وہ پانی بہانا اور ترماتھ پھیرنا ہے پس ان تمام امور کو شرط قرار دینا جیسا کہ مخالفین حضرات نے شرط قرار دیا ہے خاص کیلئے بیان نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہے پس نہیں ہوگا مگر نسخ اور اخبار احاد سے نسخ بھی صحیح نہیں ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کا لحاظ رکھا جائے۔ پس جو چیز کتاب سے ثابت ہو فرض ہوگی اور جو چیز سنت سے ثابت ہو مناسب تو یہ ہے کہ وہ واجب ہو جیسے نماز میں ہے لیکن وضو میں بالاتفاق واجب نہیں ہے کیوں کہ عمل کے حق میں واجب فرض کے مانند ہے اور جب عبارات مقصودہ ہی کے لائق ہوتے ہیں پس ہم وجوب سے اتر کر سنت تک آگئے اور وضو میں ان تمام امور کے سنت ہونے کے قائل ہو گئے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر دوسری تفریع بیان کی گئی ہے اور یہ عبارت سابقہ متن "لا يجوز" پر معطوف ہے۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک وضو میں "ولاء" یعنی بے درپے مسلسل ایسے طریقہ پر اعضا کو دھونا کہ پہلا عضو خشک نہ ہو بلکہ شرط ہے اور دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر عادت فرمائی ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک وضو میں بسم اللہ کہنا فرض ہے اور دلیل یہ حدیث ہے "لا وضوء لمن لم یسم" یعنی بغیر تسمیہ کے وضو نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ وضو میں ترتیب اور نیت فرض ہیں۔ حضرت امام شافعیؒ ترتیب فرض ہونے پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "لا یقبل اللہ صلاۃ امرئ حتی یضع الطہور فی مواضعہ فیغسل وجہہ ثم یدیه یعنی اللہ تعالیٰ کسی آدمی کی نماز قبول نہیں فرماتے یہاں تک کہ وہ وضو کو اپنے مواقع میں نہ رکھے چنانچہ اپنا چہرہ دھوئے پھر اپنے ہاتھ دھوئے اس حدیث میں لفظ "ثم" ترتیب پر دلالت کرتا ہے، اور نیت فرض ہونے پر انما الاعمال بالنیات سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے اور وضو بھی ایک عمل ہے لہذا وضو کی صحت بھی نیت پر موقوف ہوگی اور جب وضو کی صحت نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت کا فرض ہونا ثابت ہو گیا لیکن ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت وضو "اذا قمتم الی الصلاۃ فاغسلوا وجہکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلكم الی الکعبین" میں "ولاء" تسمیہ، ترتیب اور نیت کی شرطیں لگانا باطل ہے کیوں کہ آیت وضو میں حق جل مجدہ نے ہم کو دو باتوں کو حکم فرمایا ہے ایک غسل دومسح اور یہ دونوں خاص ہیں معنی معلوم کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ غسل کے معنی پانی بہانے کے ہیں اور مسح کے معنی ترماتھ پھیرنے کے ہیں۔ پس مذکورہ چیز ولاء وغیرہ کے شرط اور فرض ہونے کو ثابت کرنے کیلئے مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کو خاص کتاب یعنی آیت وضو کیلئے بیان تفسیر قرار نہیں دیا جاسکتا ہے کیوں کہ خاص بذات خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ان احادیث کو آیت وضو کیلئے نسخ مان لیا جائے مگر یہ بھی ممکن نہیں ہے کیوں کہ کتاب اللہ کو اخبار احاد کے ذریعہ منسوخ کرنا درست نہیں ہے

اب آخری بات یہ ہے کہ کتاب و سنت میں سے ہر ایک کے مرتبہ کی رعایت کی جائے اور جس چیز کا ثبوت کتاب اللہ سے ہو (یعنی غسل اور مسح) اس کو فرض قرار دیا جائے کیوں کہ کتاب اللہ قطعی دلیل ہے اور قطعی دلیل سے فرض ثابت ہوتا ہے، اور جس چیز کا ثبوت احادیث اور اخبار احاد سے ہو (یعنی ولا، تسمیہ، ترتیب اور نیت) مناسب تو یہ تھا کہ وضو میں ان کو واجب قرار دیا جائے جیسا کہ تعدیل ارکان کو حدیث سے ثابت ہونے کی وجہ سے نماز میں واجب قرار دیا گیا ہے مگر چونکہ وضو میں بالاتفاق کوئی واجب نہیں ہے اسلئے ہم وجوب اتر کر مذکورہ چیزوں کے مسنون ہونے کے قائل ہو گئے ہیں، رہی یہ بات کہ وضو میں واجب کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ عمل کے لحاظ سے واجب فرض کے برابر ہوتا ہے کیوں کہ جس طرح فرض ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک فرض مستحق عقاب ہوتا ہے اسی طرح واجب ادا کرنے والا مستحق ثواب اور تارک واجب مستحق عقاب ہوتا ہے۔ اور ”واجب“ عبادات مقصودہ کے لائق ہے اور وضو عبارت غیر مقصودہ ہے لہذا وضو میں ”واجب“ نہ ہوگا۔

(فوائد ۱) :- خادم نے مسئلہ کی تشریح اصولی طور پر صاحب نور الانوار کے بیان کے مطابق کی ہے ورنہ مخالفین حضرات کی طرف سے پیش کردہ احادیث کے جوابات بھی کتب حنفی میں مذکور ہیں۔ مثلاً امام مالکؒ کی پیش کردہ دلیل کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت فرمانا اس کے واجب ہونے کی دلیل نہیں ہوتا چنانچہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتکاف پر مداومت فرمائی ہے ہاں۔ اگر مداومت کیساتھ اللہ کے رسول نے اس عمل کے ترک پر انکار فرمایا ہو تو یہ مداومت دلیل وجوب ہے اور اصحاب ظواہر کی پیش کردہ حدیث ”لا وضو لمن لم یسم“ کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں کمال وضو کی نفی کی گئی ہے نہ کہ صحت وضو کی۔ یعنی بغیر تسمیہ کے وضو ایسا کامل نہیں ہوگا جس پر ثواب مرتب ہو البتہ مفتاح صلاۃ ہو سکتا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث، ابو ہریرہ، ابن مسعود، ابن عمر کی حدیث ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من توضأ و ذکر اسم اللہ فانہ یطہر جسدہ کلمۃ من توضأ ولم یذكر اسم اللہ لم یطہر الا موضع الوضوء“ یعنی جس نے وضو کیا اور اللہ کے نام کا ذکر کیا تو یہ وضو اس کے پورے بدن کو پاک کرے گا اور اگر بغیر تسمیہ کے وضو کیا تو صرف موضع وضو پاک ہوگا اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے بھی وضو ہو جاتا ہے، اور ترتیب کے فرض ہونے پر پیش کردہ حدیث ”لا یقبل اللہ الخ“ کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث محدثین کے نزدیک ضعیف ہے نیز ابو داؤد میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وضو کرتے وقت اپنے سر کا مسح بھول گئے تو آپ نے وضو سے فراغت کے بعد سر کا مسح کیا اگر ترتیب فرض ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس صورت میں وضو کا اعادہ فرماتے، وضو کا اعادہ نہ کرنا ترتیب کے فرض نہ ہونے کی دلیل ہے، اور ”انما الاعمال بالنیات“ کا جواب یہ ہے کہ اعمال سے پہلے لفظ ثواب مقدر ہے لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے نہ کہ اعمال کی صحت۔ پس نیت کا فرض نہ ہونا بھی ثابت ہو گیا۔

شارح کی عبارت پر بھی چند اشکالات ہیں۔ پہلا اشکال تو یہ ہے کہ شارح نے مخالفین کی پیش کردہ تمام روایات کو اخبار احاد کہا ہے حالانکہ ”انما الاعمال بالنیات“ خبر مشہور ہے بلکہ بعض حضرات متواتر ہونے کے قابل ہیں۔ دوسرا اشکال یہ ہے کہ شارح نے کہا ہے کہ بالاتفاق وضو میں کوئی واجب نہیں ہے حالانکہ امام احمدؒ کلمی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو واجب قرار دیتے ہیں۔ نیز شارح نے کہا ہے کہ واجب صرف عبادات مقصودہ کے لائق ہوتا ہے، اور وضو عبارت غیر مقصودہ ہے۔ مگر عجیب بات ہے کہ وضو میں فرض تو ثابت ہے اور واجب وضو کے لائق نہیں۔ جب وضو میں فرض ثابت ہے تو واجب بدرجہ اولیٰ ثابت ہونا چاہیے۔
جمیل احمد عفی عنہ

وَالطَّهَارَةُ فِي آيَةِ الطَّوَافِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ الْوَلَاءُ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَبَطُلَ شَرْطُ الطَّهَارَةِ فِي آيَةِ الطَّوَافِ وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ فَإِنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ أَنَّ طَوَافَ الْبَيْتِ لَا يَجُوزُ بِدُونِ الطَّهَارَةِ لِقَوْلِهِ ۱ الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلَوةٌ ۲ وَقَوْلُهُ ۳ لَا يَطُوفَنَّ بِالْبَيْتِ مُحَدَّثٌ وَلَا عُرْيَانٌ وَنَحْنُ نَقُولُ أَنَّ الطَّوَافَ لَفْظٌ خَاصٌّ مَعْنَاهُ مَعْلُومٌ وَهُوَ الدَّوْرَانُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَاشْتِرَاطُ الطَّهَارَةِ فِيهِ لَا يَكُونُ بَيِّنًا لِدَلِيلِهِ بَيِّنًا بِنَفْسِهِ بَلْ يَكُونُ نَسْخًا وَهُوَ لَا يَجُوزُ بِخَيْرِ الْوَاحِدِ غَايَتُهَا أَنْ تَكُونَ وَاجِبَةً يَنْقُصُ بِتَرْكِهَا الطَّوَافُ فَيُجْبِئُ بِالذَّمِّ فِي طَوَافِ التَّزْيِيرَةِ وَبِالصَّدَاقَةِ فِي غَيْرِهِ وَأَمَّا زِيَادَةُ كَوْنِهِ سَبْعَةً أَشْوَاطٍ وَابْتِدَآؤُهُ مِنَ الْحَجَرِ الْأَسْوَدِ فَلَمْ يَكُنْ ثَبَتًا بِالْخَلْقِ الْمَشْهُورِ وَهِيَ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ -

(ترجمہ) :- اور ”طہارت“ آیت طواف میں۔ (یہ) مانتے ہیں کہ قول ”الولاء“ پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو آیت طواف یعنی باری تعالیٰ کے قول ”ولیطوفوا بالبیت العتیق“ میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کا طواف بغیر طہارت کے جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بیت اللہ کا طواف نماز ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ خبردار بیت اللہ کا طواف کوئی ایسا شخص نہ کرے جو بے وضو اور ننگا ہو ہم کہتے ہیں کہ طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی معلوم ہیں اور ”وہ بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا ہے“ پس اس میں طہارت کی شرط لگانا خاص کیلئے بیان نہ ہوگا کیوں کہ وہ بذات خود واضح ہے بلکہ نسخ ہوگا، اور وہ خبر واحد سے جائز نہیں ہے ”طہارت“ زیادہ سے زیادہ واجب ہوگی، اس کے ترک سے طواف ناقص ہوگا پس اس نقصان

کو طواف زیارت میں "دم" سے اور اسکے علاوہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا اور (طواف میں) سات دوڑ کی قید کا اضافہ کرنا اور اسے حجر اسود سے شروع کرنا ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور یہ بالاتفاق جائز ہے۔

(تشییح) :- اس عبارت میں خاص کے حکم پر تیسری تفریع مذکور ہے یعنی خاص چونکہ بذاتِ خود واضح ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے اسلئے آیت طواف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طہارت کی شرط لگانا باطل ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک طواف کعبہ کیلئے وضو شرط ہے، بغیر وضو کے طواف درست نہیں ہوگا اور اس پر دو حدیثوں سے استدلال کیا گیا ہے پہلی حدیث ترمذی کے بیان کے مطابق یہ ہے "عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال الطواف حول البیت مثل الصلاة الا انکم تتکلمون فیہ فمن تکلم فیہ فلا یتکلم الا بخیر" بیت اللہ کا طواف نماز کے مانند ہے صرف اتنی بات ہے کہ طواف میں تم لوگ بات کرتے ہو سو جو شخص طواف میں کلام کرے تو وہ اچھا ہی کلام کرے۔ اس حدیث میں طواف کو نماز یا نماز کے مانند قرار دیا گیا ہے اور نماز میں طہارت (وضو) شرط ہے تو طواف کیلئے بھی وضو کرنا شرط ہوگا جس طرح نماز بغیر وضو جائز نہیں ہے اسی طرح طواف بھی بغیر وضو جائز نہ ہوگا۔ دوسری حدیث یہ ہے "خبردار! کوئی شخص بغیر وضو اور ننگا ہو کر بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ اس حدیث میں بھی اس بات کی تاکید ہے کہ طواف کیلئے وضو ضروری ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت "ولیطوفوا بالبیت العتیق" میں طواف ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی معلوم ہیں۔ یعنی "بیت اللہ کے ارد گرد چکر لگانا" پس مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو شرط قرار دینے کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ مذکورہ احادیث کو اس آیت کیلئے بیان تفسیر قرار دیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ آیت مجمل ہے اور یہ احادیث اس کیلئے بیان تفسیر ہیں۔ دوم یہ کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے آیت کو منسوخ قرار دیا جائے مگر یہ دونوں باتیں نہیں ہو سکتیں اول تو اس لئے کہ طواف "لفظ خاص" ہے اور خاص بذاتِ خود واضح ہونے کی وجہ سے بیان تفسیر کا احتمال نہیں رکھتا، دوم اسلئے کہ یہ دونوں حدیثیں اخبار احادیث میں سے ہیں اور اخبار احادیث سے کتاب اللہ کو منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے پس آیت کی وجہ سے فقط طواف کرنا فرض ہوگا اور وضو کی فرضیت اور شرطیت ثابت نہ ہوگی، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ احادیث کی وجہ سے طواف کیلئے وضو واجب ہے اس کے ترک کرنے سے طواف میں نقصان لازم آئے گا جس کو طواف زیارت میں دم ربکری زنج کرنے سے اور اسکے علاوہ طواف قدوم وغیرہ میں صدقہ سے پورا کیا جائے گا۔ "واما زیادة کونه سبعة اشواط الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً طواف مذکور ہے اس میں نہ سات شوط کا ذکر ہے اور نہ حجر اسود سے ابتداء کرنے کا۔ حالانکہ احناف کے نزدیک دونوں چیزیں شرط ہیں

لہذا کتاب اللہ اولیٰ طوفاناً بالبیت العتیق (پر زیادتی کرنا لازم آیا۔ پس جب آپ کتاب اللہ پر زیادتی کر کے سات کے عدد اور حجر اسود سے ابتداء کو شرط قرار دے سکتے ہیں تو شوافع کیلئے کتاب اللہ پر زیادتی کر کے وضو کو شرط قرار دینا کیوں درست نہیں ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے ڈرتے ڈرتے اس کا جواب یوں ارشاد فرمایا ہے کہ طوفان میں سات کا عدد اور حجر اسود سے ابتداء بہت ممکن ہے خبر مشہور سے ثابت ہو اور خبر مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اسلئے سات کا عدد اور حجر اسود سے طوفان کی ابتداء شرط ہے۔

والتَّائِيلُ بِالْأَطْهَارِ فِي آيَةِ التَّرْبِصِ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ شَرْطُ الْوَلَاءِ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ عَلَيْهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخَاصُّ بَيْنًا بِنَفْسِهِ لَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَيَبْطُلُ تَأْوِيلُ الْقُرْءِ بِالْأَطْهَارِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَبَيَانُهُ أَنَّ قَوْلَهُ تَعْمُ قُرُوءٌ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ مَعْنَى الطَّهْرِ وَالْحَيْضِ فَأَوْلَاهُ الشَّافِعِيُّ بِالْأَطْهَارِ لِقَوْلِهِ تَعْمُ فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْوَقْتِ أَيْ فَطَلَّقُوهُنَّ لَوْ قَتِ عِدَّتِهِنَّ وَهُوَ الطَّهْرُ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَوْ يَشْرَعُ إِلَّا فِي الطَّهْرِ بِالْإِجْمَاعِ وَأَوْلَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ بِالْحَيْضِ بِدَلَالَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى ثَلَاثَةً لِأَنَّهُ خَاصٌّ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ وَالطَّلَاقُ لَوْ يَشْرَعُ إِلَّا فِي الطَّهْرِ فَإِذَا طَلَّقَهَا فِي الطَّهْرِ وَكَانَتِ الْعِدَّةُ أَيْضًا هِيَ الطَّهْرُ فَلَا يَخْلُو مَا أَنَّ يُحْتَسَبَ ذَلِكَ الطَّهْرُ مِنَ الْعِدَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ أُحْتَسِبَ مِنْهَا كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَكُونُ قَرَأَتَيْنِ وَبَعْضًا مِّنَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ بَعْضًا مِنْهُ قَدْ مَضَى وَإِنْ لَوْ يُحْتَسَبُ مِنْهَا وَيُؤْخَذُ ثَلَاثُ أُخْرَى مَا سَوِيَ هَذَا الْقُرْءُ يَكُونُ ثَلَاثًا وَبَعْضًا وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَبْطُلُ مُوجِبُ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ ثَلَاثَةٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَتِ الْعِدَّةُ هِيَ الْحَيْضُ وَالطَّلَاقُ فِي الطَّهْرِ لَعَرِيْلَهُمْ شَيْءٌ مِّنَ الْمُحْدُوْرَيْنِ بَلْ تَعْدُ ثَلَاثُ حَيْضٍ بَعْدَ مَضِيِّ الطَّهْرِ الَّذِي وَقَعَ فِيهِ الطَّلَاقُ -

(مترجمہ) :- اور آیت تربص میں قرود کی تاویل طہر کیساتھ (باطل ہوگی) (یہ) ماتن کے قول شرط الولاء پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر جو تھی تفریع ہے۔ یعنی جب خاص بذات خود واضح ہے بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو باری تعالیٰ کے قول "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" کی تاویل طہر کیساتھ کرنا باطل ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول لفظ "قروء" طہر اور حیض کے معنی میں مشترک

ہے پس امام شافعیؒ نے باری تعالیٰ کے قول "فطلقوہن لعدتہن" کی وجہ سے قروء کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اس بنا پر کہ لام وقت کیلئے ہے یعنی ان کو ان کی عدت کے وقت میں طلاق دو۔ اور وہ طہر ہے کیونکہ بالاجماع طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ اور امام ابوحنیفہؒ نے باری تعالیٰ کے قول ثلثہ کی دلالت کی وجہ سے قروء کی تاویل حیض کیساتھ کی ہے۔ کیوں کہ لفظ "ثلثہ" خاص ہے کئی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور طلاق مشروع نہیں کی گئی ہے مگر طہر میں۔ پس جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طہر میں طلاق دے گا اور عدت بھی طہر ہو تو ردو حال سے خالی نہیں ہے یا تو وہ طہر عدت میں شمار ہوگا یا نہیں۔ پس اگر وہ طہر عدت میں شمار ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے تو ردو طہر اور تیسرے کا کچھ ہوگا۔ کیونکہ تیسرے کا کچھ حصہ گذر چکا ہے اور اگر وہ طہر عدت میں شمار نہ ہو اور اس طہر کے علاوہ دوسرے تین طہر لے جائیں تو تین طہر اور کچھ ہوگا اور ہر صورت میں اس خاص کا موجب کہ وہ ثلثہ ہے باطل ہو جائے گا، اور اگر عدت حیض ہو اور طلاق طہر میں ہو تو مذکورہ دونوں خرابیوں میں سے کچھ لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طہر کے گذرنے کے بعد جس میں طلاق واقع ہوئی ہے تین حیض شمار کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے اور شرط الولاد پر معطوف ہے یہاں خاص کے حکم سے مراد ان یتناول الخصوص قطعاً ہے نہ کہ "لا یحتمل البیان" جیسا کہ شارحؒ نے سہواً فرمایا ہے۔ آئندہ کے چاروں مسئلے "ان یتناول الخصوص قطعاً پر متفرع ہیں جیسا کہ اول کے تین مسئلے "لا یحتمل البیان" پر متفرع ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بہا ذات الحيض غیر حاملہ کی عدت ہمارے نزدیک تین حیض ہیں اور شوافع کے نزدیک تین طہر ہیں دونوں حضرات کا مسئلہ باری تعالیٰ کا قول "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثہ قروء" ہے یعنی مطلقہ مدخول بہا ذوات الاقراء غیر حاملہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء رد کریں۔ اور لفظ قروء حیض اور طہر کے معنی میں مشترک ہے مگر حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت میں قروء سے مراد طہر ہے اور احناف کہتے ہیں کہ قروء سے مراد حیض ہے۔ حضرت امام شافعیؒ قروء سے طہر مراد لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں "اذا طلقتم النساء فطلقوہن لعدتہن" فرماتے ہیں کہ لعدتہن میں "لام" وقت کیلئے ہے یعنی ان عورتوں کو ان کی عدت کی وقت میں طلاق دو، آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ عدت اور طلاق کا ایک ہی وقت ہے اور طلاق کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ طلاق طہر میں مشروع ہوئی ہے کیوں کہ عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو جب حالت حیض میں طلاق دی تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو رجعت کا حکم فرمایا تھا اس سے معلوم ہوا کہ حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے، اور جب حیض کی حالت میں طلاق غیر مشروع ہے تو طہر کے زمانہ میں مشروع ہوگی، پس ثابت ہوا کہ طلاق کا مشروع وقت "طہر" ہے اور "لعدتہن" اس پر دلالت کرتا ہے کہ عدت کا وقت اور طلاق کا وقت ایک ہی ہے، اور طلاق کا وقت بالاجماع "طہر" ہے تو عدت کا وقت بھی طہر ہوگا اور جب عدت کا وقت "طہر" ہے تو آیت "والمطلقات" میں "قروء" سے مراد طہر ہوگا نہ کہ حیض۔ حضرت

امام ابو حنیفہؒ حیض مراد لینے پر "لفظ ثلثہ" سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ "لفظ ثلثہ" خاص ہے معنی معلوم "تین" کیلئے وضع کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی و بیشی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب "قروہ" سے مراد حیض لیا جائے نہ کہ طہر، کیونکہ طہر مراد لینے کی صورت میں "لفظ ثلثہ" پر بغیر کمی بیشی کے عمل ممکن نہیں ہوگا۔ اسلئے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے پس جب کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے، دوم یہ کہ اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر پورے اور تیسرے کا جس میں طلاق واقع ہوئی ہے کچھ حصہ ہوگا، بہر حال اس صورت میں پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے کچھ کم ہوں گے کیونکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کا کچھ حصہ گزر چکا ہے اور اگر اس طہر کو جس میں طلاق واقع ہوئی ہے عدت میں شمار نہ کیا جائے بلکہ اس کے علاوہ تین طہر لئے جائیں تو عدت کا زمانہ تین طہر پورے اور کچھ حصہ زیادہ ہوگا بہر حال اس صورت میں بھی پورے تین طہر نہ ہوں گے بلکہ تین سے زیادہ ہو جائیں گے۔ حاصل یہ کہ قروہ سے طہر مراد لینے کی صورت میں لفظ "ثلثہ" جو خاص ہے اس پر عمل نہ ہوگا بلکہ اس کا موجب باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قروہ سے حیض مراد ہو جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو مذکورہ دو خرابیوں میں سے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی یعنی تین کے عدد میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی بلکہ جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسکے گزرنے کے بعد پورے تین حیض عدت شمار کئے جائیں گے۔ لہذا آیت میں قروہ سے حیض مراد ہے نہ کہ طہر۔

وَقَدْ قِيلَ إِنَّ هَذَا إِلَّا نَزَاهٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ يُمَكِّنُ أَنْ يَسْتَنْبِطَ مِنْ لَفْظِ قَرْوَةٍ
بِدُونِ مَلَا حَظَةِ قَوْلِهِ ثَلَاثٌ لِأَنَّهُ جَمْعٌ وَأَقْلَدُ ثَلَاثٌ وَهَذَا أَفْسَدُ لِأَنَّ الْجَمْعَ
يَجُوزُ أَنْ يُدْكَرَ وَيُؤَادِبُهُ مَا دُونَ الثَّلَاثِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى الْحَجَّ أَشْهُرٌ
مَعْلُومَاتٌ بِخِلَافِ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ فَإِنَّهَا نَصٌّ فِي مَدْلُوقَاتِهَا وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى
فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ فَمَعْنَاهُ لِأَجْلِ عَدَّتِهِنَّ أَيْ طَلِّقُوهُنَّ بِحَيْثُ يُمْكِنُ
إِحْصَاءُ عَدَّتِهِنَّ وَذَلِكَ بِأَنْ يَكُونَنَّ فِي طَهْرٍ لَا وَطِئَ فِيهِ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ أَنَّهَا
غَيْرُ حَامِلٍ فَتَعَدُّ بِثَلَاثِ حَيْضٍ بِالشَّهَةِ وَلَا تَطْلُقُوا فِي طَهْرٍ وَطِئَ فِيهِ لِأَنَّهُ
لَوْ يُعْلَمُ حِينَئِذٍ أَنَّهَا حَامِلٌ تَعَدُّ بِوَضْعِ الْحَمْلِ أَوْ غَيْرِ حَامِلٍ تَعَدُّ بِالْحَيْضِ
وَكَذَا لَا تَطْلُقُوا فِي الْحَيْضِ لِأَنَّ هَذَا الْحَيْضَ لَمْ يُعْتَبَرْ عِنْدَنَا وَلَا الطَّهْرُ

الَّذِي يَلِيهِ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْتَسَبَ فِيهِ ثَلَاثُ حَيْضٍ أُخْرَ فَيَنْطَوِّلُ الْعِدَّةَ عَلَيْهَا
بِلَا تَقْرِيبٍ۔

(ترجمہ) :- اور کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ پر یہ الزام باری تعالیٰ کے قول ثلثہ کا لحاظ کئے بغیر "لفظ قرود" سے مستنبط کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ قرود جمع ہے، اور اقل جمع تین ہے اور یہ فاسد ہے کیوں کہ ممکن ہے کہ جمع ذکر کی جائے اور اس سے تین سے کم مراد ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "الحج اشہر معلومات" میں ہے۔ برخلاف اسمائے عدد کے کہ یہ اپنے مدلولات میں نص ہیں، اور رہا باری تعالیٰ کا قول "فطلقواہن لعدتہن" تو اس کے معنی ہیں لاجل عدتہن یعنی تم ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور وہ یہ کہ طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں وطی نہ ہو۔ کیوں کہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے لہذا وہ بغیر شبہ کے تین حیض عدت گزارے گی، اور طلاق ایسے طہر میں نہ دو جس میں وطی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارے گی۔ اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق نہ دو کیوں کہ یہ حیض ہمارے نزدیک غیر معتبر ہے اور نہ وہ طہر معتبر ہے جو اس حیض کے بعد ہے پس مناسب ہے کہ دوسرے تین حیض شمار کرے اور اس صورت میں عورت پر خواہ مخواہ عدت دراز ہو جائے گی۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ بعض حضرات کا خیال ہے کہ "قرود" کی مراد حیض کے ساتھ متعین کرنے میں امام شافعیؒ کے خلاف جس طرح لفظ ثلثہ سے استدلال کیا گیا ہے، اسی طرح ثلثہ کا لحاظ کئے بغیر "قرود" بصیغہ جمع سے بھی استدلال کرنا ممکن ہے بایں طور کہ لفظ "قرود" جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے اور یہ بات سابق میں گذر چکی ہے کہ حیض کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل ہو سکتا ہے۔

اور طہر کے ساتھ عدت گزارنے کی صورت میں تین پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین میں کچھ کمی واقع ہوگی یا زیادتی واقع ہوگی۔ شارح خود ہی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال فاسد ہے۔ اس لئے کہ جمع کا اطلاق جس طرح تین پر ہوتا ہے اسی طرح تین سے کم پر بھی ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول الحج اشہر معلومات میں لفظ اشہر شہر کی جمع ہے اور اس سے مراد شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق تین سے کم پر بھی ہوتا ہے، اور جب جمع کا اطلاق تین سے کم پر ہوتا ہے تو "قرود" صیغہ جمع سے امام شافعیؒ کے خلاف استدلال کس طرح درست ہوگا اس کے برخلاف اسمائے عدد کے وہ اپنے مدلولات میں نص ہوتے ہیں، ان میں کمی، بیشی کا امکان نہیں ہوتا۔ اسکے لفظ ثلثہ سے استدلال کرنا درست ہے "واما قولہ تعالیٰ فطلقواہن لعدتہن" سے امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب ہے

جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”عدتہن“ میں لام وقت کیلئے نہیں ہے بلکہ اجل اور عدت کیلئے ہے یعنی فطلقہن لاجل عدتہن یعنی ان کو اس طرح طلاق دو کہ ان کی عدت شمار کرنا ممکن ہو۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دو جس میں وطی نہ کی گئی ہو کیونکہ اس وقت یہ معلوم ہوگا کہ عورت غیر حاملہ ہے اور اس کی عدت بلاشبہ تین حیض ہیں۔ اور ایسے طہر میں طلاق نہ دو جس میں وطی کی گئی ہو کیوں کہ اس وقت یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ عورت حاملہ ہے کہ وضع حمل کیساتھ عدت گزارے گی یا غیر حاملہ ہے کہ حیض کیساتھ عدت گزارے گی، اور اسی طرح حیض کی حالت میں بھی طلاق نہ دو کیوں کہ اس وقت ہمارے نزدیک نہ تو یہ حیض عدت میں شمار ہوگا اور نہ اس کے بعد والا طہر عدت میں شمار ہوگا بلکہ دوسرے تین حیض شمار ہوں گے اور اس صورت میں خواہ مخواہ عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس کو پریشانی میں مبتلا کرنا لازم آئے گا۔

نَحَرُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنَّا مِنَ الشَّافِعِيِّ فِي هَذَا الْمَقَامِ قَرَأَيْنِ تَسْتَنْبِطُ مِنْ
نَفْسِ الْآيَةِ بوجوه مُتَعَدَّةٌ قَدْ ذَكَرْنَاهَا فِي التَّفْسِيرَاتِ الْأَحْمَدِيَّةِ
بِالْبَسْطِ وَالتَّفْصِيلِ فَطَالِعَهَا إِنْ شِئْتَ -

(ترجمہ) :- پھر ہمارے اور امام شافعی کیلئے اس مقام پر بہت سے قرائن ہیں جو متعدد وجوہ سے نفس آیت ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ میں نے ان کو بسط اور تفصیل کیساتھ تفسیرات احمدیہ میں ذکر کیا ہے اگر تو چاہے تو اسکا مطالعہ کرے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ قروہ کی مراد متعین کرنے میں اخاف اور شوائع دونوں کے پاس ایسے دلائل موجود ہیں جو خود اسی آیت ”والمطلقات الآیہ“ سے مستنبط ہو سکتے ہیں شرح و بسط کیساتھ تو فاضل شارح کی کتاب تفسیرات احمدیہ میں مذکور ہیں اُسی کا مطالعہ کرنا مناسب ہوگا مگر اجمالاً یہاں بھی ذکر کئے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آیت میں ”لفظ ثلثہ“ مؤنث مذکور ہے اور تین سے نو تک کے عدد کا قاعدہ یہ ہے کہ معدود اگر مذکر ہوتا ہے تو عدد مؤنث آتا ہے اور اگر معدود مؤنث ہوتا ہے تو عدد مذکر آتا ہے۔ اور قروہ کے معنی ”حیض“ مؤنث ہیں اور ”طہر“ مذکر ہیں۔ پس لفظ ثلثہ کا مؤنث ذکر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قروہ کے معنی طہر کے ہیں جو مذکر ہے اگر قروہ کے معنی حیض کے ہوتے تو لفظ ثلثہ کی بجائے ثلث ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نحوی حضرات لفظوں سے بحث کرتے ہیں نہ کہ معنی سے اور لفظ قروہ مذکر ہے اگرچہ حیض اس کے معنی مؤنث ہیں پس لفظ قروہ کے اعتبار سے ثلثہ کو مؤنث ذکر کیا گیا ہے نیز امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آیت میں تربص باب تفعّل سے ہے اور باب تفعّل کا خاصہ تکلف ہے یعنی مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو

بتکلف روکیں گی اور بتکلف روکنا رغبت کے زمانہ میں ہوتا ہے اور جماع وغیرہ کی رغبت عورتوں کو طہر کے زمانہ میں ہوتی ہے نہ کہ حیض کے زمانہ میں بلکہ حیض کے زمانہ میں ایک گونہ بے رغبتی ہوتی ہے۔ پس لفظ ”یتربصن“ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عورتوں کا اپنے آپ کو روکنا یعنی عدت گزارنا طہر کے ذریعہ ہوگا نہ کہ حیض کے ذریعہ۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حیض کے زمانہ میں عورتوں کو اگر جماع کی رغبت نہیں ہوتی لیکن نکاح کی طرف رغبت ضرور ہوتی ہے۔ قرآن پاک میں اسی بات سے رکنے کو کہا گیا ہے کہ عورتیں عدت کے زمانہ میں نکاح وغیرہ کی بات چیت سے اپنے آپ کو روکیں، پس جب یہ صورت ہے تو لفظ تربص سے قرو کے معنی طہر کے ثابت نہ ہوں گے۔ اخاف کی ایک دلیل یہ آیت ہے: ”وَاللّٰی یُسِّنْ مِنْ الْمِحْضِ مَنْ لَمْ یُکْمِلْ اَنْ اَرْتَمِ فَقَدْ تَمَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَاللّٰی لَمْ یَحِضْ“ (ترجمہ) اور جو عورتیں ناامید ہو گئیں حیض سے تمہاری عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین ماہ اور ایسے ہی جن کو حیض نہیں آیا، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غیر حائضہ کی عدت عدم حیض کی وجہ سے تین ماہ مقرر کی ہے تو حائضہ کی عدت تین حیض ہوں گے اور مہر ماہ ایک حیض کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب اس آیت سے حائضہ کی عدت کا تین حیض ہونا ثابت ہوتا ہے تو ثلثہ قرو میں بھی قرو سے حیض مراد ہوگا نہ کہ طہر، کیوں کہ قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصہ کی تفسیر کرتا ہے چنانچہ مشہور ہے ”ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً“ دوسری دلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال طلاق الامة تطليقتان وعدتها حیضتان“ یعنی باندی کی طلاق دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ باندی کا حق چونکہ آزاد عورت کی بہ نسبت آدھا ہوتا ہے اس لئے باندی کی طلاق ڈیڑھ اور عدت ڈیڑھ حیض ہونی چاہیے تھی مگر چونکہ طلاق اور حیض متجزی نہیں ہوتے اس لئے دو طلاق اور دو حیض پورے کر دیئے گئے، بہر حال جب باندی اپنی عدت حیض سے گزارے گی تو آزاد عورت بھی اپنی عدت حیض سے ہی گزارے گی، حدیث چوں کہ شارح قرآن ہے اس لئے اس حدیث سے بھی ثابت ہوا کہ قرو سے مراد حیض ہے نہ کہ طہر۔

مُرَّانَ الْمُصَنَّفِ ذَكَرَ هُنَا مِنْ تَفْرِيعَاتِ الْخَاصِّ عَلَى مَذْهَبِهِ سَبْعَ تَفْرِيعَاتٍ أَرْبَعٌ مِنْهَا مَا قَرَأَ الْآنَ وَثَلَاثٌ مِنْهَا مَا سَيَجِيءُ وَأَوَّلُ دَبَّيْنِ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ وَالثَّلَاثَةُ بِإِعْتِزَالِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْنَا مَعَ جَوَابِهَا عَلَى سَبِيلِ الْجَمَلِ الْمُعْتَرِضَةِ فَقَالَ وَمُحَلِّلِيَّةُ النِّزَاجِ الثَّانِي بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ لَا يَقُولُ بِحَتَّى تَنْكِحَ نَزْوَاجًا غَيْرَهُ وَهُوَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّمٌ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَتَفْرِيعُ السُّؤَالِ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَهْيِئَةِ مُقَدِّمَةٍ وَهِيَ أَنَّ النِّزَاجَ إِنْ طَلَّقَ امْرَأَةً ثَلَاثًا وَنَكَحَتْ نَزْوَاجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا النِّزَاجَ الثَّانِي وَنَكَحَهَا النِّزَاجَ الْأَوَّلَ يُبْلِكُ النِّزَاجَ الْأَوَّلَ مَرَّةً

أُخْرَى ثَلَاثَ تَطْلِيقَاتٍ مُسْتَقْلِلَةٍ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنْ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنْ وَاحِدَةٍ
أَوْ اثْنَتَيْنِ وَتَكَحَّتْ نَرُجًا آخَرَ ثُمَّ طَلَّقَهَا الزَّوْجُ الثَّانِي وَتَكَحَّتْ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ فَعِنْدَ
مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ حِينَئِذٍ مَا بَقِيَ مِنَ الْإِثْنَيْنِ أَوْ وَاحِدٍ يَعْنِي
إِنْ طَلَّقَهَا سَابِقًا وَاحِدًا فَيَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا اثْنَيْنِ وَتَصِيرُ مُغْلَظَةً وَإِنْ
طَلَّقَهَا سَابِقًا اثْنَيْنِ يَمْلِكُ الْآنَ أَنْ يُطَلِّقَهَا وَاحِدًا لَا غَيْرَ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَأَبِي يُوسُفَ رَحِمَهُمَا اللَّهُ يَمْلِكُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ أَنْ يُطَلِّقَهَا ثَلَاثًا وَيَكُونُ مَاضِي
مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَاقَتَيْنِ هَذَا لِأَنَّ الزَّوْجَ الثَّانِي يَكُونُ مُحِلًّا لَهَا لِلزَّوْجِ
الْأَوَّلِ بِحِلِّ جَدِيدٍ وَيَتَهَدَّمُ مَاضِي مِنَ الطَّلَاقِ وَالطَّلَاقَتَيْنِ وَالطَّلَاقَاتِ

(ترجمہ) :- پھر اس جگہ مصنفؒ نے اپنے مذہب پر خاص کی تفریعات میں سے سات تفریعات ذکر
کی ہیں ان میں سے چار تو وہ جو ابھی پوری ہوئی ہیں۔ اور ان میں سے تین عنقریب آجائیں گی، اور ان
چار اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضوں کو جو ہم پر کئے گئے
ہیں ان کے جوابات کے ساتھ لائے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ زوج ثانی کا محلل ہونا حدیث عسیلہ سے ثابت ہے
نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح زوجاً غیرہ" سے اور یہ سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف
سے ہم پر وارد ہوتا ہے۔ اور تقریر سوال کیلئے بطور تمہید کے ایک مقدمہ ضروری ہے وہ یہ ہے کہ شوہر
اگر اپنی بیوی کو تین طلاق دے اور وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر اس کو
طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو پہلا شوہر دوسری مرتبہ بالاتفاق مستقلاً تین طلاقیں
کا مالک ہو جائے گا، اور اگر اس نے اپنی بیوی کو تین سے کم ایک یا دو طلاقیں دیں اور وہ عورت
دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو طلاق دیدے اور پہلا شوہر اس سے نکاح
کر لے تو اس وقت پہلا شوہر امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مابقی دو یا ایک کا مالک ہوگا یعنی اگر
اس نے پہلے ایک طلاق دی ہے تو اب اس کو دو طلاقیں دے سکتا ہے پس وہ عورت مغلظہ ہو جائیگی
اور اگر اس کو پہلے دو طلاقیں دی ہیں تو اب فقط ایک طلاق دینے کا مالک ہوگا اور شیخین کے نزدیک
پہلا شوہر اس کو تین طلاقیں دینے کا مالک ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو طلاقیں بے کار ہو جائیں گی۔ کیونکہ
دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیلئے حل جدید کیساتھ حلال کر نیوالا ہوگا اور پہلے کی ایک یا دو یا تین
طلاقیں بیکار ہو جائیں گی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا ہے کہ ماتنؒ نے خاص کے حکم پر سات تفریعی مسائل کو
ذکر کیا ہے۔ ان میں سے چار تفریعی مسائل تو پوری شرح و بسط کیساتھ سابق میں ذکر کر دیئے گئے ہیں اور

تین کو عنقریب ذکر کریں گے لیکن ان چار تفسیری مسائل اور تین کے درمیان جملہ معترضہ کے طور پر امام شافعیؒ کے ان دو اعتراضات کو جو ہم احناف پر کئے گئے ہیں مع ان کے جوابات کے ذکر کیا ہے۔ پہلے اعتراض کیسے بطور تہمید ایک مقدمہ پیش خدمت کیا گیا ہے اس کو ملاحظہ فرمایا جائے۔ وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اسکو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق پہلا شوہر دوبارہ اس کو تین طلاقیں دینے کا حقدار ہو جائے گا، اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو تین سے کم دو یا ایک طلاق دی اور وہ عورت عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی اس کو وطی کے بعد طلاق دیدے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پہلا شوہر اس کو مابقی دو یا ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاقیں کا مالک ہوگا اور ان دو طلاقیں کے بعد عورت مغلظہ ہو جائیگی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا ہے تو اب وہ صرف ایک طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور شیخین کے نزدیک پہلا شوہر تین طلاق دینے کا حقدار ہوگا۔ اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے وہ بیکار ہو جائیں گی۔ ان کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کیسے حل جدید کیساتھ حلال کر نیوالا ہوگا اور اس سے پہلے کی تمام طلاقیں کا عدم اور ختم ہو جائیں گی۔

فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمُتَمَسِّكَ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ وَكَلِمَةٌ حَتَّى لَفْظٌ خَاصٌّ وَضِعَ لِمَعْنَى الْغَايَةِ وَالنِّهَايَةِ فَيُفْهِمُ أَنَّ نِكَاحَ الرَّوْجِ الثَّانِي غَايَةٌ لِلْحُرْمَةِ الْغَلِيظَةِ الثَّابِتَةِ بِالطَّلَاقِ الثَّلَاثِ وَلَا تَأْثِيرُ لِلْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا فَلَمْ يُفْهِمُ أَنَّ بَعْدَ النِّكَاحِ يَحْدُثُ حُلٌّ جَدِيدٌ لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ فِيهِ هَذَا إِبْطَالُ مُوْجِبِ الْخَاصِّ الَّذِي هُوَ حَتَّى فَلَمَّا لَمْ يَكُنِ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحْلِلًا فِيمَا وَجَدَ فِيهِ الْمُغَيَّا وَهُوَ الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ فَلَمَّا لَمْ يُوجَدْ الْمُغَيَّا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ الْأَوَّلَى أَنْ لَا يَكُونَ مُحْلِلًا فَلَا يَكُونُ الزَّوْجُ الثَّانِي مُحْلِلًا أَيَا هَا لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ بِحُلِّ جَدِيدٍ -

(مترجمہ) :- پس شیخینؒ کے قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں باری تعالیٰ کا قول "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" حجت ہے اور کلمہ حَتَّى لفظ خاص ہے جو نایت اور نہایت کے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پس سمجھا جائے گا کہ دوسرا شوہر کا نکاح اس حرمت غلیظہ کی نایت ہے

جو تین طلاقیں سے ثابت ہے اور مابعد غایت میں غایت کی تاثیر نہیں ہوتی پس یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ نکاح کے بعد پہلے شوہر کیلئے کوئی جدید حلت پیدا ہوئی ہے پس اس میں خاص یعنی حتی کے موجب کو باطل کرنا ہے۔ پس جب دوسرا شوہر اس چیز میں محلل نہ ہو سکا جس میں میغیا موجود ہے یعنی تین طلاقیں تو اس میں جس میں میغیا موجود نہیں ہے یعنی تین سے کم بدرجہ اولیٰ محلل نہ ہوگا۔ پس دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے حلت جدید کیساتھ اس عورت کو حلال کرنا بالکل نہیں ہوگا۔

(تشیخ ح) :- شیخین کے قول پر حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ شیخینؒ کا یہ کہنا کہ دوسرا شوہر عورت کو پہلے شوہر کیلئے حلت جدید کیساتھ حلال کرتا ہے یعنی پہلے شوہر کیلئے از سر نو حلت پیدا کرتا ہے غلط اور باطل ہے۔ کیوں کہ عورت کو حلال کرنے کے سلسلہ میں یہ آیت مستدل ہے ”فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ“ اس آیت میں تیسری طلاق کا بیان ہے اور مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو تیسری طلاق دیدالے تو یہ عورت تیسری طلاق کے بعد اس شوہر کیلئے حلال نہیں رہے گی یعنی حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کرے یعنی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بعد حرمت غلیظہ ختم ہو جائے گی۔ اس آیت میں کلمہ حتیٰ ایک لفظ خاص ہے جو غایت اور نہایت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی کلمہ حتیٰ کا مدلول یہ ہے کہ حتیٰ سے پہلے جو چیز ثابت ہوتی ہے حتیٰ کے بعد وہ چیز منتہی اور ختم ہو جاتی ہے مثلاً کسی نے کہا ”اضربک حتی جاو خالدا“ میں تجھ کو مارتا رہوں گا یہاں تک کہ خالد آجائے یعنی خالد کے آنے کے بعد مارنا ختم کر دوں گا۔ پس کلمہ حتیٰ کے معنی کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے شوہر کے تین طلاقیں دینے کی وجہ سے جو حرمت غلیظہ ثابت ہو گئی تھی دوسرے شوہر کیساتھ نکاح کرنے کی وجہ سے وہ حرمت ختم ہو گئی ہے۔ کلمہ حتیٰ صرف اس پر دلالت کرتا ہے کہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح تین طلاقیں کی وجہ سے ثابت شدہ حرمت غلیظہ کو ختم کر دیتا ہے اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے جدید اور از سر نو حلت پیدا کرتا ہے۔ پس شیخینؒ کا یہ کہنا کہ زوج ثانی زوج اول کیلئے حلت جدید پیدا کرتا ہے خاص یعنی کلمہ حتیٰ کے موجب اور مقتضی کو باطل کرتا ہے۔ اور جس صورت میں میغیا موجود ہے یعنی تین طلاقیں کی وجہ سے حرمت غلیظہ، جب اس صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے محلل یعنی حلت جدید پیدا کرنے والا نہ ہو سکا تو جس صورت میں میغیا بھی موجود نہیں ہے یعنی تین طلاقیں سے کم کی صورت میں دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے بدرجہ اولیٰ محلل (حلت جدید پیدا کرنا والا) نہ ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ دوسرا شوہر پہلے شوہر کیلئے عورت کو حلت جدید کے ساتھ حلال کرنا بالکل نہیں ہے۔ اور شیخینؒ کا قول باطل اور غلط ہے۔

فَيَقُولُ الْمُصَحِّحُ فِي جَوَابِهِ مِنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّ كَوْنَ الزَّوْجِ الثَّانِي مُحِلًّا لَهَا
لِلزَّوْجِ الْأَوَّلِ إِنَّمَا نُشِبَتْهُ بِحَدِيثِ الْعُسَيْلَةِ لَا يَقُولُ حَتَّى تُنْكِحَ كَمَا نَزَعْتُمْ وَبَيَّانُهُ
أَنَّ امْرَأَةً سَرَفَاعَةَ جَاءَتْ إِلَى الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَقَالَتْ إِنَّ سَرَفَاعَةَ طَلَّقَنِي ثَلَاثًا
فَنَكَحْتُ بِعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الزَّيْبِرِ فَمَا وَجَدْتُ إِلَّا كَهْدَبَةٍ تَوْرِي هَذَا تَعْنِي
وَجَدْتُ عَيْنِي فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَرَفَاعَةَ قَالَتْ نَعَمْ فَقَالَ
لَا حَتَّى تَذُوقِي مِنْ عُسَيْلَتِي وَيَذُوقُ هُوَ مِنْ عُسَيْلَتِكَ فَهَذَا الْحَدِيثُ مَسْرُوقٌ
لِبَيَانِ أَنَّهُ يُشْتَرَطُ وَطَى الزَّوْجِ الثَّانِي أَيْضًا وَلَا يَكْفِي مُجَرَّدُ النِّكَاحِ كَمَا يُفْهَمُ مِنْ
ظَاهِرِ الْآيَةِ وَهَذَا أَحَدُ ثَلَاثِ مَشْهُورٍ قَبْلَهُ الشَّافِعِيُّ أَيْضًا لِجَلِّ اشْتِرَاطِ الْوَطَى
الزَّيَادَةُ بِمِثْلِهِ عَلَى الْكِتَابِ جَائِزٌ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا الْحَدِيثُ كَمَا أَنَّكَ يَدُلُّ عَلَى
اشْتِرَاطِ الْوَطَى بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَلَا يَدُلُّ عَلَى مُحَلِّيَةِ الزَّوْجِ الثَّانِي بِإِسَارَةِ النَّصِّ
وَذَلِكَ لِأَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَهَا أَتُرِيدِينَ أَنْ تَعُودِي إِلَى سَرَفَاعَةَ وَلَمْ يَقُلْ
أَتُرِيدِينَ أَنْ تَنْتَهِي حُرْمَتِكَ وَالْعَوْدُ هُوَ الرُّجُوعُ إِلَى الْحَالَةِ الْأُولَى وَفِي الْحَالَةِ
الْأُولَى كَانَ الْحُلُّ ثَابِتًا لَهَا فَإِذَا عَادَتْ الْحَالَةُ الْأُولَى عَادَ الْحُلُّ وَتَجَدَّدَ
بِاسْتِقْلَالِهِ وَإِذَا اثْبَتَ بِهَذَا النَّصِّ الْحُلُّ فَيَمَّا عَادَ فِيهِ الْحُلُّ وَهُوَ الطَّلَاقُ
الْثَلَاثُ مُطْلَقًا فَيَمَّا كَانَ الْحُلُّ نَاقِصًا وَهُوَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ أَوَّلَى أَنْ يَكُونَ الزَّوْجُ
الثَّانِي مُتِمًّا لِلْحُلِّ النَّاقِصِ بِالطَّرِيقِ الْأَكْمَلِ -

(مترجمہ) :- پس مصنف امام ابو حنیفہ کی طرف سے اعتراض مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں کہ زوج
اول کیلئے زوج ثانی کا عورت کو حلال کرنا ہونا ہم اس کو حدیث عسیلہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ
کے قول حَتَّى تُنْكِحَ سے جیسا کہ تم نے گمان کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ (ایک دفعہ) رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھ کو تین طلاقیں دیدیں تو میں نے عبد الرحمن
بن زبیر سے نکاح کر لیا۔ پس میں نے ان کو نہیں پایا مگر اپنے اس کپڑے کی جھال کی طرح یعنی میں نے ان
کو نامرد پایا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا
ہاں۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس نہیں لوٹ سکتی ہو۔ یہاں تک کہ تم عبد الرحمن
کے شہد کا مزہ نہ چکھ لو اور وہ تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے پس یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیلئے لائی
گئی ہے کہ دوسرے شوہر سے وطی کرنا بھی شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے
کافی نہیں ہے اور یہ حدیث مشہور ہے وطی شرط قرار دینے کیلئے امام شافعی نے بھی اس کو قبول کیا ہے، اور

اس جیسی مشہور حدیث سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ اور یہ حدیث عبارتہ النص سے جس طرح وطی کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اور یہ اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے، خود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنا اور پہلی حالت میں اس عورت کیسے حلت ثابت تھی، پس جب پہلی حالت لوٹے گی تو حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک جدید حلت پیدا ہوگی، اور جب اس نص سے اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس میں حلت معدوم ہے اور وہ تین طلاقیں کی صورت ہے، تو اس صورت میں جس میں حلت ناقص ہے اور وہ تین سے کم ہے بدرجہ اولیٰ زوج ثانی مکمل طریقہ پر حلت ناقصہ کو پورا کر نیا لا ہوگا۔

(تشریح) :- ماتن نے شیخین کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم زوج اول کیسے زوج ثانی کے محلل ہونے کو حدیث عسیدہ سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "حتی تنکح" سے۔ اور آپ کا اعتراض اس وقت واقع ہوتا ہے جب کہ "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت کیا جائے۔ پس جب ہم "حتی تنکح" سے زوج ثانی کے محلل ہونے کو ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ حدیث عسیدہ سے ثابت کرتے ہیں تو آپ کا اعتراض رکھ کر زوج ثانی کو محلل ماننے کی صورت میں خاص یعنی کلمہ حتی کا موجب اور مقتضی باطل ہو جاتا ہے واقع نہ ہوگا۔ اور حدیث عسیدہ کی تفصیل یہ ہے کہ ایک دفعہ رفاعہ قرظی کی بیوی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئیں اور آپ سے عرض کیا کہ میرے شوہر رفاعہ نے جب مجھے تین طلاقیں دیں تو میں نے عدت گزارنے کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا، مگر میں نے ان کو نامرد اور عورتوں کے حق میں ناکارہ پایا۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اس نے کہا۔ ہاں۔ پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس اس وقت تک نہیں لوٹ سکتی ہو جب تک کہ تم عبدالرحمن کا تھوڑا سا ذائقہ چکھ لو اور وہ تمہارا ذائقہ نہ چکھ لے۔ یعنی جماع کی لذت اور حلاوت حاصل نہ کر لو۔ یہ حدیث اس بات کو بیان کرنے کیسے لائی گئی ہے کہ حلالہ کیسے زوج ثانی کا وطی کرنا شرط ہے اور محض نکاح جیسا کہ ظاہر آیت سے مفہوم ہوتا ہے کافی نہیں ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے امام شافعی نے بھی "حلالہ" کے واسطے وطی شرط قرار دینے کیلئے اس کو قبول کیا ہے اور اس جیسی حدیث مشہور سے کتاب الشہ پر زیادتی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ یہ حدیث جس طرح عبارت النص سے "حلالہ" کیسے وطی شرط ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی طرح اشارت النص سے زوج ثانی کے محلل ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے اس طور پر کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے فرمایا تھا۔ "اتریدین ان تعودی الی رفاعہ" کیا تم رفاعہ کے پاس لوٹنا چاہتی ہو، اور آپ نے یہ نہیں فرمایا "اتریدین ان تہتیک حرمتک" کیا تم چاہتی ہو کہ تمہاری حرمت ختم ہو جائے۔ بہر حال اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے "ان تعودی" کا لفظ فرمایا ہے اور "تعودی" "عود" سے ماخوذ ہے اور عود کہتے ہیں پہلی حالت کی طرف لوٹنے کو۔ اور پہلی حالت

میں یعنی رفاعہ کے پاس رہتے ہوئے اس عورت کیلئے حلت ثابت تھی۔ لہذا جب یہ عورت اپنی پہلی حالت کی طرف لوٹے گی تو اس کی حلت بھی لوٹے گی اور مستقل ایک نئی حلت پیدا ہوگی۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ زوج ثانی مطلقہ مغلطہ کو زوج اول کیلئے مستقلاً حلال کر دیتا ہے، اور زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہے اور جب اس حدیث کے ذریعہ اس صورت میں حلت ثابت ہوگئی جس صورت میں حلت بالکل معدوم تھی یعنی زوج اول کے تین طلاقیں دینے کی صورت میں تو جس صورت میں حلت بالکل معدوم نہیں ہوئی ہے بلکہ حلت ناقص ہے یعنی زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں تو اس صورت میں زوج ثانی بدرجہ اولیٰ اس ناقص حلت کو پورا کر دے گا۔ کیوں کہ معدوم کو موجود کرنے کی نسبت کسی ناقص چیز کو مکمل کرنا آسان ہے پس ثابت ہوا کہ جس طرح زوج اول کے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی صورت میں زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوتا ہے یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقیں کا حق ثابت کر دیتا ہے اسی طرح زوج اول کے تین سے کم طلاق دینے کی صورت میں بھی زوج ثانی زوج اول کیلئے محلل ہوگا یعنی زوج اول کیلئے از سر نو تین طلاقیں کا حق ثابت کر دے گا۔

ثُمَّ قَالَ الْمُصَنِّفُ "وَبُطْلَانُ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمُسْرُوقِ بِقَوْلِهِ جَزَاءٌ لَا يَقُولُهُ فَا قَطَعُوا وَ هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدِّمٍ سَرَدُ عَلَيْنَا مِنْ جَانِبِ الشَّافِعِيِّ وَ تَقْرِيرُ السُّؤَالِ هُنَا أَيْضًا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ تَهْنِئَةٍ مُقَدِّمَةٍ وَ هِيَ أَنَّ السَّارِقَ إِذَا سَرَقَ شَيْئًا مِنْ أَحَدٍ وَقَطَعَ يَدَهُ فِيهَا فَإِنْ كَانَ الْمُسْرُوقُ مُوجُودًا فِي يَدِ السَّارِقِ يُرَدُّ إِلَى الْمَالِكِ بِالِاتِّفَاقِ وَإِنْ كَانَ هَالِكًا فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ الضَّمَانُ عَلَيْهِ سَوَاءً هَلَكَ بِنَفْسِهِ أَوْ اسْتَهْلَكَهُ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ قَطْرًا لِعِنْدَ الْإِسْهَالِكِ فِي رِوَايَةٍ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ جِزْنَ أَرَادَ السَّارِقُ السَّرْقَةَ يَبْطُلُ قُبَيْلَ السَّرْقَةِ عِصْمَةُ الْمَالِ الْمُسْرُوقِ مِنْ يَدِ الْمَالِكِ حَتَّى يَصِيرَ فِي حَقِّهِ مِنْ جُمْلَةٍ مَا لَا يَتَقَرَّمُ وَ تَتَحَوَّلُ عِصْمَتُهُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ مُسْتَعْنٍ عَنِ ضَمَانِ الْمَالِ وَ انَّمَا يَجِبُ الرَّدُّ إِذَا كَانَ مُوجُودًا لِأَنَّ لَمْ يَبْطُلْ مِلْكُهُ وَإِنْ نَزَلَتْ عِصْمَتُهُ فَلِرِغَايَةِ الصُّورَةِ قُلْنَا بِجَوَابِ رَدِّ الْمَالِ وَلِرِغَايَةِ الْمَعْنَى قُلْنَا بَعْدَ ضَمَانِهِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے فرمایا کہ چور کی کئے ہوئے مال سے عصمت اور حفاظت کا باطل ہونا باری تعالیٰ کے قول "جزاء" سے ثابت ہے نہ کہ باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے۔ یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو امام شافعیؒ کی طرف سے ہم پر وارد ہوتا ہے اور یہاں بھی تقریر سوال کیلئے بطور تہنید ایک مقدمہ

ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ جب چور کسی شخص کی کوئی چیز چوری کرے اور اس چوری میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پس اگر چوری ہوئی چیز چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق مالک کی طرف لوٹا دی جائے گی اور اگر وہ چیز ضائع ہو گئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر ضمان واجب ہوگا۔ ہر ایک وہ چیز خود بخود ضائع ہو گئی ہو یا اس کو چور نے ضائع کر دیا ہو۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان بالکل واجب نہ ہوگا مگر ایک روایت میں ضائع کر دینے کی صورت میں واجب ہوگا اور یہ اس لئے کہ جسٹ چور چوری کا اولاد کرتا ہے تو چوری کے وقت سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت و حفاظت مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ چیز مالک کے حق میں غیر متقوم چیزوں میں سے ہو جاتی ہے، اور اس مال کی عصمت اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ مال کے ضمان سے مستغنی ہیں البتہ چوری کئے ہوئے مال کو واپس کرنا اس وقت واجب ہوگا جبکہ وہ مال موجود ہو کیوں کہ مالک کی ملکیت باطل نہیں ہوئی ہے اگرچہ اس کی حفاظت زائل ہو گئی ہے پس ظاہری صورت کا لحاظ کر کے ہم مال واپس کرنے کے واجب ہونے کے قائل ہو گئے اور باطنی معنی کا لحاظ کر کے اسے ضمان واجب نہ ہونے کے قائل ہو گئے ہیں۔

(تشیہیح) :- اس عبارت میں ماتن نے امام شافعیؒ کی طرف سے وارد کردہ دوسرے اعتراض کا جواب دیا ہے مگر اس اعتراض سے پہلے بھی تمہید کے طور پر ایک مقدمہ کا جاننا ضروری ہے وہ مقدمہ یہ ہے کہ اگر چور نے کسی شخص کا کوئی مال چوری کیا اور اس چوری کی پاداش میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ پس اگر وہ مال چور کے پاس موجود ہو تو بالاتفاق اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر چور نے اس کو فروخت کر دیا ہو یا ہبہ کر دیا ہو تو بھی چور مشتری یا مہوبہ سے واپس لے کر اس کو مالک کی طرف لوٹائے گا۔ اور اگر وہ مال چور کے پاس سے ضائع ہو گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک چور پر مال مسروقہ کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا اس کو چور نے ضائع کیا ہو۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان واجب نہ ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو خواہ چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ نسائیؒ کی روایت "عن عبد الرحمن بن عوف لا یغرم صاحب سرقۃ اذا قیم علیہ الحد" اس پر شاہد ہے یعنی جب چور پر حد قائم کر دی گئی تو اس پر تاوان واجب نہیں کیا جاتا ہے۔ یہ حد اپنے اطلاق کی وجہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ حد سرقہ قائم ہونے کے بعد چور مال کا ضامن نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ اور حضرت امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر ضمان واجب ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب چور کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو سرقہ اور چور کی جنایت ختم ہو گئی ہے اور مال مسروق چور کے پاس بلا جنایت رہا پس یہ مال چور کے قبضہ میں بمنزلہ ودیعت کے ہو گیا۔ اور ودیعت میں خود بخود ہلاک ہونے کی صورت میں ضمان واجب نہیں ہوتا البتہ ہلاک کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں بھی اگر مال مسروق خود بخود ہلاک ہو گیا تو چور پر ضمان واجب نہ ہوگا لیکن اس نے اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضمان واجب ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ظاہر الروایہ کے مطابق مطلقاً ہم وجوب ضمان

کی عقلی دلیل یہ ہے کہ عصمت مال مسروق کی صفت ہے اور شریعت کی اصطلاح میں عصمت یہ ہے کہ وہ مال ایسے طریقہ پر محترم ہو کہ غیر مالک کیلئے اس میں تصرف کرنا حرام اور ناجائز ہو۔ پس چوری سے پہلے عصمت اس مال کیلئے ثابت تھی بندے یعنی مالک کے حق کی طرف نظر کرتے ہوئے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اس مال کو تلف کر دے تو مالک کیلئے اس پر تاوان واجب ہوتا ہے حاصل یہ کہ یہ مال چوری سے پہلے مالک یعنی بندے کے حق کی وجہ سے محترم تھا لیکن جب چور نے چوری کا ارادہ کیا تو چوری سے کچھ پہلے مال مسروق کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک کے ہاتھ سے باطل ہو جاتی ہے حتیٰ کہ یہ مال اس کے حق میں غیر متقوم چیزوں کے قبیلہ سے ہو جاتا ہے اور اس مال کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے گویا چوری سے کچھ پہلے یہ مال اللہ کے حق کی وجہ سے محترم ہو گیا ہے اور سرقہ اور چوری کی جنایت اللہ کے حق میں پائی گئی ہے اور اللہ تعالیٰ مالی تاوان سے مستغنی ہیں یعنی اللہ اس بات سے بے نیاز ہے کہ اس کیلئے کسی پر مال کا تاوان واجب کیا جائے۔ پس مال مسروق کے ہلاک ہونے یا ہلاک کرنے کے بعد چور پر اللہ کیلئے تاوان اسلئے واجب نہیں ہوگا کہ اللہ تعالیٰ مال کے تاوان سے بے نیاز ہیں اور بندے کیلئے اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ یہ مال بندے کے حق میں غیر متقوم ہو گیا ہے اور غیر متقوم چیز کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔ لہذا جب چور پر نہ اللہ کیلئے تاوان واجب کیا جاسکتا ہے اور نہ بندے یعنی مالک کیلئے تو ثابت ہوگا کہ چور پر تاوان بالکل واجب نہ ہوگا وہ مال خود بخود ہلاک ہوا ہو، یا اس کو چور نے ہلاک کیا ہو "والتابعی الرد الخ" سے سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ مال مسروق جب مالک کے حق میں غیر متقوم ہو گیا اور اس کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری مالک سے اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے تو جس وقت چور کے پاس مال موجود ہو اس وقت بھی مالک کی طرف اس مال کا واپس کرنا واجب نہ ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس وقت آپ واپس کرنے کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مال مسروق سے اگرچہ مالک کی عصمت اور حفاظت کی ذمہ داری زائل ہو گئی ہے لیکن اس کی ملک باطل نہیں ہوئی ہے پس ظاہری صورت یعنی مالک کی ملک کا لحاظ کر کے ہم نے کہا کہ اگر مال موجود ہو تو اس کا واپس کرنا ضروری ہے اور باطنی معنی یعنی اللہ کی طرف عصمت اور حفاظت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ہم نے کہا کہ اگر مال ضائع ہو گیا یا چور سے ضائع کر دیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔

وَأَعْتَرَضَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ بِأَنَّ الْمَنْصُوصَ عَلَيْهِ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَ
السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا وَالْقَطْعُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَمُّ
لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْإِبَانَةُ عَنِ الرَّسْمِ وَلَا دَلِيلَ لَهُ عَلَى تَحْوِيلِ الْعِصْمَةِ عَنِ
الْمَالِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى فَالْقَوْلُ بِبُطْلَانِ الْعِصْمَةِ زِيَادَةٌ عَلَى خَاصِّ الْكِتَابِ۔

(ترجمہ) :- اور احناف کے اس قول پر امام شافعیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس باب میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اور قطع لفظ خاص ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی ”گتے سے الگ کرنا ہے“ اور باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا کیلئے مالک سے اللہ کی طرف عصمت منتقل ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ پس عصمت باطل ہونے کا قائل ہونا خاص کتاب پر زیادتی ہے۔

(تشریح) :- حضرت امام شافعیؒ کے وارد کردہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ چوری کے سلسلہ میں منصوص علیہ باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا“ اس آیت میں ”قطع“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی کلائی سے ہاتھ کا جدا کرنا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ خاص کا حکم یہ ہے کہ خاص اپنے مخصوص یعنی مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اس میں کمی، زیادتی کا احتمال نہیں ہوتا ہے۔ غرض یہ ہے کہ لفظ قطع اس پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے کہ مال مسروق کی عصمت اور حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے۔ پس احناف کا یہ کہنا کہ مال مسروق کی حفاظت کی ذمہ داری مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی، کتاب اللہ کے حکم خاص پر زیادتی کرنا ہے حالانکہ احناف کے نزدیک خاص کے حکم میں کمی، زیادتی کرنا جائز نہیں ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّعُ عَنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِأَنَّ بُطْلَانَ الْعِصْمَةِ عَنِ الْمَالِ الْمُسْرُوقِ وَانْزَالَتَهَا مِنَ الْمَلِكِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِنَّمَا نُسَبِّتُهُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ بِمَا كَسَبَا لَا يَقُولُهُ فَاقْطَعُوا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ إِذَا وَقَعَ مُطْلَقًا فِي مَعْرِضِ الْعُقُوبَاتِ يُرَادُ بِهِ مَا يَجِبُ حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا حَقًّا لِلَّهِ تَعَالَى إِذَا وَقَعَتِ الْجُنَايَةُ فِي عِصْمَتِهِ وَحِفْظِهِ وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ شُرِعَ جَزَاءُ جَزَاءً كَامِلًا وَهُوَ الْقَطْعُ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى ضَمَانِ الْمَالِ غَايَتُهُ أَنَّ إِذَا كَانَ الْمَالُ مُوجُودًا فِي يَدِهِ يُرَدُّ إِلَيْهِ لِأَجْلِ الصُّورَةِ وَلِأَنَّ جِزْيَ يَجِيءُ بِمَعْنَى كَفَى فَيَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْقَطْعَ هُوَ كَافٍ لِهَذِهِ الْجُنَايَةِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى جِزَاءٍ آخَرَ حَتَّى يَجِبَ الضَّمَانُ هَذَا نَبْدًا مِمَّا ذَكَرْتُهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَكَفَاكَ هَذَا۔

(ترجمہ) :- پس مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے یہ جواب دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا باطل ہونا اور اس کا مالک کی ملک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول جزاء بما کسبا سے ثابت کرتے ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کے قول فاقطعوا سے اور یہ اس لئے کہ جزاء جب سزاؤں

کے موقع پر کسی قید کے بغیر واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت میں واقع ہو۔ اور جب ایسا ہے تو چور کی سزا سزا کے کامل مشروع ہوئی اور وہ قطع ید ہے اور وہ مال کے تاوان کا محتاج نہیں ہے۔ زیادہ سے زیادہ جب مال چور کے ہاتھ میں ہو تو ظاہری صورت کی وجہ سے اس کو مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اسلئے کہ جزی کفی کے معنی میں آتا ہے پس لفظ جزاء اس پر دلالت کرتا ہے کہ قطع ید اس جرم کیلئے کافی ہے اور دوسری سزا کی ضرورت نہیں ہے یہاں تک کہ تاوان واجب ہو یہ تھوڑا سا حصہ اس مضمون کا ہے جسے میں نے تفسیر احمدی میں ذکر کیا ہے۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔

(تشریح) :- ماتن نے حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کی طرف سے مذکورہ اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ مال مسروق سے حفاظت کی ذمہ داری کا مالک سے ہٹ کر اللہ تعالیٰ کی طرف منتقل ہونا ہم اس کو باری تعالیٰ کے قول "جزاء بما کسبائے" ثابت کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے قول "فاقطعوا" سے ثابت نہیں کرتے جیسا کہ امام شافعیؒ نے سمجھا ہے۔ لفظ جزاء سے ثابت کرنے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ "جزاء" جب سزائوں کے موقع پر مطلقاً معنی بغیر کسی قید کے واقع ہوتی ہے تو اس سے مراد وہ چیز ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے یعنی وہ خالصہ اللہ کا حق بن کر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ جزاء اللہ کا حق بن کر اسی وقت آتی ہے جب جرم اللہ کی عصمت اور حفاظت کے تحت واقع ہوا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مال مسروق سے عصمت و حفاظت مالک سے ہٹ کر اللہ کی طرف منتقل ہو گئی ہے اور چوری کا جرم اللہ کی عصمت و حفاظت میں واقع ہوا ہے اور جو جرم اللہ کی عصمت میں واقع ہو وہ کامل جرم ہوتا ہے اور کامل جرم کی سزا بھی چونکہ کامل ہوتی ہے اسلئے فعل سرقہ کی سزا کامل سزا مشروع ہوئی ہے۔ یعنی "قطع ید" چور کی کامل سزا ہے، اور جب قطع ید چور کی کامل سزا ہے تو اس پر ضمان وغیرہ واجب کرنے کی چنداں ضرورت نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ چونکہ بے نیاز ہیں اسلئے وہ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں اور جب اللہ تعالیٰ مالی تاوان کے محتاج نہیں ہیں تو ان کیلئے چور پر کوئی مالی تاوان بھی واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مال مسروق اگر چور کے پاس موجود ہو تو مالک کی ظاہری ملک کی وجہ سے اس مال کا مالک کی طرف واپس کرنا واجب ہوگا۔ جزاء بما کسبائے" سے ثابت کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "جزی" کفی کے معنی میں آتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ "قطع ید" چور کے جرم کیلئے کافی ہے اور جب قطع ید چور کے جرم کیلئے کافی سزا ہے تو تاوان وغیرہ اور کسی سزا کی ضرورت نہیں ہے بہر حال ہمارا استدلال "جزاء بما کسبائے" اور امام شافعیؒ کا اعتراض "فاقطعوا" ہے پس جیسے اعتراض ہے وہ ہمارا استدلال نہیں ہے اور جو ہمارا استدلال ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ہے ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ میں نے یہاں جو کچھ ذکر کیا ہے وہ اس مضمون کا تھوڑا سا حصہ ہے جس کو میں نے تفسیر احمدی میں بیان کیا ہے لیکن سال پنجم کے طلباء کیلئے یہی کافی ہے۔

شعر ذکر المص بعد هذا البيان التفريعات الثلاثة الباقية على الحكم فقال
ولذلك صرح إيقاع الطلاق بعد الخلع أي ولاجل أن مدلول الخاضع قطعي واجب
الاتباع صرح عندنا إيقاع الطلاق على المرأة بعد ما خالعتها خلافا للشافعي رحمه
الله تعالى وبيانه أن الشافعي يقول إن الخلع فسخ للنكاح فلا يبقى النكاح بعده
وليس بطلاق فلا يصح الطلاق بعده وعندنا هو طلاق يصح إيقاع الطلاق
الأخر بعده عملاً بقوله تعالى فإن طلقها فلا تحل له من بعد ذلك إلا أن الله
تعالى قال أولاً الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أي الطلاق
الرجعي اثنان أو الطلاق الشرعي مرة بعد مرة بالتفريق دون الجمع فبعد ذلك
يجب على الزوج إما إمساك بمعروف أي مراجعة بحسن المعاشرة أو تسريح
إحسان أي تخليص على الكمال والتمام ثم ذكر بعد ذلك مسألة الخلع فقال
فإن خفت أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به أي فإن طنت رياء
أبها الحكم أن لا يقيما أي الزوجان حدود الله بحسن المعاشرة والمهروة فلا
جناح عليهما فيما افتدت به وخلفتها من الزوج وطلقها الزوج فعلم أن
فعل المهرمة في الخلع هو الافتداء وفعل الزوج هو ما كان مدلولاً سابقاً أعني
الطلاق لا الفسخ لأن الفسخ يقوم بالطرفين لا بالزوج وحده ثم قال فإن
طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره أي فإن طلق الزوج المرأة ثلثاً
فلا تحل المرأة للزوج من بعد الثالث حتى تنكح زوجاً غيره ووطئها وطلقها
فالشافعي يقول إنه متصل بقوله الطلاق مرتان حتى تكون هذه الطلقة
ثالثة وذكر الخلع فيما بينها جملة معترضة لأنه فسخ لا يصح الطلاق بعده
ونحن نقول إن الفاء خاص وضع لمعنى مخصوص وهو التحقيق وقد عقب
هذا الطلاق بالافتداء فينبغي أن يقع بعد الخلع وهو أيضاً طلاق غايته
أنه يلزم أن تكون الطلقات أربعة اثنان في قوله تعالى الطلاق مرتان
والثالثة الخلع والرابعة هي هذه ولكنه لا بأس به فإن الخلع ليس طلاقاً
مستقلاً على حدة بل مندرج في الطلقتين فكانه قيل الطلاق مرتان سواء كانتا
رجعيتين فحجب إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان أو كانتا في ضمن الخلع فح
تكون بائنة فإن طلقها بعد المهرتين المدكورتين فيما قبل فلا تحل له حتى تنكح

نَزُوجًا غَيْرَهُ الْآيَةُ -

(ترجمہ) :- اور اسی وجہ سے خلع کے بعد طلاق دینا صحیح ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص کا مدلول قطعی واجب الاتباع ہے (اسلئے) ہمارے نزدیک عورت سے خلع کا معاملہ کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع کرنا صحیح ہے امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، تفصیل اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ”خلع“ نکاح کو فسخ کرنا ہے لہذا خلع کے بعد نکاح باقی نہیں رہے گا۔ اور خلع طلاق نہیں ہے لہذا اس کے بعد طلاق بھی صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک خلع طلاق ہے لہذا اس کے بعد دوسری طلاق واقع کرنا اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فَانْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ“ پر عمل کرنے کی غرض سے صحیح ہے، اور یہ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِذَا مَرَّ طَلَقٌ بَعْدَ طَلَقٍ“ یعنی طلاق رجعی دو ہیں یا طلاق شرعی ایک کے بعد ایک الگ الگ کر کے ہے، ایک ساتھ نہیں ہے پھر اسکے بعد شوہر پر واجب ہے یا تو حسن سلوک کیساتھ رجعت کر لے یا اچھے انداز پر یعنی بطریق کمال اس کو رخصت کر دے۔ پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے خلع کا مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا ”فَانْ خَفْتُمْ اَنْ لَا يَقِيْمَا حُدُودَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“ یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر مایاں بیوی دونوں حسن سلوک اور حسن موافقت سے اللہ تعالیٰ کے بتلائے ہوئے احکام قائم نہ کر سکیں تو ان دونوں پر اس صورتیں کوئی گناہ نہیں ہے کہ بیوی شوہر کو مال دیکر اپنے آپ کو شوہر سے چھڑالے اور شوہر اس کو طلاق دیدے پس معلوم ہو گیا کہ خلع میں عورت کا فعل فدیہ دینا ہے اور شوہر کا فعل وہ ہے جو سابق میں مذکور ہوا یعنی ”طلاق“ کہ ”فسخ“ کیوں کہ فسخ طریقین کے ساتھ قائم ہوتا ہے نہ کہ صرف شوہر کیساتھ۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فَانْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدِ حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری بار طلاق دی تو وہ عورت شوہر کیلئے تیسری کے بعد حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس کو طلاق دیدے۔ پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ”فَانْ طَلَقَهَا الْآيَةُ“ باری تعالیٰ کے قول ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ کیساتھ مربوط ہے۔ تاکہ یہ تیسری طلاق ہو سکے۔ اور ان دونوں کے درمیان خلع جملہ معترضہ کے طور پر ہے۔ اسلئے کہ خلع فسخ ہے اس کے بعد طلاق صحیح نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ”فَانْ طَلَقَهَا“ میں لفظ ”فَا“ خاضع ہے معنی مخصوص کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ معنی تعقیب ہیں۔ اور یہ ”طلاق“ افتاء کے بعد لائی گئی ہے پس مناسب ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو اور خلع بھی طلاق ہے، زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ طلاقیں چار ہو جائیں۔ ”دو“ باری تعالیٰ کے قول ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ میں تیسری خلع، اور چوتھی یہی ہے۔ لیکن اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اسلئے کہ خلع ”مَسْقًا عَلَيَّهِ طَلَاَقٌ“ نہیں ہے بلکہ وہ دو طلاق میں داخل ہے گویا کہا گیا کہ طلاق دو ہیں خواہ وہ دونوں رجعی ہوں پس اس وقت حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یا اچھے طریقہ سے رخصت کر دینا واجب ہے یا دونوں خلع کے ضمن میں ہوں تو اس صورت میں طلاق بائنہ

ہوگی پس اگر ان دو طلاقوں کے بعد جو سابق میں مذکور ہیں شوہر عورت کو طلاق دیدے تو وہ عورت اس کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ دوسرے سے نکاح کر لے۔

(تشریح ح) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر پانچویں تفریع اور حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً پر دوہرا تفریع مذکور ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ "خلع" ملک نکاح کو لفظ خلع یا اس کے ہم معنی لفظ مبارات وغیرہ کے ذریعہ زائل کرنا ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ ہے۔ ثمرہ اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو دو طلاق دیکر اس سے خلع کیا تو اب یہ شخص امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر حلالہ کے اس عورت کیساتھ نکاح کر سکتا ہے اور ہمارے نزدیک بغیر حلالہ کے نکاح جائز نہ ہوگا۔ طلاق اور فسخ نکاح کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے لیکن فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں ہوتا دونوں حضرات کے مسئلہ کی تقریر یہ ہے کہ مسئلہ طلاق میں باری تعالیٰ نے اولاً فرمایا ہے "الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان" یعنی طلاق رجعی دو بار تک ہے ایسا نہیں جیسا کہ جاہلیت میں طلاق دیتے رہتے اور رجعت کرتے رہتے تھے یا طلاق شرعی دو بار الگ الگ کر کے ہے نہ کہ ایک ساتھ دو بار کے بعد شوہر پر واجب ہے کہ یا تو وہ دستور شرع کے مطابق رکھ لے یا اس کو اچھے انداز پر چھوڑ دے یعنی طلاق دیکر رجعت نہ کرے تاکہ وہ اپنی عدت گزار کر نکاح سے نکل جائے۔ پھر اس کے بعد خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "فان خفتم ان لایقیم حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افدت بہ" یعنی اے مسلمان حاکموں! اگر تم لوگ ڈرو اس بات سے کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کے حدود (حقوق زوجیت) کو تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھٹکارا پالے۔ اور شوہر مال لیکر اس کو طلاق دیدے۔ اس آیت سے معلوم ہوا کہ عورت کا فعل فذیہ (بدل خلع) دینا ہے اور شوہر کا فعل مال لیکر طلاق دینا ہے۔ فسخ کرنا شوہر کا فعل نہیں ہے کیونکہ فسخ کا تعلق طرفین کیساتھ ہوتا ہے تنہا شوہر کیساتھ نہیں ہوتا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "فان طلقھا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجاً غیرہ" یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اب حلال نہیں اس کے بعد وہ عورت اس کو جب تک کہ دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے۔ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ آیت "فان طلقھا" "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط ہے اور فان طلقھا میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور رہا "خلع" تو وہ جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان مذکور ہے کیوں کہ "خلع" فسخ نکاح ہوتا ہے، اور فسخ نکاح کے بعد طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ پس چونکہ خلع فسخ نکاح ہے اور فسخ کے بعد طلاق دینا درست نہیں ہوتا اسلئے "فان طلقھا" کو "الطلاق مرتان" کیساتھ مربوط قرار دیکر "خلع" کو جملہ معترضہ قرار دیا گیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ "فان طلقھا" میں "فا" ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور تعقیب کہتے ہیں مابعد کا ماقبل پر مرتب ہونا پس "فا" جو ایک خاص لفظ ہے وہ اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی "فا" کا مابعد بغیر کسی فصل کے اپنے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس "فا" کا ماقبل "خلع" ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خلع کے بعد

طلاق ہو سکتی ہے اور خلع کے بعد اسی وقت طلاق واقع ہو سکتی ہے جبکہ خلع بھی طلاق ہو۔ کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے، نسخ کے بعد طلاق واقع نہیں ہو سکتی۔ پس ثابت ہوا کہ ”خلع“ طلاق ہے نہ کہ نسخ نکاح۔ اس صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ خلع کو طلاق قرار دینے کی صورت میں طلاقیں چار ہو جائیں گی۔ ”دو“ الطلاق مرتان“ میں، تیسری ”خلع“ اور چوتھی ”فان طلقها“ میں۔ حالانکہ طلاقیں تین مشروع ہیں، نہ کہ چار۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ”خلع“ طلاق تو ہے مگر مستقل علیحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ الطلاق مرتان میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاقیں دو ہیں خواہ دونوں رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں اگر رجعی ہیں تو اس کو دستور شرع کے مطابق روک لے یا دستور شرع کے مطابق چھوڑ دے اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو وہ بائنہ ہوگی، پس اگر مذکورہ دو طلاقیں کے بعد تیسری طلاق دی تو وہ عورت حلال نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ عورت دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ اس جواب کے بعد طلاقیں کے چار ہونے کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے خالد نے حامد سے کہا کہ آپ مجھ کو اپنا قلم دیدو بلا عوض دیدو یا بالعوض دیدو، اگر آپ بلا عوض دیں گے تو اس کو واپس بھی لے سکتے ہیں اور اگر بالعوض دیں گے تو بہر حال“ میں اس کا مالک ہوں گا آپ اس کو واپس لینے کے مجاز نہ ہوں گے۔ ملاحظہ فرمائیے بلا عوض اور بالعوض کے الفاظ کہنے سے ”قلم“ دو نہیں ہوئے بلکہ قلم ایک ہی رہا۔ اسی طرح طلاق دو ہی ہیں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں، اگر رجعی ہیں تو بلا عوض ہیں اور اگر خلع کے ضمن میں ہیں تو بالعوض ہیں۔

وَعَلَىٰ هَذَا التَّفْصِيلُ أَنَّ مَا قِيلَ أَنَّ نِيْلَهُمُ أَنْ يَكُونَ الطَّلَاقُ الَّذِي بَعْدَ الْخُلْعِ فَقَطُّ حَكْمُهُ عَدَمُ الْحِلِّ لَا الَّذِي لَيْسَ كَذَلِكَ وَأَنَّ نِيْلَهُمُ أَنْ لَا يَكُونَ الْخُلْعُ إِلَّا بَعْدَ الْمَرْتَيْنِ عَمَلًا يَقُولُهُ تَعَالَىٰ فَإِنْ خِفْتُمْ وَلَكِنْ يَرِدُ أَنَّ هَذَا أَكْثَرُ مَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ التَّسْرِيحُ بِالْإِحْسَانِ إِشَارَةً إِلَى تَرْكِ الْمَرْأَةِ كَمَا حَوَّثَتْ وَأَمَّا إِذَا كَانَ إِشَارَةً إِلَى الطَّلَاقِ الثَّالِثَةِ عَلَى مَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ قَالَ هُوَ الطَّلَاقُ الثَّالِثُ فَجَعَلَ يَكُونُ قَوْلُهُ تَعَالَىٰ فَإِنْ طَلَّقَهَا بَيِّنًا لَدُنْكَ وَلَا تَعَلَّقَ لَهُ بِمَسْأَلَةِ الْخُلْعِ أَصْلًا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ بَعْدَ الْمَرْتَيْنِ إِمَّا إِمْسَاكًا بِمَعْرِفٍ بِالْمَرْأَةِ أَوْ تَسْرِيحًا بِالْإِحْسَانِ بِالطَّلَاقِ الثَّالِثَةِ فَإِنْ أَشْرَ التَّسْرِيحُ بِالْإِحْسَانِ فَطَلَّقَهَا ثَالِثَةً فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ الْآيَةِ هَذَا اخْلَاصَةً مَا قَالُوا وَالْبَسْطُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ

(ترجمہ) :- اس تقریر سے یہ اعتراض دور ہو گیا کہ اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ وہ طلاق جو خلع کے بعد ہو فقط اس کا حکم عدم حل ہو اور جو طلاق ایسی نہیں اس کا حکم یہ نہیں ہے اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ خلع نہ ہو مگر دو بار طلاق کے بعد تاکہ باری تعالیٰ کے قول ”فان خفتم“ پر عمل ہو سکے۔ لیکن یہ کل کا کل اسی وقت صحیح ہوگا جب کہ ”تسريح بالاحسان“

سے ترکِ مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے لکھا ہے اور جب تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا کہ ”تسریح بالاحسان“ ہی تیسری طلاق ہے۔ تو اس وقت اللہ تعالیٰ کا قول ”فان طلقها“ تسریح بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور اس کا مسئلہ خلع کیساتھ کوئی تعلق نہ ہے گا۔ پس معنی یہ ہونگے کہ دوبار کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹالینا ہے یا اچھے طور پر تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تسریح بالاحسان کو ترجیح دیکر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیلئے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ یہ علمائے کرام کے اقوال کا خلاصہ ہے۔ اور اس سے زیادہ تفصیل تفسیر احمدی میں ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے مذکورہ جواب (یعنی خلع مستقل طلاق نہیں ہے) سے دو اعتراض اور دور ہو گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ”فان طلقها“ میں ”فا“ اگر تعقیب کیلئے ہے اور اس ”فا“ کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ تیسری طلاق اگر خلع کے بعد ہے تب تو عدم حل یعنی عورت کے لئے حرمت غلیظہ ثابت ہوگی اور اگر خلع کے بعد نہ ہو بلکہ دو طلاق رجعی کے بعد ہو تو اس سے حرمت غلیظہ ثابت نہ ہوگی حالانکہ یہ غلط ہے۔ مذکورہ جواب سے یہ اعتراض اس طرح دور ہو گیا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ ”الطلاق مرتان“ والی دو طلاقوں میں داخل ہے لہذا عدم حل یعنی حرمت غلیظہ اس طلاق کا حکم ہے جو دو طلاقوں کے بعد ہو وہ دو طلاقوں خواہ رجعی ہوں خواہ خلع کے ضمن میں ہوں پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے تو عدم حل یعنی حرمت غلیظہ خاص طور پر اس طلاق کا حکم بھی نہ ہوگا جو خلع کے بعد واقع ہو۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآن کے سیاق و سباق سے یہ لازم آتا ہے کہ خلع دو بار طلاق دینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے کیونکہ مسئلہ خلع کو بیان کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فان خفتم ان لا یقیمہما الا یہ“ اور ”فان خفتم“ کا ”فا“ بھی چونکہ تعقیب کیلئے ہے اس لئے خلع کا ترتب بھی اپنے ماقبل یعنی ”الطلاق مرتان“ پر ہوگا اور یہ ثابت ہوگا کہ خلع فقط دو طلاقوں کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ ابتداءً خلع نہیں ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ خلع جس طرح دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اسی طرح ابتداءً بھی ہو سکتا ہے۔ یہ اعتراض بھی اس طور پر دور ہو جائے گا کہ خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ ”الطلاق مرتان“ میں مذکور دو طلاقوں میں داخل ہے پس جب خلع مستقل طلاق نہیں ہے بلکہ سابقہ دو طلاقوں میں داخل ہے تو اس کے کسی پر مرتب ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہو سکتا ہے اور اس کے مفہوم مخالف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابتداءً خلع نہیں ہو سکتا اور یہ بات مسلم ہے کہ ہمارے نزدیک مفہوم مخالف کا اعتبار نہیں ہے پس جب ہمارے نزدیک مفہوم مخالف معتبر نہیں ہے تو مفہوم مخالف سے ابتداءً خلع کے عدم وقوع پر بھی استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے۔

”ولکس یرد ان مذاکہ“ سے شارح نے فرمایا کہ حنفیہ کے نزدیک خلع کا طلاق ہونا اور خلع کے بعد طلاق واقع کرنے کا صحیح ہونا یہ سب تفصیل اس وقت صحیح ہوگی جب کہ آیت میں ”تسریح بالاحسان“ ترکِ مراجعت کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ میں نے تحریر کیا ہے اور اگر تسریح بالاحسان سے تیسری طلاق کی طرف اشارہ ہو جیسا کہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ

ایک شخص نے تیسری طلاق کے بار میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ تیسری بالاحسان ہی تیسری طلاق ہے۔ اس صورت میں ”فان طلقها الا یہ“ میں تیسری طلاق کا بیان نہ ہوگا بلکہ ”فان طلقها“ تیسری بالاحسان کا بیان واقع ہوگا۔ اور مسئلہ خلع کیساتھ اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ اور آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ دوبار طلاق کے بعد حسن سلوک کیساتھ لوٹا لینا یعنی رجعت کرنا ہے یا اچھے انداز سے تیسری طلاق سے رخصت کر دینا ہے پس اگر شوہر نے تیسری بالاحسان کو ترجیح دے کر اس عورت کو تیسری طلاق دیدی تو اس کے بعد اس کیسے وہ عورت حلال نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ علماء کے اقوال کا خلاصہ ہے اور اس سے زیادہ تفصیل میری کتاب تفسیر احمدی میں ملے گی۔

وَجَبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ فِي الْمُفَوَّضَةِ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ صَحَّ إيقاعُ الطَّلَاقِ وَ تَفْرِيعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلَا جَلَّ أَنْ الْعَمَلُ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ وَجَبَ مَهْرُ الْمَثَلِ بِنَفْسِ الْعَقْدِ مِنْ غَيْرِ تَأْخِيرٍ إِلَى الْوُطَى فِي الْمُفَوَّضَةِ وَهُوَ إِنْ كَانَ بِكُسْرٍ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَتْ نَفْسَهَا بِلَا مَهْرٍ وَإِنْ كَانَ بِفَتْحٍ الْوَاوِ فَالْمَعْنَى الَّتِي فَوَّضَهَا وَلِيَهَا بِلَا مَهْرٍ وَهُوَ الْأَصَحُّ لِأَنَّ الْأَوَّلَى لَا تَصْلُحُ فَجَلَّ لِلْخِلَافِ إِذَا لَبِصَتْ نِكَاحَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي فَوَّضَهَا وَلِيَهَا بِلَا مَهْرٍ أَوْ عَلَى أَنَّ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِلَّا بِالْوُطَى فَلَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ الْوُطَى لَا يَجِبُ الْمَهْرُ لَهَا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَعِنْدَهُ نَاجِبٌ كَمَا لَمْ يَجِبْ الْمَهْرُ لِمَثَلٍ عِنْدَ الْعَقْدِ فِي الدَّامَةِ وَيَجِبُ أَدَاؤُهُ عِنْدَ الْوُطَى وَالْمَوْتَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ فَقَوْلُهُ أَنْ تَبْتَغُوا بَدَلًا مِنْ وَسَّاءَ ذَلِكَ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ بِتَقْدِيرِ الْأَمْرِ أَيْ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ الْمَعْرُوفَاتِ لِأَنَّ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ فَالْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الْإِلْصَاقُ وَقِيلَ الْإِبْتِغَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يُوجِبُ أَنْ يَكُونَ إِبْتِغَاءُ الْمُبْتَغَى مُلْصِقًا بِالْمَهْرِ ذِكْرًا فَإِنْ لَمْ يَدَّ كُسْرٌ فِي اللَّفْظِ فَلَا أَقْلَ مِنْ أَنْ يَكُونَ مُلْصِقًا فِي الْوُجُوبِ عَلَى الدَّامَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرِطُ أَنْ يَكُونَ الْإِبْتِغَاءُ صَحِيحًا حَتَّى لَوْ كَانَ بِالنِّكَاحِ الْفَاسِدِ يَجِبُ التَّوَاضُّعُ إِلَى الْوُطَى بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنْ لَوْ كَانَ هَذَا الْإِبْتِغَاءُ لَا يَطْرُقُ النِّكَاحُ بَلْ يَطْرُقُ الْإِجَارَةُ أَوْ الْمُتْعَةُ أَوْ يَطْرُقُ الرِّفْقُ لَا يَجِلُّ ذَلِكَ الْفِعْلُ وَلَا يَجِبُ الْمَالُ أَصْلًا وَالْيَتِيمُ يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَى مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَفِي هَذَا الْمَقَامِ اغْتِرَاضَاتٌ دَقِيقَةٌ بَيَّنَّتْهَا فِي حَاشِيَةِ التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

(ترجمہ) :- اور مفوضہ میں نفس عقد ہی سے ہر مثل واجب ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول مدصح ایقاع الطلاق پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر معطوف ہے۔ یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ مفوضہ میں وطی تک تاخیر کے بغیر نفس عقد ہی سے ہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ اور لفظ مفوضہ اگر واو کے کسرہ کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا ہر سپرد کر دیا ہے اور اگر واو کے فتح کیساتھ ہو تو اس کے معنی ہیں وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا ہر سپرد کر دیا ہو، اور یہی زیادہ صحیح ہے کیونکہ پہلی صورت (مفوضہ بکسر الواو) محل اختلاف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا نکاح صحیح نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہو کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا ہر سپرد کر دیا ہے یا اس شرط پر سپرد کیا ہے کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے اس عورت کیلئے امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوگا مگر وطی کیساتھ پس اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کیلئے مہر واجب نہیں ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا ہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے اور وطی اور موت کے وقت اس کا ادا کرنا واجب ہوتا ہے تاکہ ”واحل لکم ما وراؤذکم ان تبتغوا باموالکم“ پر عمل ہو جائے۔ پس باری تعالیٰ کا قول ”ان تبتغوا وراؤذکم“ سے بدل ہے یا تقدیر لام کیساتھ اسکا مفعول ہے یعنی تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ پس ”با“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی الصاق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ ابتغاء ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صورت پر اس بات کو واجب کرتا ہے کہ عورت کی شرمگاہ کو طلب کرنا زانیہ گفتگو میں مہر کیساتھ ملا ہوا ہو۔ پس اگر لفظوں میں مہر مذکور نہ ہو تو کم از کم ذمہ میں واجب ہونے میں ہی ملا ہوا ہو، لیکن اس شرط کیساتھ کہ طلب کرنا صحیح ہو۔ حتیٰ کہ اگر نکاح فاسد کے ذریعہ طلب ہو تو بالا جماع وطی تک مؤخر کرنا واجب ہے اسی طرح اگر یہ طلب بطریق نکاح نہ ہو بلکہ بطریق اجارہ یا متعہ یا زنا کے طریقہ پر ہو تو یہ فعل حلال نہ ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا۔ اسی کی طرف باری تعالیٰ کا قول محصنین غیر مفسدین مشیر ہے، اور اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں بیان کیا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر چھٹی تفریع اور خاص کے حکم اول یعنی ان یتناول المنصوص قطعاً پر تیسری تفریع مذکور ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں لفظ مفوضہ بکسر الواو اور بفتح الواو دونوں ہو سکتا ہے بکسر الواو کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بلا ہر سپرد کر دیا ہے اور بفتح الواو کی صورت میں یہ مطلب ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بلا ہر سپرد کر دیا ہے، شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس جگہ دوسرا احتمال زیادہ صحیح ہے۔ کیوں کہ پہلی صورت ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف کا محل نہیں ہو سکتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر ولی کے چونکہ نکاح درست نہیں ہوتا اس لئے مہر بھی واجب نہ ہوگا۔ اور جب امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہیں ہوتا تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان نفس عقد یا

وطی کیوجہ سے مہر واجب ہونے میں اختلاف کس طرح ہو سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ مہر واجب ہونے کے وقت میں اختلاف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو حالانکہ مفوضہ بکسر الواو کی صورت میں امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح درست نہیں ہوتا پس ثابت ہوا کہ مفوضہ بفتح الواو پڑھنا زیادہ صحیح ہے۔ بہر حال اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ وہ عورت جس کے ولی نے بغیر مہر کے نکاح کیا یا اس بشرط پر نکاح کیا کہ اس کا کوئی مہر نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی عورت کا مہر بغیر وطی کے واجب نہیں ہوتا ہے یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا بلکہ وطی سے واجب ہوتا ہے چنانچہ اگر زوجین میں سے کوئی ایک وطی سے پہلے مر گیا تو حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مہر واجب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک عقد ہی کے وقت پورا مہر مثل شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے مگر اس کا ادا کرنا وطی اور موت کے وقت واجب ہوگا یعنی نفس وجوب تو عقد نکاح ہی سے ہو جاتا ہے مگر اس کی ادائیگی وطی سے واجب ہوگی یا احد الزوجین کی موت سے واجب ہوگی۔ اس سلسلہ میں ہمارا استدلال یہ آیت ہے ”أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَمُ أَنْ تَتَنَبَّؤُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ اس آیت میں ”ان تبتغوا“ ”وراء ذلكم“ سے بدل ہے یا بتقدیر لام، ”أجل“ کا مفعول لہ ہے۔ بدل کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں یعنی یہ کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو۔ اور مفعول لہ کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا تمہارے لئے محرمات کے سوا سب عورتیں حلال کر دی گئی ہیں تاکہ تم اپنے مالوں کے بدلے ان کو طلب کرو۔ اس آیت میں ”بأموالکم“ کا ”با“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم ”الصاق“ کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ ”ابتغوا“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی طلب کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ بہر صورت ”با“ کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے مطلب یہ ہوگا کہ عورت کی شرکاء کا طلب کرنا یعنی عقد نکاح، زبانی گفتگو میں ”مال“ یعنی مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو۔ یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کا ذکر کرنا چاہیے اور اگر زبانی گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آ سکے تو کم از کم شوہر کے ذمہ واجب ہونے میں ہی طلب بضع، مہر کیساتھ ملا ہوا ہو تاکہ ”با“ کے مدلول یعنی الصاق پر قطعی طور سے عمل ہو سکے۔ ہماری اس تقریر سے ثابت ہو گیا کہ مفوضہ بفتح الواو کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی تک مؤخر کیا گیا جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں تو طلب بضع یعنی عقد نکاح کے مال یعنی مہر کیساتھ ملصق نہ ہونے کی وجہ سے ”با“ کے معنی پر عمل نہ ہوگا۔ حالانکہ ”با“ ایک خاص لفظ ہے جس کے معنی پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ خیال رہے کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب کہ نکاح صحیح ہو لیکن اگر نکاح فاسد کے ذریعہ بضع طلب کیا گیا ہو تو وجوب مہر بالاجماع وطی تک مؤخر ہوگا۔ اور اگر یہ طلب بضع نکاح کے طور پر نہ ہو بلکہ اجارہ یا زنا یا متعہ کے طور پر ہو تو نہ یہ فعل حلال ہوگا اور نہ کبھی مال واجب ہوگا اور طلب ”صحیح ہونے کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول“ ”مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ“ اشارہ کرتا ہے۔ بایں طور کہ احصان کے معنی ہیں نفس کو فعل حرام میں واقع ہونے سے بچانا پس احصان کی قید سے نکاح فاسد خارج ہو گیا کیوں کہ نکاح فاسد شرعاً ممنوع ہے اور مسافح کے معنی زانی کے ہیں پس غیر مسافحین کی قید سے اجارہ یا متعہ یا زنا کے طور پر

بضع کو طلب کرنا خارج ہو گیا ہے۔ غرض فرماتے ہیں کہ اس مقام میں بہت سے مشکل اعتراضات ہیں جن کو میں نے تفسیر احمدی کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے۔ ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض یہ ہے کہ ”اھل لکم ماوراء لکم ان یتغوا باموالکم“ سے مفوضہ کے حق میں نفس عقد کی وجہ سے شوہر کے ذمہ مہر مثل واجب ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ آیت صرف اس پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح یعنی طلب بضع مال کیساتھ مشروع ہے اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے۔ بلکہ آیت اس بار میں خاموش ہے اور قیام دلیل پر موقوف ہے اور دلیل اس پر قائم ہے کہ بلا مال بھی نکاح مشروع ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”وانکحوا الایامی منکم“ میں مال کا کوئی ذکر نہیں ہے بلکہ دونوں آیتیں مطلق ہیں اور قاعدہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر رہتا ہے اور مقید اپنی تقید پر رہتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر مطلق اور مقید دونوں میں حکم بھی ایک ہو اور واقعہ بھی ایک ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کر لیا جاتا ہے پس یہاں بھی اس شرط کے موجود ہونے کی وجہ سے مطلق یعنی ”فانکحوا ما طاب لکم“ اور ”انکحوا الایامی“ کو مقید یعنی ”ان یتغوا باموالکم“ پر محمول کر لیا جائے گا۔ اور جب مطلق کو مقید پر محمول کیا گیا تو مال کیساتھ نکاح کا مشروع ہونا اور بغیر مال کے غیر مشروع ہونا ثابت ہو جائے گا۔

(فوائد) :- دورانِ تقریر متعہ کا ذکر آگیا ہے لہذا متعہ کے جواز اور عدم جواز پر اگر سیر حاصل بحث ملاحظہ کرنا ہو تو اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۴۷ کا مطالعہ کیا جائے۔

وَكَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا شَرْعًا غَيْرَ مُضَافٍ إِلَى الْعَبْدِ عَظْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفَرُّعٌ عَلَى حُكْمِ الْخَاصِّ أَيْ وَلَا جَلَّ أَنْ الْعَمَلُ بِالْخَاصِّ وَاجِبٌ وَلَا يَحْتَمِلُ الْبَيَانُ كَانَ الْمَهْرُ مُقَدَّرًا مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ غَيْرَ مُضَافٍ تَقْدِيرًا إِلَى الْعِبَادَةِ وَبَيَانُهُ أَنَّ تَقْدِيرَ الْمَهْرِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ مُفْرَضٌ إِلَى رَأْيِ الْعِبَادَةِ وَاجْتِبَاهِهِمْ فَكُلُّ مَا يَصْلَحُ ثُمَّ نَاصِلُهُ مَهْرٌ أَعْنَدَهُ وَعِنْدَنَا وَإِنْ كَانَ لَا يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَكْثَرِ لَكِنْ يَقْدَرُ فِي جَانِبِ الْأَقَلِّ وَهُوَ أَنْ لَا يَكُونَ أَقَلُّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَنْزِلْنَاهُمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ أَيْ قَدْ عَلِمْنَا مَا قَدَرْنَا عَلَيْهِمْ فِي حَقِّ أَنْزِلْنَاهُمْ وَهُوَ الْمَهْرُ فَالْفَرَضُ لَفْظٌ خَاصٌّ وَضَعُ لِمَعْنَى التَّقْدِيرِ وَكَذَلِكَ ضَمِيرُ الْمُتَكَلِّمِ خَاصٌّ عَلَى مَا قَالُوا وَكَذَا الْإِسْنَادُ خَاصٌّ عِنْدَ صَاحِبِ التَّوَضُّعِ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْمَهْرَ مُقَدَّرٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدْ بَيَّنَّهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ لَا مَهْرَ أَقَلُّ مِنْ عَشْرَةِ دَرَاهِمٍ وَكَذَا نَقِيسُهُ عَلَى قِطْعِ الْبَدَلِ لِأَنَّهُ أَيْضًا عَرَضٌ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ فَالتَّقْدِيرُ خَاصٌّ وَإِنْ كَانَ الْمُقَدَّرُ مُجْمَلًا فَحُتَّاجًا إِلَى الْبَيَانِ وَهَذَا فِي إِصْطِلَاحِ الْفُقَهَاءِ وَأَمَّا فِي اللَّغَةِ

فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِيجَابِ وَالْقَطْعِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الْفَرْضَ هُمْ نَابِعُ عَلَى الْإِيجَابِ
بِقَرْنَةٍ تَعْدِيَّتِهِ عَلَى وَعُطْفٍ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَنْزَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ
فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَنْزَاجِهِمْ لِأَنَّ الْمَهْرَ لَا يُقَدَّرُ فِي حَقِّ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَيَكُونُ
الْمَرْادُ بِهِ النِّفْقَةُ وَالْكَسْرَةُ وَهُوَ وَاجِبٌ فِي حَقِّ الْأَنْزَاجِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ جَمِيعًا
قُلْنَا تَعْدِيَّتُهُ عَلَى أَنَّهَا هُوَ لِتَضْمِينِ مَعْنَى الْإِيجَابِ وَعُطْفٍ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ بِقَرْنٍ
فَرْضَنَا ثَانٍ أَيْ وَمَا فَرْضْنَا عَلَيْهِمْ فِيمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا إِبْهَاعًا أَوْ جَبْنًا
وَالْأَوَّلُ بِمَعْنَى قَدْ نَرَيْنَا هَكَذَا أَقَالُوا -

(ترجمہ) :- اور مہر شرعی طور پر مقرر ہے بندے کی طرف منسوب نہیں ہے (یہ جملہ بھی) سابقہ جملہ پر عطف
ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی اس وجہ سے کہ خاص پر عمل کرنا واجب ہے اور بیان کا احتمال نہیں رکھتا ہے
مہر شارع کی طرف سے مقرر ہوگا۔ بندوں کی جانب اس کا مقرر کرنا منسوب نہ ہوگا۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام
شافعیؒ کے نزدیک مہر مقرر کرنا بندوں کی رائے اور پسند کے سپرد ہے۔ لہذا ان کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز
کی قیمت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ مہر بننے کی بھی صلاحیت رکھتی ہے اور ہمارے نزدیک اگرچہ جانب اکثر میں
مہر مقرر نہیں ہوتا ہے لیکن جانب اقل میں مقرر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر دس درہم سے کم نہ ہو۔ تاکہ باری تعالیٰ
کے قول ”قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ پر عمل ہو جائے۔ یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں
پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور وہ ہر ہے۔ پس ”فرض“ ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر کے معنی کیلئے
وضع کیا گیا ہے اسی طرح علماء کے قول کے مطابق متکلم کی ضمیر بھی خاص ہے اور اسی طرح صاحب توضیح کے نزدیک
اسناد بھی خاص ہے۔ پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ مہر اللہ کے علم میں مقرر ہے جس کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے قول ”لا مہر اقل من عشرة درہم“ سے بیان کیا ہے۔ اسی طرح ہم اس کو قطعید پر قیاس کرتے ہیں کیوں کہ
ہاتھ کا ٹنا بھی دس درہم کا عوض ہے۔ پس تقدیر (فرض) خاص ہے اگرچہ مقرر مجمل ہے بیان کا محتاج ہے۔
اور یہ فقہاء کی اصطلاح میں ہے لیکن لغت میں ایجاب اور قطع کے معنی میں حقیقت ہے۔ اسی وجہ سے امام
شافعیؒ نے کہا کہ فرض یہاں ایجاب کے معنی میں ہے (اس کا قرینہ) فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا اور ”ما مَلَكَتْ
أَيْمَانُهُمْ“ کا ”ازواجہم“ پر عطف ہے۔ کیونکہ مہر ”ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ کے حق میں مقرر نہیں ہوتا ہے لہذا اس سے
نفقہ اور کسود مراد ہوگا اور یہ ازواج اور ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ سب ہی کے حق میں واجب ہے، ہم جواب دیں گے
کہ لفظ فرض کا علی کیساتھ متعدی ہونا۔ ایجاب کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے اور ما مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ کا عطف
دوسرے فرضنا کو مقرر مان کر ہے یعنی وما فرضنا علیہم فیمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ اس بنا پر کہ یہ اوجبنا کے معنی میں ہے اور
”پہلا“ قدر لکے معنی میں ہے۔ علماء احناف نے ایسا ہی کہا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مطلقاً خاص کے حکم پر ساتویں تفریع اور خاص کے حکم اول "ان یتناول المخصوص قطعاً" پر چوتھی تفریع مذکور ہے۔ اسی کو شارح نے کہا کہ یہ عبارت، سابقہ جملہ "صح ایقاع الطلاق" پر معطوف ہے اور خاص کے حکم پر تفریع ہے یعنی خاص چوں کہ اپنے مدلول کو قطعی طور سے شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اس لئے ہر کی مقدار شارع یعنی اللہ تعالیٰ کی جانب سے مقرر ہے اس کی تقدیر و تعیین میں بندوں کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے بندے جو مقدار مقرر کریں گے وہی ہر ہوگا، شریعت اسلامیہ میں ہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ہر وہ چیز جو کسی چیز کا ثمن ہو سکتی ہے وہ عقد نکاح میں ہر بھی ہو سکتی ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح ایک عقد معاوضہ ہے لہذا عقد معاوضہ میں جو چیز ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، عقد نکاح میں اس کو ہر مقرر کیا جاسکتا ہے، اور ہمارے نزدیک شارع کی جانب سے ہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ مقرر نہیں ہے لیکن مقدار اقل مقرر ہے اور مقدار اقل دس درہم ہیں یعنی ہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہیں اس سے کم ہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر ہوگی اس سلسلہ میں باری تعالیٰ کا قول "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم" دلیل ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو ہم نے ان مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں اور ان کی باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے۔ اس آیت سے وجہ استدلال یہ ہے کہ "فرض" ایک خاص لفظ ہے جو تقدیر اور تعیین کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ فرض کا غلبہ استعمال شرعاً تقدیر ہی کے معنی میں ہے گویا لفظ فرض، تقدیر کے معنی میں حقیقت عرفیہ ہے۔ کہا جاتا ہے "فرض القاضی النفقة" قاضی نے نفقہ مقرر کیا اور "فرض" و رثاء کے ان حصوں پر یوں لاجا تا ہے جو شرعاً مقرر ہیں۔ بہر حال لفظ "فرض" خاص ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر اور مقرر کرنے کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بقول علماء کے ضمیر متکلم بھی غیر متکلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک اسناد بھی خاص ہے۔ اب مطلب یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں کے حق میں جو کچھ مقرر کیا ہے یعنی "ہر" ہم کو معلوم ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر اللہ تعالیٰ کے علم میں مقدار اور مقرر ہے لیکن معلوم نہیں کہ وہ کیا ہے گویا "فرض" بمعنی تقدیر تو خاص ہے مگر مقدار کی ہوئی مقدار مجمل ہے اور مجمل چونکہ محتاج بیان ہوتا ہے اس لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی وضاحت اور تفسیر کرتے ہوئے فرمایا "لا مہر اقل من عشرة درہم" قیاس بھی اس بات کا مقتضی ہے کہ ہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو کیوں کہ شریعت اسلامیہ نے دس درہم مال چوری کرنے پر چور کی سزا ہاتھ کاٹنا مقرر کی ہے گویا ایک عضو یعنی ہاتھ کا عوض دس درہم مقرر فرمائے ہیں اور بضع یعنی عورت کی شرمگاہ بھی ایک عضو ہے لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونے چاہئیں۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ فرض کا تقدیر کے معنی میں ہونا فقہاء کی اصطلاح ہے ورنہ لغت میں فرض کے حقیقی معنی ایجاب (واجب کرنے) اور قطع (کاٹنے) کے ہیں اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

کہ یہاں آیت قد علمنا میں فرض کے معنی ایجاب اور واجب کرنے کے ہیں۔ اور اس پر دو قرینے موجود ہیں ایک تو لفظ "فرضا" کا "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہونا، دوم "ما ملکت ایماہم" کا "ازواجہم" پر عطف، کیوں کہ لفظ "فرضا" جب "علیٰ" کے ساتھ متعدی ہوتا ہے تو اس کے معنی ایجاب کے ہوتے ہیں چنانچہ جب "فرضا علیہ" کہا جاتا ہے تو اس کے معنی "ایجاب" کے ہوتے ہیں۔ اور جب "ما ملکت ایماہم" "ازواجہم" پر معطوف ہے تو "ما فرضنا" سے مراد مہر نہیں ہوگا کیوں کہ مہر باندیوں کے حق میں ان کے آقاؤں پر مقدار اور مقرر نہیں ہوتا لہذا اس سے مراد نفقہ اور کسودہ ہوگا اور نفقہ اور کسودہ بیویوں اور باندیوں سب کے حق میں واجب ہوتا ہے پس جب "ما ملکت ایماہم" کے "ازواجہم" پر عطف کی وجہ سے "ما فرضنا" سے مراد نفقہ اور کسودہ ہے تو فرض بمعنی تقدیر مہر نہ ہوگا بلکہ فرض بمعنی ایجاب نفقہ ہوگا بہر حال فرض جب ایجاب کے معنی میں ہے تو یہ آیت نفقہ اور کسودہ کے بیان میں ہوگی نہ کہ تقدیر مہر کے بیان میں اور جب یہ آیت تقدیر مہر کے بیان میں نہیں ہے تو اقل مقدار مہر کو مقرر کرنے میں یہ آیت احاف کیلئے مستدل بھی نہ ہوگی۔ احاف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "فرضا" کا "علیٰ" کیساتھ متعدی ہونا ایجاب کے معنی کو متضمن ہونے کی وجہ سے ہے۔ تضمین کے بعد تقدیری عبارت ہوگی "ما فرضنا موجبا علیہم" اور "ما ملکت ایماہم" کا "ازواجہم" پر عطف دوسرا "فرضا" مقدار مان کر ہے تقدیری عبارت یہ ہوگی "قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما فرضنا علیہم فیما ملکت ایماہم" پہلا "فرضا" "قدرا" کے معنی میں ہے اور دوسرا "فرضا" "واجبا" کے معنی میں ہے یعنی ہم کو معلوم ہے جو مہر ہم نے شوہر پر ان کی بیویوں کے حق میں مقرر کیا ہے اور جو نفقہ و کسودہ ان پر انکی باندیوں کے حق میں واجب کیا ہے۔ علمائے احاف نے ایسا ہی کہا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیون نے "ھكذا قالوا" سے علمائے احاف کی طرف اسلئے مالہ کیا ہے کہ تضمین کا ارتکاب اور دوسرا "فرضا" کا مقدار ماننا تکلفات سے خالی نہیں ہے پس ان تکلفات کی وجہ سے مذکورہ جواب کو اپنی طرف منسوب نہ کر کے علمائے احاف کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ دَلَامِلَ كُلِّ مِّنَ الْمَسَائِلِ الثَّلَاثِ فَقَالَ عَمَلًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ أَنْ يَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فَقَوْلُهُ عَمَلًا تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ صَحَّ آهٌ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرْتَبِ فَقَوْلُهُ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى وَقَوْلُهُ تَعَالَى أَنْ يَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَقَوْلُهُ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ نَاطِرٌ إِلَى الْمَسْأَلَةِ الثَّالِثَةِ وَقَدْ بَيَّنَّتْ كُلُّ ذَلِكَ بِالتَّفْصِيلِ تَحْتَ كُلِّ مَسْأَلَةٍ فَتَأَمَّلْ۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے تینوں مسائل میں سے ہر ایک کے دلائل ذکر کئے چنانچہ فرمایا تاکہ باری تعالیٰ کے قول ”فان طلقھا فلا تحل لہ“ ان بتقوا باموالکم، اور قد علمنا ما فرضنا علیہم پر عمل ہو سکے۔ پس ماتن کا قول عملاً اس کے قول ”صح ایقاع الطلاق“ کی بطور لف و نشر مرتب ”علت“ ہے پس اس کا قول ”فان طلقھا فلا تحل لہ“ مسئلہ اولیٰ کے اعتبار سے ہے اور باری تعالیٰ کا قول ”ان بتقوا باموالکم“ دوسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے اور اس کا قول ”قد علمنا ما فرضنا علیہم“ تیسرے مسئلہ کے اعتبار سے ہے میں نے ان میں سے ہر ایک کو تفصیل کیساتھ ہر مسئلہ کے تحت بیان کر دیا ہے خوب ذہن نشین کر لو۔

(تشریح) :- صاحب المنار نے امام شافعیؒ کی طرف سے وار ذکرہ اعتراض اور ان کے جوابات کے بعد تین تفریعی مسائل ذکر فرمائے ہیں۔ پھر ان تینوں تفریعی مسائل کے دلائل ذکر کئے ہیں چنانچہ فرمایا کہ باری تعالیٰ کا قول ”فان طلقھا فلا تحل لہ“ مسئلہ اولیٰ ”صح ایقاع الطلاق بعد الخلع“ کی دلیل ہے اور ”ان بتقوا باموالکم“ دوسرے مسئلہ ”وجہ مہر المثل بنفس العقد فی المفوضہ“ کی دلیل ہے اور ”قد علمنا ما فرضنا علیہم“ تیسرے مسئلہ ”کان المہر مقدراً شرعاً غیر مضاف الی العبد“ کی دلیل ہے۔ شارح نے ہر دلیل کو ہر مسئلہ کے تحت تفصیل کیساتھ ذکر فرما دیا ہے لہذا اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ ماتن نے مذکورہ تینوں دلیلیں لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں یعنی دلائل کی ترتیب مسائل کی ترتیب کے عین موافق ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَوَّغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ تَعْرِيفِ الْخَاصِّ وَحُكْمِهِ وَتَفْرِيعَاتِهِ أَسْرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ
بَعْضَ أَنْوَاعِهِ الْمُسْتَعْمَلَةِ فِي الشَّرِيعَةِ كَثِيرًا وَهُوَ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ فَقَالَ
وَمِنْهُ الْأَمْرُ وَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ أَفْعَلْ أَيْ مِنْ
الْخَاصِّ الْأَمْرُ يَعْنِي مُسَمًّى الْأَمْرَ لَا لَفْظُهُ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ أَنْ لَفْظُهُ وَضَعَ
لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ الطَّلَبُ عَلَى الْوُجُوبِ وَالْقَوْلُ مُصَدَّرٌ بِرَادٍ بِهِ الْمُقُولُ لِأَنَّ
الْأَمْرَ مِنْ أَقْسَامِ الْأَلْفَافِ وَهُوَ جِنْسٌ يَشْمَلُ كُلَّ لَفْظٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ
بِخُرُوجِهِ إِلَى التَّمَاثُلِ وَالِدُّعَاءِ وَبَقِيَ فِيهِ النَّهْيُ دَاخِلًا فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ أَفْعَلْ وَ
الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ أَفْعَلْ كُلُّ مَا كَانَ مُشْتَقًّا مِنَ الْمَضَارِعِ عَلَى هَذِهِ الطَّرِيقَةِ سَوَاءٌ
كَانَ حَاضِرًا أَوْ غَائِبًا أَوْ مُتَكَلِّمًا مَعْرُوفًا أَوْ مُجْهُولًا وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ
مِنْهُ إِنْجَابُ الْفِعْلِ وَبَعْدُ الْقَائِلِ نَفْسَهُ عَالِيًا سَوَاءٌ كَانَ عَالِيًا فِي الْوَاقِعِ أَوْ لَا
وَلِهَذَا نُسِبَ إِلَى سُوءِ الْأَدَبِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَالِيًا وَبِمَا ذَكَرْنَا إِنْ دَفَعَ مَا قِيلَ إِنْ
أُرِيدَ بِهِ إِصْطِلَاحُ الْعَرَبِيَّةِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى قَوْلِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ لِأَنَّ

إِلَّا لِمَتَمَسَّ وَالِدَعَاءَ أَيْضًا أَمْرٌ عِنْدَهُمْ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ إِصْطِلَاحُ الْأَصُولِ فَيَصْدُقُ عَلَى مَا أُرِيدَ بِهِ التَّهْدِيدُ وَالتَّعْجِيزُ لِأَنَّهُ أَيْضًا عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّا نَتَكَلَّمُ عَلَى إِصْطِلَاحِ الْأَصُولِ وَلَيْسَ الْمَقْصُودُ مُجَرَّدُ الْإِسْتِعْلَاءِ بَلِ الزَّمَرُ الْفِعْلُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى الْوَجُوبِ بِخِلَافِ التَّهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَنَحْرُجُهَا.

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف خاص کی تعریف، اسکے حکم اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو اس کی بعض ان قسموں کو بیان کرنے کا ارادہ کیا جو شریعت میں بکثرت استعمال ہوتی ہیں۔ اور وہ امر اور نہی ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور خاص کے اقسام میں سے ایک امر ہے اور وہ قائل کا قول اپنے غیر سے اپنے کو بلند مرتبہ سمجھ کر فعل ہے یعنی خاص کے قبیل سے امر ہے اس سے مراد سہمی امر ہے نہ کہ لفظ امر۔ اسلئے کہ سہمی امر پر صادق آتا ہے کہ وہ ایک ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی بطور وجوب کسی چیز کی طلب کیلئے ہے اور قول مصدر ہے جس سے مراد مقول ہے کیوں کہ امر الفاظ کے اقسام میں سے ہے۔ اور لفظ قول جنس ہے تمام الفاظ کو شامل ہے اور اس کے قول علی سبیل الاستعلاء سے التماس اور دعا خارج ہو جاتے ہیں اور اس میں نہیں داخل رہ جاتی ہے پس ماتن کے قول فعل سے خارج ہو گئی اور اس کے قول فعل سے مراد ہر وہ لفظ ہے جو مضارع سے اس طریقہ پر مشتق ہو خواہ وہ امر حاضر ہو یا امر غائب ہو یا امر متکلم ہو، معروف ہو یا مجہول ہو۔ لیکن شرط یہ ہے کہ اس سے فعل کا واجب کرنا مقصود ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا سمجھے خواہ واقع میں بڑا ہو یا نہ ہو۔ اسی وجہ سے اگر بڑا نہ ہو تو بے ادبی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور ہمارے مذکورہ بیان سے وہ اعتراض دور ہو گیا جو کیا گیا ہے کہ اگر اس امر سے عربی اصطلاح مراد ہے تو علی سبیل الاستعلاء کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں اور اگر اس امر سے اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر ان کلمات پر بھی صادق آئے گا جن سے تہدید اور تعجیز مراد ہوں اسلئے کہ یہ بھی علی سبیل الاستعلاء ہوتے ہیں۔ اور یہ اسلئے کہ ہم اصولیوں کی اصطلاح پر کلام کر رہے ہیں اور (میں) محض استعلاء مقصود نہیں ہے بلکہ فعل کو لازم کرنا مقصود ہے اور یہ نہیں صادق آتا مگر وجوب پر بخلاف تہدید، تعجیز وغیرہ کے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مصنف وجوب خاص کی تعریف اس کے حکم، اور اس کے تفریعی مسائل سے فارغ ہو چکے تو انھوں نے چاہا کہ لگے ہاتھوں خاص کی ان بعض قسموں کو بھی بیان کر دیں جن کا استعمال شریعت میں بکثرت ہوتا ہے اور وہ بعض قسمیں "امر، اور نہی" ہیں۔ فاضل مصنف نے ان دونوں قسموں میں سے امر کو نہیں پر مقدم کیا ہے اور وجہ تقدیم یہ ہے کہ انسان سب سے پہلے ایمان کا مکلف ہوتا ہے اور "ایمان" مامور ہے نہ کہ منہی منہ لہذا جب ایمان وجوداً مقدم ہے تو اس پر دلالت کرنے والی چیز یعنی امر کو بھی مقدم کر دیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ امر کا مفہوم وجودی ہے اور نہی کا مفہوم عدمی ہے اور وجودی چیز چونکہ عدمی پر مقدم ہوتی ہے اسلئے امر کو نہیں پر مقدم کر دیا گیا، امر کی تعریف یہ ہے کہ ایک شخص اپنے آپ کو بلند مرتبہ اور بزرگ سمجھ کر کسی دوسرے شخص کو فعل یعنی یہ کام کر، کہے "تساج

علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ خاص کی ایک قسم ”امر“ ہے لیکن امر سے الف، میم، را کا مجموعہ مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر اور مصداق امر مراد ہے جیسے اضرب، انصر، اشرب وغیرہ اور اس کی دلیل کہ یہاں امر سے لفظ امر مراد نہیں ہے بلکہ مسمیٰ امر مراد ہے یہ ہے کہ خاص کی تعریف ”لفظ وضع لمعنی معلوم“ مسمیٰ امر پر صادق آتی ہے نہ کہ الف، میم، را کے مجموعہ لفظ امر پر اور وہ معنی معلوم بطور وجوب کسی چیز کی طلب ہے یا بطور وجوب کسی چیز کے کرنے کا حکم ہے یعنی طلب علی الوجوب پر لفظ امر (الف، میم، را کا مجموعہ) دلالت نہیں کرتا بلکہ مسمیٰ امر پر دلالت کرتا ہے مثلاً اشرب، طلب شرب پر اور انصر، طلب نصرت پر دلالت کرتا ہے۔

”والقول مصدر سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ امر کی تعریف ”وہ قول القائل میں“ ہو ضمیر کا مرجع امر ہے اور امر سے مراد مسمیٰ امر ہے اور مسمیٰ امر چوں کہ خاص کے قبیل کے ہے اور خاص لفظ کی قسم ہے اسلئے مسمیٰ امر اور مصداق امر بھی لفظ کی قسم ہوگا۔ اور جب مسمیٰ امر لفظ ہے تو اس پر قول کا حمل کرنا کس طرح درست ہوگا کیوں کہ ”لفظ“ مقول ہوتا ہے نہ کہ قول شارح نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ متن میں قول مصدر ہے مگر اس سے مراد مقول اسم مفعول ہے۔ پس جب قول سے مقول اسم مفعول مراد ہے تو اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اس اعتراض کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہو ضمیر ذات کے قبیل سے ہے اور قول مصدر ہے تو گو یا مصدر کا حمل ذات پر ہوا حالانکہ ذات پر مصدر کا حمل جائز نہیں ہوتا ہے اس کا جواب بھی یہی ہے کہ قول مصدر ہے مگر مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے اور جب ”قول“ مقول اسم مفعول کے معنی میں ہے تو ذات پر مصدر کا حمل کرنا لازم نہ آئے گا۔ صاحب نور الانوار نے تعریف امر کے فوائد قیود ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ قول القائل جنس ہے جو تمام الفاظ کو شامل ہے اور علی سبیل الاستعلاء فصل اول ہے جس سے التماس اور دعا پر مشتمل الفاظ امر کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے کیونکہ التماس میں طلب فعل مع التساوی ہوتا ہے اور دعا میں طلب فعل مع الخضوع ہوتا ہے، اور امر میں طلب فعل مع الاستعلاء ہوتا ہے پس چونکہ استعلاء کی قید صرف امر میں ملحوظ ہوتی ہے التماس اور دعا میں ملحوظ نہیں ہوتی اسلئے استعلاء کی قید کے ذریعہ امر کی تعریف سے التماس اور دعا دونوں خارج ہو جائیں گے۔ البتہ ”نہی“ تعریف امر میں داخل رہ جاتی ہے کیوں کہ نہی بھی قائل کا قول اپنے غیر کیلئے علی سبیل الاستعلاء ہوتا ہے لیکن ماتن کے قول ”افعل“ کی قید سے نہی بھی امر کی تعریف سے خارج ہو جاتی ہے اسلئے کہ نہی میں قائل اپنے غیر سے علی سبیل الاستعلاء لا تفعل کہتا ہے نہ کہ افعل۔ بہر حال ماتن کا قول افعل فصل ثانی ہے جسکے ذریعہ ”نہی“ امر کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

”والمراد بقولہ افعل الخ“ سے سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مصنف کی بیان کردہ امر کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تعریف میں قائل کا قول چونکہ افعل ہے اسلئے یہ تعریف نہ امر غائب کو شامل ہے اور نہ امر متکلم کو۔ کیونکہ امر غائب میں قائل کا قول لیفعل ہوتا ہے اور امر متکلم میں لا افعل اور لیفعل ہوتا ہے حالانکہ امر غائب اور امر متکلم بھی امر ہوتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن کے قول "افعل" سے خاص طور پر فعل کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے ہر وہ لفظ مراد ہے جو مضارع سے امر بنانے کے معروف طریقہ پر مشتق ہو۔ خواہ وہ امر حاضر ہو خواہ امر غائب ہو خواہ امر متکلم ہو معروف ہو یا مجہول ہو لیکن شرط یہ ہے کہ ہر ایک سے قائل کا مقصود فعل کا واجب کرنا ہو۔ اور قائل اپنے آپ کو بڑا شمار کرے خواہ حقیقت میں بڑا ہو یا حقیقت میں بڑا نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ جب قائل بڑا نہ ہو اور لفظ افعل کہے تو اسے بے ادبی اور گستاخی کی طرف منسوب کر کے بے ادب اور گستاخ کہا جاتا ہے لیکن چیمور کا مذہب ہے اور بعض معتزلہ کے نزدیک امر کیلئے علویٰ یعنی حقیقت میں بڑا ہونا شرط ہے۔ اور بعض حضرات کے نزدیک امر کیلئے نہ علویٰ (واقع میں بڑا ہونا) شرط ہے اور نہ استعلاء (اپنے آپ کو بڑا سمجھنا) شرط ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ "ولکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے وہ اعتراض بھی دور ہو گیا ہے جو صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا ہے۔ صاحب تلویح نے کہا ہے کہ آپکی امر سے کیا مراد ہے اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے یا اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے۔ اگر اہل عرب کی اصطلاح مراد ہے تو تعریف میں علی سبیل الاستعلاء کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اہل عرب کے نزدیک التماس اور دعا بھی امر ہیں حالانکہ ان دونوں میں استعلاء نہیں پایا جاتا ہے اور اگر اصولیوں کی اصطلاح مراد ہے تو امر کی تعریف تہدید (دھمکی دینے) جیسے "اعملوا ما شئتم" اور تعجیز (مخاطب کو عاجز کرنے) جیسے "فاتوا بسورة من مثله" پر بھی صادق آئے گی کیوں کہ ان دونوں کے اندر بھی امر کی طرح استعلاء پایا جاتا ہے حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً امر نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد اصولیوں کی اصطلاح ہے لیکن امر میں محض استعلاء مقصود نہیں ہوتا بلکہ استعلاء کی ساتھ فعل کو لازم کرنا بھی مقصود ہوتا ہے اور یہ یعنی فعل کو لازم کرنا امر میں پایا جاتا ہے۔ تہدید اور تعجیز میں نہیں پایا جاتا۔ امر میں اسلئے پایا جاتا ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر کے ذریعہ امر دوسرے پر فعل کو لازم اور واجب کرنا ہے۔ اور تہدید اور تعجیز میں فعل کو طلب کرنا ہی مقصود نہیں ہوتا چہ جائیکہ دوسرے پر فعل کو لازم کرنا مقصود ہو، بلکہ تہدید میں محض دھمکی دینا اور تعجیز میں مخاطب کو عاجز کرنا مقصود ہوتا ہے پس مذکورہ عبارت "لکن بشرط ان یکون المقصود منه ایجاب الفعل" سے صاحب تلویح کی طرف سے کیا گیا اعتراض باسانی دور ہو جائے گا۔

(فوائدا)۔ امر حاضر وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل مخاطب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "اضرب" اور امر غائب وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل غائب سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لیضرب" اور امر متکلم وہ امر ہے جس کے ذریعہ فاعل متکلم سے فعل طلب کیا جائے جیسے "لاضرب" اور "لنضرب"۔ امر معروف وہ امر ہے جس میں "فعل" فاعل کی طرف منسوب ہو، اور امر مجہول وہ امر ہے جس میں "فعل" مفعول کی طرف منسوب ہو۔

وَيُخْتَصُّ مُرَادُهُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ بَيَانُ لَكُونِ الْأَمْرِ خَاصًّا يَعْنِي يُخْتَصُّ مُرَادُ الْأَمْرِ وَهُوَ
الْوَجُوبُ بِصِيغَةٍ لَازِمَةٍ لِلْمُرَادِ وَالْعَرَضُ مِنْهُ بَيَانُ الْإِخْتِصَاصِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ أَيْ
لَا يَكُونُ الْأَمْرُ إِلَّا لِلْوَجُوبِ وَلَا يَثْبُتُ الْوَجُوبُ إِلَّا مِنَ الْأَمْرِ دُونَ الْفِعْلِ فَيَكُونُ نَفْيًا
لِلْإِشْتِرَاكِ وَالْتِرَادُ فِي جَمِيعًا وَذَلِكَ بِأَنْ يُقَرَّ أَنَّ دُخُولَ الْبَاءِ هَهُنَا عَلَى الْمُخْتَصِّ عَلَى
طَرِيقَةِ قَوْلِهِمْ خَصَّصْتُ فَلَانًا بِالذِّكْرِ فَتَكُونُ الصِّيغَةُ مُخْتَصَّةً بِالْوَجُوبِ دُونَ الْإِبَاحَةِ
وَالْتَدْبِيرِ وَهَذَا نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ وَيَكُونُ مَعْنَى قَوْلِهِ لَازِمَةً أَنَّ الصِّيغَةَ لَازِمَةٌ لِلْمُرَادِ
وَلَا تَنْفَكُ عَنْهُ وَلَا يَكُونُ الْمُرَادُ مَعْنَى مَا مِنْ غَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ وَ
هَذَا نَفْيُ التِّرَادِ.

(ترجمہ) :- اور امر کی مراد صیغہ لازمہ (فعل) کیساتھ مختص ہوتی ہے (یہ عبارت) امر کے خاص ہونیکا بیان ہے
یعنی امر کی مراد اور وہ وجوب ہے ایسے صیغہ کیساتھ مختص ہوتی ہے جو مراد کیلئے لازم ہے۔ اس قول سے مصنف
کا مقصد طرفین کے اختصا ص کو بیان کرنا ہے۔ یعنی امر صرف وجوب کیلئے ہوتا ہے اور وجوب صرف امر سے ثابت ہوتا
ہے نہ فعل سے۔ پس یہ اشتراک اور ترادف دونوں کی نفی ہوگی۔ اور یہ اس طور پر کہا جائے گا کہ یہاں ”با“ ان کے
قول ”خصصت فلانا بالذکر“ کے طریقہ پر مختص پر داخل ہے پس صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہوگا اباحت اور ندب کے
ساتھ نہیں اور یہی اشتراک کی نفی ہے اور مصنف کے قول ”لازمہ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر مراد کیلئے لازم ہے
اور مراد سے جدا نہیں ہوتا ہے اور مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ اور یہ ہی ترادف کی نفی ہے۔
(تشریح) :- مصنف کی عبارت حل کرنے سے پہلے بطور تہید یہ ذہن نشین فرمالیجئے کہ کبھی لفظ معنی کیساتھ
مختص ہوتا ہے یعنی لفظ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن معنی اس لفظ کیساتھ مختص نہیں
ہوتا بلکہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا بھی مدلول ہوتا ہے جیسے الفاظ مترادفہ مثلاً لیث اور اسد کہ لفظ اسد
حیوان مفترس (شیر) کیساتھ مختص ہے لیکن حیوان مفترس لفظ اسد کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیوان مفترس
لفظ اسد کا مدلول ہے اسی طرح لفظ لیث اور غنصفر کا بھی مدلول ہے۔ کبھی اس کا برعکس ہوتا ہے یعنی معنی تو لفظ کے
ساتھ مختص ہوتا ہے بایں طور کہ یہ معنی اس لفظ کے علاوہ دوسرے لفظ کا مدلول نہیں ہوگا لیکن یہ لفظ اس معنی کیساتھ
مختص نہیں ہوتا بلکہ جس طرح یہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے اسی طرح اس کے علاوہ دوسرے معنی بھی اس لفظ کا مدلول ہے
جیسے الفاظ مشترکہ مثلاً لفظ قرہ حیض اور طہر کے درمیان مشترک ہے کہ حیض کے معنی لفظ قرہ کیساتھ مختص ہے لیکن
لفظ قرہ حیض کیساتھ مختص نہیں ہے بلکہ جس طرح حیض لفظ قرہ کا مدلول ہے اسی طرح طہر بھی لفظ قرہ کا مدلول ہے، اور
کبھی جانبین سے اختصا ص ہوتا ہے یعنی لفظ معنی کیساتھ مختص ہوتا ہے اور معنی لفظ کیساتھ مختص ہوتا ہے جیسے الفاظ
متباہ مثلاً انسان اور فرس کہ انسان حیوان ناطق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناطق انسان کیساتھ مختص ہے اور

فرس حیوان ناہق کیساتھ مختص ہے اور حیوان ناہق فرس کیساتھ مختص ہے۔ اس تہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ مصنفؒ کا مقصد صیغہ امر اور اس کی مراد یعنی وجوب کے درمیان جابہین سے اختصاص کو ثابت کرنا ہے یعنی اس بات کو ثابت کرنا ہے کہ ”صیغہ امر“ صرف وجوب کیلئے ہوگا۔ اباحت اور نذہ وغیرہ کیلئے نہیں ہوگا اور وجوب صرف صیغہ امر سے ثابت ہوگا فعل نبی علیہ السلام سے ثابت نہ ہوگا۔ اور اس اختصاص کو ثابت کرنے کا مقصد اشتراک اور ترادف کے مذاہب کی نفی کرنا ہے یعنی اُس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ صیغہ امر وجوب، اباحت اور نذہ کے درمیان مشترک ہے اور اس مذہب کی نفی کرنا ہے کہ وجوب صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام دونوں سے ثابت ہوتا ہے۔ اشتراک اور ترادف کی نفی کرنے کیلئے شارح نور الانوار نے دو تقریریں کی ہیں۔ پہلی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ متن کی عبارت ”وختص مرادہ بصیغۃ لازمۃ“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے جیسے ”خصص فلانا بالذکر“ میں ”با“ مختص پر داخل ہے یعنی صیغہ امر مختص اور مراد امر (وجوب) مختص ہے اور مطلب یہ ہے کہ صیغہ امر وجوب کیساتھ مختص ہے یعنی صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے اباحت اور نذہ پر دلالت نہیں کرتا پس جب صیغہ امر صرف وجوب پر دلالت کرتا ہے، اباحت اور نذہ پر دلالت نہیں کرتا تو اشتراک کی نفی ہوگئی اور ماتن کے قول ”لازمۃ“ کے معنی یہ ہوں گے کہ صیغہ امر، مراد یعنی وجوب کیلئے لازم ہے۔ صیغہ کبھی وجوب سے جدا نہ ہوگا اور مراد یعنی وجوب۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت اور مفہوم نہ ہوگا پس جب صیغہ امر وجوب کیلئے لازم ہے اور ”وجوب“ صیغہ کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان ترادف کی نفی ہوگئی۔

أَوْ يُقَالُ إِنَّ الْبَاءَ دَاخِلَةٌ عَلَى الْمُخْتَصِّ بِهَا كَمَا هُوَ أَصْلُهَا أَيْ لَا يُفْهَمُ هَذَا الْمُرَادُ بِغَيْرِ الصِّيغَةِ وَهُوَ الْفِعْلُ فَيَكُونُ هُوَ نَفِيًّا لِلتَّرَادُفِ ثُمَّ قَوْلُهُ لَا زِمَةٌ إِنْ حُمِلَ عَلَى اللَّازِمِ الْأَعْمَرِ فَيَكُونُ هُوَ أَيْضًا نَفِيًّا لِلتَّرَادُفِ لِأَنَّ الْمَلْزُومَ لَا يُوجَدُ بِدُونِ اللَّازِمِ فَلَا يُفْهَمُ نَفْيُ الْإِشْتِرَاقِ قَطُّ فَيَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ اللَّازِمُ عَلَى اللَّازِمِ الْمُسَاوِي أَيْ لَا يُوجَدُ الْمُرَادُ بِدُونِ الصِّيغَةِ بِدُونِ الْمُرَادِ فَقَدْ فُهِمَ حِينَئِذٍ نَفْيُ التَّرَادُفِ وَالْإِشْتِرَاقِ جَمِيعًا كُنَايَةً۔

(ترجمہ) :- یا کہا جائے کہ ”با“ مختص بہ پر داخل ہے جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی یہ مراد صیغہ کے علاوہ یعنی فعل سے مفہوم نہ ہوگی۔ پس یہ ترادف کی نفی ہوگی۔ پھر مصنف کا قول ”لازمۃ“ اگر لازم اعم پر محمول ہو تو یہ بھی ترادف کی نفی ہوگی۔ کیوں کہ ملزوم بغیر لازم کے نہیں پایا جاتا ہے پس اشتراک کی نفی بالکل مفہوم نہ ہوگی۔ چنانچہ مناسب ہے کہ لازم کو لازم مساوی پر محمول کیا جائے یعنی مراد بغیر صیغہ کے نہیں پائی جائے گی اور صیغہ بغیر مراد کے نہیں پایا جائے گا پس اس وقت ترادف اور اشتراک دونوں کی نفی کنایہ مفہوم ہوگی۔

(نشیہ ج) :- دوسری تقریر کا حاصل یہ ہیکہ ”با“ مختص بہ پرداخل ہو جیسا کہ اس کی اصل ہے یعنی مراد امر (جوب) مختص ہو اور صیغہ امر مختص بہ ہو اور مطلب یہ ہو کہ وجوب صیغہ امر کیساتھ مختص ہے یعنی وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے۔ صیغہ امر کے علاوہ فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا۔ اور جب وجوب صرف صیغہ امر سے مفہوم ہوتا ہے اور فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہیں ہوتا تو صیغہ امر اور فعل نبی علیہ السلام کے درمیان تلاف کی نفی ہو گئی۔ پھر اتن کا قول ”لازمہ“ اگر اس سے مراد لازم عام ہو یعنی صیغہ امر لازم عام ہو اور وجوب ملزوم ہو تو اس سے بھی تلاف کی نفی ہوگی۔ کیونکہ لازم عام بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے مگر ملزوم بغیر لازم عام کے نہیں پایا جاسکتا مثلاً حیوان انسان کا لازم عام ہے تو حیوان بغیر انسان کے پایا جاسکتا ہے لیکن انسان بغیر حیوان کے نہیں پایا جاسکتا۔ پس وجوب جو ملزوم ہے بغیر لازم عام یعنی بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاسکتا ہے اگرچہ ”صیغہ“ لازم عام ہونے کی وجہ سے بغیر وجوب یعنی بغیر ملزوم کے پایا جاسکتا ہے پس ثابت ہوا کہ وجوب بغیر صیغہ کے یعنی فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہوگا۔ اور جب وجوب فعل نبی علیہ السلام سے مفہوم نہ ہو تو تلاف کی نفی ہو گئی۔ لیکن اشتراک کی نفی بالکل نہیں ہوئی۔ اور اگر لازم سے مراد لازم مساوی ہو یعنی ”صیغہ“ لازم اور ”وجوب“ ملزوم ہو اور دونوں میں مساوات ہو تو تلاف اور اشتراک دونوں کی کنایہ نفی ہو جائے گی اس طور پر کہ لازم مساوی بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا اور ملزوم بغیر لازم مساوی کے نہیں پایا جاتا ہے جیسے ناطق انسان کا لازم مساوی ہے تو ناطق بغیر انسان کے نہیں پایا جاسکتا اور انسان بغیر ناطق کے نہیں پایا جاسکتا۔ اسی طرح وجوب بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جائے گا اور صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا۔ پس جب ”وجوب“ بغیر صیغہ امر کے نہیں پایا جاتا یعنی فعل نبی علیہ السلام سے وجوب ثابت نہیں ہوتا تو تلاف کی نفی ہو گئی اور جب صیغہ امر بغیر وجوب کے نہیں پایا جائے گا یعنی صیغہ امر سے صرف وجوب مفہوم ہوتا ہے، اباحت، ندب وغیرہ مفہوم نہیں ہوتے تو اشتراک کی نفی ہو گئی ہے۔ بہر حال جب لازم عام مراد لینے کی صورت میں صرف تلاف کی نفی ہوتی ہے اور اشتراک کی نفی نہیں ہوتی اور لازم مساوی مراد لینے کی صورت میں تلاف اور اشتراک دونوں کی نفی ہو جاتی ہے تو لازم سے لازم مساوی مراد لینا زیادہ بہتر ہے۔

ثُمَّ صَرَّحَ بَعْدَ ذَلِكَ بِنَفْيِ التَّرَادُفِ قَصْدًا فَقَالَ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا أَمَّا إِذَا كَانَ الْمُرَادُ مَخْصُوصًا بِالصِّيغَةِ لَا يَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُوجِبًا عَلَى الْأُمَّةِ مِنْ غَيْرِ مُوَاطَبَتِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خِلَافًا لِبَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّ فِعْلَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا مُوجِبٌ أَمَّا لَا فَتَدَامُ وَكُلُّ أَمْرٍ لِلْجُوبِ وَأَمَّا لَا فَتَدَامُ مُشَارِكٌ لِلْأَمْرِ الْقَوْلِي فِي حُكْمِ الْجُوبِ وَهَذَا الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فِي كُلِّ مَا لَوْ يَكُنُ سَهْوًا مِنْهُ

عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَا طَبْعًا وَلَا مَخْصُوصًا وَلَا فَحْدًا كَوْنَهُ مُوجِبًا
بِالِاتِّفَاقِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنفؒ نے اس کے بعد قصداً مترادف کی نفی فرمائی ہے چنانچہ فرمایا ہے حتیٰ کہ فعل موجب نہ ہوگا یعنی جب مراد (وجوب) صیغہ کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے نبی علیہ السلام کا فعل امت پر موجب نہ ہوگا برخلاف بعض اصحاب شافعیؒ کے۔ کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے یا تو اس لئے کہ آپ کا فعل امر ہے اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے، اور یا اسلئے کہ آپ کا فعل حکم وجوب میں امر قولی کا مشارک ہے۔ اور یہ اختلاف ہمارے اور ان کے درمیان ہر اُس فعل میں ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بہو کے طور پر صادر نہ ہوا ہو اور نہ وہ آپ کا طبعی فعل ہو اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو ورنہ آپ کے فعل کا موجب نہ ہونا بالاتفاق ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنفؒ نے مترادف اور اشتراک کی کنایہ نفی کرنے کے بعد یہاں سے بالقصد مترادف کی نفی کی تصریح فرمائی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب وجوب صیغہ امر کیساتھ مخصوص ہے تو بغیر مواظبت کے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔ شارح کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل مواظبت کیساتھ موجب ہوتا ہے یعنی کسی فعل پر نبی علیہ السلام کے مواظبت اور ہمیشگی کرنے سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ ”اعتکاف“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مواظبت کرنیکے باوجود سنت مؤکدہ ہے۔ ہاں۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مواظبت کیساتھ اُسکے ترک پر انکار فرمادیں تو فعل بلاشبہ موجب ہوگا۔ لیکن اس صورت میں بھی فعل سے وجوب ثابت نہ ہوگا بلکہ ترک پر انکار سے وجوب ثابت ہوگا۔ کیوں کہ کسی فعل کے ترک پر انکار کرنا گویا اُس فعل کے کرنے کا امر کرنا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے لہذا ترک پر انکار کرنے سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ بہر حال نبی علیہ السلام کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا اگرچہ بعض اصحاب شافعیؒ اس بارے میں ہمارے مخالف ہیں اور وہ فرماتے ہیں کہ صیغہ امر کی طرح رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی موجب ہے یعنی جس طرح صیغہ امر سے وجوب ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح فعل نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اصحاب شافعی نے علی سبیل التردید اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں چنانچہ ان میں سے ایک دلیل تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی امر ہے کیوں کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔ اور ہر امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا قول نبیؐ کی طرح فعل نبیؐ سے بھی وجوب ثابت ہو جائے گا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ”فعل“ امر کی قسم تو نہیں ہے لیکن وجوب کا فائدہ دینے میں امر کے مانند ہے پس جب نبی علیہ السلام کا فعل مفید وجوب ہونے میں امر کے مانند اور اس کے مشارک ہے تو امر قولی کی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوگا۔

لیکن یہ خیال رہے کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف اس وقت ہے جب کہ وہ ”فعل“ نبی علیہ السلام سے سہواً صادر نہ ہوا ہو جیسے زلات اور نہ آپ کا طبعی فعل ہو جیسے کھانا، پینا۔ اور نہ آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو جیسے چار غورتوں سے زائد کیساتھ نکاح اور تہجد کی نماز چنانچہ اگر کوئی فعل آپ سے سہواً صادر ہوا ہو یا آپ کا طبعی فعل ہو یا آپ کی ذات کیساتھ مخصوص ہو تو یہ فعل بالاتفاق موجب نہیں ہوگا یعنی اس فعل سے نہ ہمارے نزدیک وجوب ثابت ہوگا اور نہ شوافع کے نزدیک وجوب ثابت ہوگا۔

بِمَنْعٍ عَنِ الْوَصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْفِعْلُ مُوجِبًا وَحُجَّةً لَنَا
أَيُّ مَنْعٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصْحَابُهُ عَنْ صَوْمِ الْوَصَالِ وَخَلْعِ النِّعَالِ رُوِيَ أَنَّكَ عَلَيْهِ
السَّلَامُ وَاصِلٌ فَوَاصِلٌ أَصْحَابُهُ فَأَنْكَرَ عَلَيْهِمُ الْمُوَافَقَةَ فِي رِصَالِ الصَّوْمِ فَقَالَ أَيُّكُمْ
مِثْلِي يُطْعِمُنِي رَبِّي وَيَسْقِيَنِي يَغْنِيْ أَنْتُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ الصِّيَامَ مِثْلَ الْبَيْتِ اللَّيْلِ وَ
النَّهَارِ وَلِي قُوَّةٌ مِّمَّنْ وَحَانِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَطْعَمَ عِنْدَهُ وَأَسْقَى مِنْ شَرَابِ الْمُحِبَّةِ
كَمَا قَالَ قَائِلٌ شَعْرٌ وَذَكَرَكَ لِمُشْتَقِ خَيْرُ شَرَابٍ وَكُلُّ شَرَابٍ دُونَ كَسْرَابٍ وَ
لِهَذَا أَرَى الْأُمَّةَ الْمُجَاهِدِينَ يَفْطَرُونَ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ فِي أَرْبَعِينَ لِيُخْرِجَ عَنْ حِلٍّ
الْكِرَاهَةِ وَهَذَا فِي صَوْمِ الْفَرَضِ وَالتَّغْلِ سَوَاءٌ وَمَرُورِي أَنَّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يُصَلِّي
بِأَصْحَابِهِ إِذَا خَلَعَ نَعْلَيْهِ فَخَلَعُوا نِعَالَهُمْ فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ مَا حَمَلَكُمْ عَلَى الْقَائِلِ
نِعَالَكُمْ قَالُوا أَرَأَيْتَ نَعْلَيْكَ قَالَ إِنَّ جِبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَخْبَرَنِي أَنَّ فِيهِمَا قَدْرًا
إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الْمَسْجِدَ فَلْيَنْظُرْ فَإِنْ رَأَى فِي نَعْلَيْهِ قَدْرًا فَلْيَمْسَحْهُ وَلْيُصَلِّ فِيهِمَا هَذِهِ
تَمَسَّكَتْ إِلَى حَيْفَةٍ -

(ترجمہ) :- اسلئے کہ لگاتار روزے رکھنے اور جوتے اتارنے سے منع کیا گیا ہے۔ (یہ عبارت) حتی لا یكون الفعل موجباً سے متعلق ہے اور ہماری دلیل ہے کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو بلا افطار مسلسل روزے رکھنے اور نماز میں ناپاکی دیکھے بغیر جوتے اتارنے سے منع فرمایا تھا۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل روزے رکھے تو آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی اس قسم کے روزے رکھے۔ پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے میں اپنی موافقت کرنے سے منع کر دیا اور فرمایا مجھ جیسا تم میں سے کون ہے مجھے تو خود اللہ کھلاتا پلاتا ہے یعنی تم رات دن کا مسلسل روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے ہو۔ اور میرے لئے اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایک روحانی قوت ہے، اسی کے پاس سے مجھ کو کھلایا جاتا ہے اور محبت الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے ایک عاشق کیلئے تیری یاد ہی بہترین شراب ہے تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے۔ اسی ممانعت کی وجہ سے تم ریاضت اور

مجاہدہ کرینوالے علمائے کرام اور صوفیائے عظام کو دیکھتے ہو کہ وہ اپنے چلوں کے ایام میں ایک ایک قطرہ پانی پی کر افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے۔ اور یہ کراہت فرض اور نفلی روزہ دونوں میں برابر ہے اور روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ رضی اللہ عنہم کے ساتھ نماز ادا کر رہے تھے کہ اچانک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نعلین مبارک اتارے پس صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے پس جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز پوری کر چکے تو فرمایا کہ تم کو کس چیز نے اپنے نعلین اتارنے پر آمادہ کیا۔ صحابہ نے کہا ہم نے حضرت والا کو اپنے نعلین مبارک اتارتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے جب تم میں سے کوئی مسجد میں آئے تو اسے چاہیے کہ وہ دیکھ لے اگر اس کے جوتوں میں نجاست ہو تو اسے پونچھ لے اور جوتوں میں نماز ادا کرے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے دلائل ہیں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے موجب نہ ہونے پر حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے دلائل مذکور ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلا افطار مسلسل شب و روز کے روزے رکھے۔ آپ کو دیکھ کر آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی اس قسم کے روزے رکھنے شروع کر دیئے پس آپ نے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے سے صحابہ کو منع فرمایا اس پر ایک شخص نے کہا اللہ کے رسول آپ تو بلا افطار مسلسل روزے رکھتے ہیں یہ سن کر آپ نے فرمایا تم میں مجھ جیسا کون ہے مجھے تو خود اللہ تعالیٰ کھلاتا پلاتا ہے یعنی مجھ پر اللہ تعالیٰ ایسا فیضان کرتے ہیں جس سے مجھ کو نہ بھوک کا احساس ہوتا ہے اور نہ پیاس کا۔ اور مجھ کو اللہ تعالیٰ عبادت کرنے کی قدرت اور قوت عطا فرماتے ہیں حاصل یہ کہ تم میں بلا افطار مسلسل شب و روز کا روزہ رکھنے کی سکت نہیں ہے البتہ میرے لئے خدا کی جانب ایک روحانی قوت حاصل ہے قرب الہی میں مجھے روحانی غذا بھی عطا کی جاتی ہے اور محبت الہی کی شراب سے بھی سیراب کیا جاتا ہے جیسا کہ کسی نے کہا ہے تیری یاد عاشق رنجور کیلئے بہترین شراب ہے اور تیری یاد کے سوا ہر شراب دھوکا ہے، اسی مضمون کو جگر مراد آبادی نے اپنی زبان میں یوں کہا ہے :-

نہ غرض کسی سے نہ واسطہ مجھے کام اپنے ہی کام سے : تیرے ذکر سے تیرے فکر سے تیری یاد سے تیرے نام سے
چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اسی لئے علماء اور صوفیاء اپنے چلوں کے ایام میں پانی کا ایک ایک قطرہ پی کر روزہ افطار کر لیتے ہیں تاکہ ان کا روزہ حدِ کراہت سے نکل جائے بلا افطار مسلسل روزے رکھنے کی ممانعت کا حکم فرض اور نفلی دونوں طرح کے روزوں میں یکساں ہے۔ ملاحظہ فرمائیے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود صوم وصال پر عمل کیا لیکن جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ کو دیکھ کر یہ عمل کرنا شروع کیا تو ان کو اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمادیا پس اگر نبی علیہ السلام کا فعل موجب ہوتا اور آپ کے قول کی طرح آپ کے فعل سے بھی وجوب ثابت ہوتا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کو صوم وصال سے منع نہ فرماتے، آپ کا اپنے صحابہ کو صوم وصال سے منع کرنا۔ اور خود اس پر عمل کرنا اس بات کی علامت ہے کہ نبی علیہ السلام کا فعل موجب نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک بار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کو نماز پڑھا رہے تھے کہ اچانک آپ نے نعلین مبارک اتار لئے یہ دیکھ کر صحابہ نے بھی اپنے اپنے نعلین اتار لئے، پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو چکے تو آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں کو اپنے نعلین اتارنے پر کس چیز نے آمادہ کیا، صحابہ نے فرمایا کہ ہم نے حضرت والا کو نعلین اتارتے ہوئے دیکھا تھا اسلئے ہم لوگوں نے بھی اپنے نعلین اتار لئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے مجھے خبر دی تھی کہ نعلین میں نجاست ہے، پس جبریلؑ کے اس خبر دینے کی وجہ سے میں نے اپنے نعلین اتارے تھے، سنو! جب تم لوگ مسجد میں آیا کرو تو دیکھ لیا کرو، اگر کسی کے نعلین پر نجاست لگی ہو تو وہ اس کو پونچھ کر جو توں سمیت نماز ادا کر لیا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو عمل خود کیا ہے صحابہ کو اس کے کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل موجب ہوتا تو آپؐ صحابہؓ کو پیروی کرنے سے منع نہ فرماتے، پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ان دونوں باتوں کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ صوم وصال بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور جبریلؑ کے خبر دینے سے جو توں کا نماز میں اتارنا یہ بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جو فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہو وہ فعل بالاتفاق غیر موجب ہوتا ہے۔ پس جب یہ دونوں افعال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے بالاتفاق غیر موجب ہیں تو ان دونوں واقعات سے امام ابوحنیفہؒ کا استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔

وَأَمَّا الشَّافِعِيُّ فَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّنْزِيلِ إِنَّ الْفِعْلَ لِلْجُوبِ كَالْأَمْرِ لَأَنَّ عَلَيْهِ السَّلَامَ شَعَلَ عَنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ يَوْمَ الْخُنْدَقِ فَقَضَاهُنَّ مُرْتَبَةً وَقَالَ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي فَجَعَلَ مُتَابِعَةً أَفْعَالَهُ لَا زِمَةَ لِأَمَّتِهِ فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَالْجُوبُ اسْتَفِيدَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي لَا بِالْفِعْلِ إِذْ لَوْ كَانَ الْفِعْلُ مُوجِبًا لَاتَّبَعُوهُ بِمَجْرَدِ رُؤْيَا الْفِعْلِ وَلَمْ يَخْتِجُوا إِلَى هَذَا الْقَوْلِ أَصْلًا۔

(ترجمہ) :- اور امام شافعیؒ نے کبھی برسبیل تنزیل یہ کہا ہے کہ فعل، امر کی طرح وجوب کیلئے ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خندق کے دن چار نمازیں وقت پر ادا نہ کر سکے۔ پھر چاروں نمازوں کی بالترتیب قضا کی اور فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح پڑھا کرو جس طرح تم نے مجھے پڑھتے دیکھا ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیدیا۔ پھر امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے اس قول سے دیا ہے کہ وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”صلوا کما راہتمونی اصلي“ سے مستفاد ہے نہ کہ آپ کے فعل سے اسلئے کہ اگر فعل موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین محض فعل کو دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور اس فرمان

کے بالکل محتاج نہ ہوتے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعیؒ نے فعلِ نبیؐ کے موجب ہونے پر ردِ دلیل ذکر فرمائی ہیں، مصنفؒ نے ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔ پہلی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ فعلِ نبیؐ امر تو نہیں ہے لیکن امر کی طرح مفید و جوب ہے کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب غزوہ خندق کے موقع پر مشرکین کیساتھ جنگ اور خندق کھودنے میں مشغول ہونے کی وجہ سے چار نمازیں ظہر، عصر، مغرب اور عشاء وقت پر ادا نہ کر سکے تو اس کے بعد آپ نے بالترتیب چار نمازیں کی قضا فرمائی اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے فرمایا کہ تم لوگ بھی نمازیں اسی طرح قضا کیا کرو جس طرح تم نے مجھے قضا کرتے دیکھا ہے یعنی قضا نمازوں میں بھی ترتیب ملحوظ رکھا کرو، دیکھئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان سے اپنے افعال کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دیا ہے۔ اگر فعلِ نبیؐ موجب نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار نہ دیتے، پس آپ کا اپنے فعل کی متابعت کو اپنی امت کیلئے لازم قرار دینا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپ کا فعل بھی موجب (و جوب ثابت کر نیا لاہے)۔ فاضل مصنف نے جواب میں فرمایا ہے کہ قضا نمازوں میں ترتیب کا وجوب، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہوا بلکہ آپ کے قول ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ سے ثابت اور مستفاد ہے۔ کیوں کہ اگر فعلِ نبیؐ موجب ہوتا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم محض آپ کا فعل دیکھ کر آپ کا اتباع کر لیتے اور سرے سے اس فرمان کے محتاج ہی نہ ہوتے پس فعل کے بعد آپ کا ”صلوا کما رأیتونی اُصلی“ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ فعل سے وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ قول سے ثابت ہوتا ہے۔

وَقَالَ تَارَةً عَلَى سَبِيلِ التَّرْتِیِّ إِنَّ الْفِعْلَ قَسْمٌ مِنَ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ تَوْعَانِ قَوْلٌ وَفِعْلٌ لِأَنَّهُ أَطْلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْفِعْلَ الْأَمْرَ عَلَى الْفِعْلِ فِي قَوْلِهِ وَمَا أَمَرَ فَرْعُونَ بِرَشِيدٍ أَمْیُ فَعَلُهُ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ وَإِنَّمَا يُوصَفُ بِالرَّشِيدِ فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَسُمِّيَ الْفِعْلُ بِهِ لِأَنَّهُ سَبَبٌ أَمْیُ سُمِّيَ الْفِعْلُ بِلَفْظِ الْأَمْرِ لِأَنَّ الْأَمْرَ سَبَبٌ لِلْفِعْلِ فَيَكُونُ مِنْ بَابِ الْمُجَازِ وَإِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحَقِيقَةِ۔

(ترجمہ) :- اور کبھی امام شافعیؒ نے بر سبیل ترقی یہ کہا ہے کہ ”فعل“ امر کی ایک قسم ہے کیونکہ امر کی دو قسمیں ہیں، قول اور فعل۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”وما امر فرعون برشید“ میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے یعنی فرعون کا فعل درست نہیں ہے کیوں کہ قول، رشید کی صفت کیساتھ موصوف نہیں ہوتا بلکہ سدید کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ پس امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب مصنف نے اپنے قول سے دیا ہے کہ فعل کو امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا جاتا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے یعنی فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے موسوم کیا گیا ہے کہ امر فعل کا سبب ہے پس یہ مجاز کے قبیلہ سے ہو گا حالانکہ بحث حقیقت میں ہے۔

(تشریح) :- بعض اصحاب شافعیؒ کی دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر کی دو قسمیں ہیں (۱) قول (۲) فعل۔

گویا فعل، امر ہے اور ”امر“ وجوب کیلئے آتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا، اور فعل کے امر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”وما امر فرعون برشید“ میں لفظ امر کا اطلاق فعل پر کیا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ فرعون کا فعل درست نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ آیت میں امر فرعون سے مراد فعل فرعون ہے اور فعل پر امر کا اطلاق کیا گیا ہے اور اس اطلاق کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں امر فرعون یعنی قول فرعون کو رشید کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ قول، رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا بلکہ مدید کیساتھ متصف ہوتا ہے البتہ فعل، رشید کیساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس آیت میں رشید کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر سے مراد فعل ہے اور جب امر سے مراد فعل ہے تو معلوم ہوا کہ فعل بھی امر کی ایک قسم ہے اور امر وجوب کیلئے ہوتا ہے لہذا فعل بھی وجوب کیلئے ہوگا۔ امام شافعیؒ کے اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ آیت میں امر سے مراد فعل ہے اور فعل کو لفظ امر کیساتھ اسلئے تعبیر کیا گیا ہے کہ ”امر“ فعل کا سبب ہوتا ہے گویا سبب بول کر سبب مراد لیا گیا، اور سبب کا اطلاق سبب پر جائز بھی ہے لہذا یہ مجاز کے قبیلہ سے ہوگا اور یہاں بحث چونکہ حقیقت میں ہے اسلئے اس آیت کے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ آیت میں ”امر“ سے مراد فعل ہے بلکہ امر سے مراد شان اور طریق ہے یعنی فرعون کی شان اور طریقہ درست نہیں ہے یا امر سے مراد قول ہے اور قرینہ سابقہ جملہ ”فاتبعوا امر فرعون“ ہے کیوں کہ یہاں امر سے مراد قول ہے اور ترجمہ یہ ہے کہ لوگوں نے فرعون کے امر یعنی اس کی بات کی ان چیزوں میں طاعت کی جن کا فرعون نے لوگوں کو حکم دیا ہے ”وما امر فرعون برشید“ حالانکہ فرعون کا یہ حکم دینا درست نہیں ہے۔ پس جب ”فاتبعوا امر فرعون“ میں امر سے قول مراد ہے تو بعد کے جملہ ”وما امر فرعون برشید“ میں بھی امر سے قول مراد ہوگا، لیکن اس پر اگر یہ اعتراض ہو کہ ”قول“ لفظ رشید کیساتھ متصف نہیں ہوتا اور اس صورت میں قول کو لفظ رشید کیساتھ متصف کرنا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قول کو رشید کیساتھ متصف کرنا ”وصف الشئی بوصف صاحب الشئی“ کے قبیلہ سے ہے یعنی کبھی شئی کو صاحب شئی کی صفت کیساتھ متصف کر دیا جاتا ہے جیسے عذاب الیم میں ”عذاب“ کو ”الیم“ کیساتھ متصف کیا گیا ہے حالانکہ ”الیم“ صاحب عذاب (مُعَذِّب) کی صفت ہے، اسی طرح آیت میں رشید کو امر بمعنی قول کی صفت بنایا گیا ہے حالانکہ رشید ”صاحب قول کی صفت ہوتا ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ تَرْادِّ قَصْدٍ أَشْرَعَ فِي نَفْيِ الْإِسْتِرَاكِ قَصْدًا فَقَالَ وَ مُوجِبُهُ
الْوَجُوبُ لَا الشُّدْبُ وَالْإِبَاحَةُ وَالتَّوَقُّفُ يَعْنِي أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ الْوَجُوبُ فَقَطْعَةً
الْعَامَّةِ لَا الشُّدْبُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ وَلَا الْإِبَاحَةُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضٌ وَلَا
الْإِسْتِرَاكِ لَفْظًا أَوْ مَعْنَى بَيْنَ الثَّلَاثَةِ أَوْ الْإِشْنَيْنِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ آخَرُونَ وَلَمْ
يَذْكُرْهُ الْمَصْرُ لِأَنَّهُ يُفْهَمُ مِمَّا ذَكَرَهُ الْإِسْرَافُ فَاهْلُ الشُّدْبِ يَقُولُونَ الْأَمْرُ لِلطَّلَبِ

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ جَانِبَ الْفِعْلِ فِيهِ رَاجِحًا حَتَّى يَطْلُبَ وَأَدْنَاهُ النَّدْبُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمْ
فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَهْلُ الْإِبَاحَةِ يَقُولُونَ إِنْ مَعْنَى الطَّلَبِ أَنْ
يَكُونَ مَا ذُوْنًا فِيهِ وَلَا يَكُونُ حَرَامًا وَأَدْنَاهُ هُوَ الْإِبَاحَةُ وَهَذَا الْقَوْلُ نَعَمْ فَاصْطَادُوا
وَالْمُتَوَقِّفُونَ يَقُولُونَ إِنْ الْأَمْرُ يَسْتَعْمَلُ لِسِتَّةِ عَشَرَ مَعْنَى كَالْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ وَالنَّدْبِ
وَالْتَهْدِيدِ وَالتَّعْجِيزِ وَالْإِرْشَادِ وَالتَّسْخِيرِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَمَالَهُمْ تَقَرُّ قَرِينَةً عَلَى أَحَدِهَا
لَمْ يُعْمَلْ بِهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَتَعَيَّنَ الْمُرَادُ وَعِنْدَنَا الْوُجُوبُ حَقِيقَةُ الْأَمْرِ
فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ مُطْلَقًا مَا لَمْ تَقَرُّ قَرِينَةً خِلَافَهُ وَإِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ يُحْمَلُ
عَلَيْهِ عَلَى حَسَبِ الْمَقَامِ -

(مترجمہ) :- اور جب مصنفؒ مترادف کی بالقصد نفی سے فارغ ہو گئے تو اشتراک کی بالقصد نفی میں لگ گئے
چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ اور امر کا موجب (حکم) وجوب ہے، ندب، اباحت اور توقف نہیں ہے یعنی عام فقہاء کے
نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے ندب نہیں ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ اباحت ہے جیسا کہ بعض کا
مذہب ہے اور نہ توقف ہے جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور نہ لفظی یا معنوی طور پر تین یا دو کے درمیان اشتراک
ہے جیسا کہ اور لوگوں کا مذہب ہے۔ اور مصنفؒ نے اشتراک کا ذکر اس لئے نہیں کیا کہ وہ ان کے مذکورہ بیان سے
التراماً مفہوم ہے پس ندب والے کہتے ہیں کہ امر چونکہ طلب کیلئے ہے اسلئے اس میں جانب فعل کا راجح ہونا ضروری ہے
تاکہ فعل کو طلب کیا جاسکے اور راجح کا ادنیٰ درجہ ندب ہے، اور یہ ایسا ہے جیسے باری تعالیٰ نے فرمایا کہ تم ان کو
مکاتب کرو اگر تم ان میں کوئی خیر محسوس کرو، اور اباحت والے کہتے ہیں کہ طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت
ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے اور یہ جیسے باری تعالیٰ کا قول ”فاصطادوا“ ہے۔ اور توقف
کے قائلین کہتے ہیں کہ امر سولہ معنوں میں مستعمل ہوتا ہے جیسے وجوب، اباحت، ندب، تہدید، تعجیز، ارشاد، تسخیر وغیرہ
پس جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی قرینہ قائم نہ ہو جائے اس پر عمل نہ ہوگا۔ لہذا توقف واجب ہوگا۔ یہاں
تک کہ مراد متعین ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک ”وجوب“ امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو اسی پر محمول کیا جائیگا
جب تک کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ قائم نہ ہو، اور جب اس کے خلاف کا قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع اس
پر محمول کیا جائے گا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے سابق میں امر اور فعل کے درمیان بالقصد مترادف کی نفی فرمائی ہے۔ اب یہاں سے
وجوب اور غیر وجوب کے درمیان بالقصد اشتراک کی نفی فرما رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرما
لیجئے۔ پہلی بات وجوب، ندب اور اباحت کی تعریف۔ وجوب کہتے ہیں فعل کے جائز ہونے اور ترک فعل کے حرام ہو
کو۔ یعنی اگر کسی فعل کا کرنا جائز ہو اور اس کا ترک کرنا حرام ہو تو وہ فعل واجب ہے۔ اور ندب کہتے ہیں کہ فعل اور

ترک فعل دونوں جائز ہوں مگر فعل (کرنا) رائج اور ترک فعل مرجوح ہو۔ اور اباحت کہتے ہیں فعل اور ترک فعل دونوں جائز ہوں کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی اشتراک لفظی کہتے ہیں کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے ابتداءً الگ الگ وضع کیا گیا ہو جیسے لفظ ”عین“ آنکھ، سونا وغیرہ بہت سے معنی کیلئے موضوع ہے۔ اور اشتراک معنوی کہتے ہیں کہ لفظ ایسے واحد معنی کلی کیلئے موضوع ہو جسکے بہت سے افراد ہوں مثلاً لفظ انسان حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اس کے بہت سے افراد ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ موجب (بفتح الجیم) مقتضی اور حکم ”تینوں“ الفاظ مترادفہ ہیں۔ اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی تشریح یہ ہے کہ امر کے موجب (حکم) میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب نذب ہے اور بعض کے نزدیک امر کا موجب اباحت ہے، بعض کے نزدیک امر کا موجب توقف (نہل کرنے سے رکے رہنا) ہے، اور بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب اور نذب کے درمیان اشتراک لفظی ہے اور بعض کے نزدیک ان دونوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے یعنی امر طلب فعل کیلئے موضوع ہے وہ طلب خواہ وجوباً ہو یا نذباً ہو۔ بعض کے نزدیک امر کا موجب وجوب، نذب اور اباحت کے درمیان اشتراک لفظی ہے۔ اور بعض کے نزدیک ان تینوں کے درمیان اشتراک معنوی ہے۔ یعنی امر وضع کیا گیا ہے اذن کیلئے اور اذن تینوں کو شامل ہے۔ لیکن اخاف کے نزدیک امر کا موجب فقط وجوب ہے، نذب، اباحت، توقف اور اشتراک وغیرہ نہیں ہیں، ”ولم يذكره المصنف“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماتن نے جس طرح نذب، اباحت اور توقف کی نفی فرمائی ہے اس طرح اشتراک کی نفی کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ماتن نے اشتراک کا ذکر اسلئے نہیں کیا کہ وہ ماتن کے مذکورہ بیان سے التزاماً مفہوم ہے اس طور پر کہ جب مصنف نے نذب اور اباحت کے امر کا موجب ہونے کی نفی فرمائی تو معلوم ہو گیا کہ امر، نذب، اباحت وغیرہ میں لفظاً مشترک نہیں ہے اور جب مصنف نے کہا کہ امر کا موجب فقط وجوب ہے تو معلوم ہو گیا کہ دو یا تین کے درمیان معنأً مشترک نہیں ہے کیونکہ دو یعنی وجوب اور نذب کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب طلب فعل ہوگا، اور تین یعنی وجوب، نذب، اور اباحت کے درمیان اشتراک معنوی کی صورت میں امر کا موجب اذن ہوگا۔ جو حضرات فرماتے ہیں کہ امر کا موجب نذب ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ ”امر“ طلب کیلئے آتا ہے اور طلب کیلئے فعل کی جانب کا ترک فعل سے رائج ہونا ضروری ہے تاکہ اُس فعل کو طلب کیا جاسکے۔ اور رائج کا ادنیٰ درجہ نذب ہے، کیوں کہ اباحت میں دونوں جانب برابر ہوتی ہیں اور وجوب میں ترک فعل ممنوع اور حرام ہوتا ہے اور مانعت اور حرمت، رجحان پر ایک امر ناذر ہے لہذا رائج کا ادنیٰ درجہ (نذب) امر کا موجب ہوگا۔ اور اس کی تائید اللہ جل شانہ کے کلام سے بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے ”والذین یبتغون الکتاب ممالکت ایما نکتم کتابکم ان علمتم فیہم خیراً“ ترجمہ: اور وہ لوگ جو اپنے غلام اور باندیوں کی کتابت کے خواہاں ہیں پس اگر تم ان میں کوئی بھلائی محسوس کرو یعنی صلاح اور ادائے مال کی طاقت تو ان کو مکاتب کر دو، اس جگہ آیت میں ”امر کا تبت“ نذب کیلئے ہے یعنی غلام کو مکاتب کرنا مندوب ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا ”موجب“ نذب ہے۔

اور جن حضرات کے نزدیک امر کا موجب "اباحت" ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ "امر" کے معنی طلب کے ہیں اور طلب کے معنی یہ ہیں کہ اُس فعل کی اجازت ہو اور وہ حرام نہ ہو اور اس کا ادنیٰ درجہ اباحت ہے کیونکہ اباحت میں فعل کی اجازت ہوتی ہے اور وہ فعل ممنوع اور حرام نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے اس کی تائید باری تعالیٰ کے قول "وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" سے بھی ہوتی ہے۔ یعنی جب احرام سے نکلو تو شکار کرو اور یہ امر مسلم ہے کہ شکار کرنا مباح ہے واجب یا مندوب نہیں ہے پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب "اباحت" ہے، اور جو حضرات توقف کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ امر سولہ معنی میں استعمال ہوتا ہے (۱) وجوب جیسے "اتِمُوا الصَّلَاةَ" (۲) اباحت جیسے "إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا" (۳) ندب جیسے "فَكَتَابُوا" (۴) تہدید (کسی کو غصہ اور غضب کیساتھ مخاطب کرنا) جیسے "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ" (۵) تعجیز (مخاطب کو کسی کام سے عاجز ظاہر کرنا) جیسے "فَاتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ" (۶) ارشاد (دنوی مصالحت کے پیش نظر کسی کام کی طرف رہنمائی کرنا) جیسے "وَاشْهَدُوا ذُوِي عَدْلٍ مِّنْكُمْ" (۷) تسخیر جیسے "كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ" (۸) امتنان (احسان جملے کیلئے) جیسے "كَلَامًا رَّزَقْنَاهُ" (۹) اکرام جیسے "ادْخُلُوْهُمُ الْبِلَادَ الْآمِنِينَ" (۱۰) ابانت جیسے "فَذُوْقُوا فَلْنُزِيْدَكُمْ الْعَذَابَ" (۱۱) تسویہ (دو چیزوں کے درمیان برابری ظاہر کرنے کیلئے) جیسے "اصْبِرُوا وَلَا تَصْبِرُوا" (۱۲) دعا جیسے "اللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِي" (۱۳) تمکینی "يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَيْبٌ" اسے مالک دوزخ کا شہیرا رب ہمارا معاملہ چکا دیتا (۱۴) احتقار (مخاطب کی تحقیر کرنے کیلئے) جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول فرعون کے جادو گروں کی تحقیر کرنے کیلئے "الْقَوَامُ اَنْتُمْ مَلَكُوْنَ" (۱۵) تکوین (کسی چیز کو عدم سے وجود میں لانا) جیسے "كُنْ" (۱۶) تادیب جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "كُنْ مَا لِيْكَ" اپنے آگے سے کھاد۔ بہر حال جب امر کے سولہ معنی ہیں تو جب تک ان میں سے کسی ایک معنی پر کوئی دلیل اور قرینہ قائم نہ ہو جائے اس وقت تک امر پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب امر پر عمل ممکن نہ ہوگا تو توقف واجب ہوگا تا آنکہ کوئی ایک معنی متعین ہو جائے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک "وجوب" امر کی حقیقت ہے لہذا مطلق امر کو وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ الایہ کہ وجوب کے خلاف کوئی قرینہ موجود ہو۔ چنانچہ اگر وجوب کے خلاف کسی معنی پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو حسب موقع امر اسی معنی پر محمول ہوگا۔

سَوَاءٌ كَانَ بَعْدَ الْحُظْرِ وَقَبْلَهُ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ وَمُوجِبُ الْوُجُوْبِ وَرَدَّ عَلَى مَنْ قَالَ
اِنَّ الْاَمْرَ بَعْدَ الْحُظْرِ لِلْاِبَاحَةِ وَقَبْلَهُ لِلْوُجُوْبِ عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْلُ وَ
الْعَادَةُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَارِثًا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ الْوُجُوْبَ بَعْدَ الْحُظْرِ
يَضْمًا مُّسْتَعْمَلٌ فِي الْقُرْآنِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِذَا اَنْسَلَخَ الْاَشْهُمُ الْحُرْمَ فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ
حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَالْاِبَاحَةُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَارِثًا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَالْمُرْفَعُ مِنْ

الْأَمْرِ بِسَلِّ مِنْ قَوْلِهِ نَعَمْ أَجَلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمِنْ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْأَصْطِيَادِ إِنَّمَا وَقَعَ مِنْهُ وَ
نَفْعًا لِلْعِبَادِ وَإِذَا كَانَ قَرَضًا فَيَكُونُ حَرَجًا عَلَيْهِمْ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ
لِلْوَجُوبِ وَإِنَّمَا يَحْمِلُ عَلَى غَيْرِهِ بِالْقُرْآنِ وَالْمَجَازِ -

(ترجمہ) :- خواہ وہ حکم مانعت کے بعد ہو یا اس سے پہلے اس عبارت کا تعلق مصنف کے قول ”ووجوب“ سے ہے، اور ان لوگوں پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مانعت کے بعد امر اباحت کیلئے آتا ہے، اور مانعت سے پہلے وجوب کیلئے جیسا کہ عقل اور عادت اس کا تقاضہ کرتی ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ”وجوب“ مانعت کے بعد بھی قرآن میں مستعمل ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول ”فَإِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَامَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ“ اور اباحت اللہ تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ میں صیغہ امر سے مفہوم نہیں ہے بلکہ باری تعالیٰ کے قول ”أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ“ سے مفہوم ہے اور اس بات سے مفہوم ہے کہ اصطیاد کا امر صرف ذکر احسان اور نفع عباد کی غرض سے ہے۔ اور جب فرض ہو تو بندوں پر حرج ہوگا پس مناسب ہے کہ ”امر“ اطلاق کے وقت وجوب کیلئے ہو، اور قرآن اور مجاز کی بنا پر غیر وجوب پر محمول ہو۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اُن حضرات کے مذہب کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ”امر“ مانعت کے بعد اباحت کیلئے آتا ہے اور مانعت سے پہلے وجوب کیلئے آتا ہے جیسا کہ عقل اور عادت کا تقاضہ ہے اور اس پر باری تعالیٰ کے قول ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ سے استدلال کرتے ہیں اس طور پر کہ شکار کرنا حلال اور مباح تھا مگر احرام کی وجہ سے حرام اور ممنوع کر دیا گیا تھا پس احرام سے نکلنے کے بعد جب اللہ تعالیٰ نے ”فاصطادوا“ فرمایا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تحریم شکار کا سبب (احرام) چونکہ ختم ہو گیا اسلئے حکم اپنی اصل یعنی اباحت کی طرف عود کر آیا اور احرام سے نکلنے کے بعد شکار کرنا مباح اور حلال ہو گیا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب مانعت کے بعد اباحت ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ”امر“ جس طرح مانعت سے پہلے وجوب کیلئے ہوتا ہے اسی طرح مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ مانعت کے بعد وجوب کیلئے امر کا استعمال قرآن پاک میں موجود ہے۔ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فَإِذَا نَسَخَ الْأَشْهُرَ الْحَرَامَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ“ ترجمہ :- پھر جب گزر جائیں مہینے پناہ کے تو مارو مشرکوں کو جہاں پاؤ۔ جب، ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم۔ یہ چار ماہ اشہر حرم کہلاتے ہیں، ان چار مہینوں میں قتال ممنوع ہے لیکن جب یہ ماہ گزر گئے اور قتال کی مانعت ختم ہو گئی تو ”فاقتلوا“ کے ذریعہ قتال کو واجب کیا گیا۔ پس ثابت ہو گیا کہ ”امر“ مانعت کے بعد بھی وجوب کیلئے آتا ہے، اور ”وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شکار کرنے کی اباحت صیغہ امر ”فاصطادوا“ سے مستفاد اور مفہوم نہیں ہے بلکہ قرینہ سے مستفاد ہے اور اس پر قرینہ لفظیہ عقلیہ دونوں موجود ہیں۔ چنانچہ قرینہ لفظیہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ“

تہمارے لئے پاک چیزیں حلال کر دی گئیں ہیں اور پاک چیزوں میں شکار بھی ہے لہذا شکار بھی حلال کر دیا گیا اور حلال کا اباحت کیلئے بولا جاتا ہے نہ کہ وجوب کیلئے پس ”احل لکم الطیبات“ سے معلوم ہوا کہ شکار کرنا مباح ہے اور قرینہ عقیدہ یہ ہیکہ شکار کرنے کا حکم آیت مذکورہ میں صرف ذکر احسان اور بندوں کے نفع کی غرض سے ہے۔ اور بندوں کا نفع اباحت کی صورت میں ہو سکتا ہے وجوب کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ احرام سے نکلنے کے بعد اگر شکار کرنا واجب قرار دیدیا جائے تو بندے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے حالانکہ بندوں سے حرج دور کیا گیا ہے۔ پس بندوں کے نفع کا تقاضہ یہ ہے کہ شکار کرنا مباح ہو واجب نہ ہو۔ بہر حال مناسب یہی ہیکہ ”امر“ اگر مطلق ہو یعنی اس پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو اس کو وجوب پر محمول کیا جائے اور اگر وجوب کے علاوہ پر کوئی قرینہ موجود ہو تو وجوب کے علاوہ جس معنی پر بھی قرینہ ہوگا اس معنی پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ دَلِيلِ الْوُجُوبِ فَقَالَ لِإِنْتِفَاءِ الْخِيَرَةِ عَنِ الْمَأْمُورِ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا أَنَّ مُوجِبَ الْوُجُوبِ لِإِنْتِفَاءِ الْإِخْتِيَارِ عَنِ الْمَأْمُورِينَ الْمُكَلَّفِينَ بِالْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِذَا أَحْكَمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ بِأَمْرٍ فَلَا يَكُونُ لِلْمُؤْمِنِ وَلَا مُؤْمِنَةٍ أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْإِخْتِيَارُ مِنْ أَمْرِهِمَا أَيْ إِنْ شَاءُوا قَبِلُوا الْأَمْرَ وَإِنْ شَاءُوا لَمْ يَقْبَلُوا بَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْإِيْتِمَارُ بِأَمْرِهِمَا وَلَا يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا فِي الْوَاجِبِ وَقِيلَ النَّصُّ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تُسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ خُطَابًا لِإِبْلِيسَ اللَّعِينِ أَيْ مَا بَقِيَ لَكَ الْإِخْتِيَارُ بَعْدَ أَنْ أَمَرْتُكَ فَلَمْ تَتَوَكَّلْتَ السُّجُودَ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف ”وجوب کے دلائل بیان کرنے میں لگ گئے۔ چنانچہ فرمایا کہ نص قرآنی کے ذریعہ مامور یا الامر (مكلف) سے اختیار منافی ہے یعنی ہم نے کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیونکہ مامورین مکلفین بالامر سے نص قرآنی کے ذریعہ اختیار کی نفی کر دی گئی ہے اور وہ نص باری تعالیٰ کا یہ قول ہے اور مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو ان کیلئے اختیار نہیں ہے اس لئے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ اور اس کا رسول کسی کام کا حکم فرمائیں تو مومن مرد اور مومنہ عورت کیلئے ان کے معاملہ میں اختیار نہیں ہے یعنی اگر چاہیں اس کا حکم قبول کریں اور اگر چاہیں تو قبول نہ کریں۔ بلکہ ان پر ان دونوں کے حکم کی تعمیل فرض ہے اور یہ نہیں ہوگا مگر واجب میں۔ اور کہا گیا کہ ”نص“ باری تعالیٰ کا قول ”ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك“ ابلیس لعین کو خطاب ہے یعنی میرے تجھ کو حکم کرنے کے بعد تجھ کو اختیار نہیں رہا لہذا تو نے سجدہ کیوں ترک کیا۔

(تشریح) :- سابق میں گذر چکا ہیکہ احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر کا موجب، فقط وجوب ہے۔ احناف امر

اور فعل کے درمیان نہ ترادف کے قائل ہیں اور نہ وجوب، اباحت، ندب وغیرہ کے درمیان اشتراک کے قائل ہیں۔ یہاں سے ماتن علیہ الرحمہ وجوب کے دلائل ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ پہلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُ وَلَا الْمُؤْمِنَةُ إِذَا قَضَىٰ الشَّرُّ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ“ میں فرمایا ہے کہ اللہ اور رسول کے حکم کرنے کے بعد کسی مامور اور مکلف بالامر کو اُس کام کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار نہیں رہتا بلکہ اُس کام کا کرنا لازم اور ضروری ہو جاتا ہے پس مامور بالامر سے اختیار کا منتفی ہونا اور مامور بہ پر عمل کا لازم اور ضروری ہونا اس بات کی علامت ہے کہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے، اباحت یا ندب ثابت نہیں ہوتا، کیوں کہ اباحت اور ندب کیلئے اختیار ہوتا ہے یعنی فعل مباح اور مندوب کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ متن میں نص سے مراد باری تعالیٰ کا قول ”مَنْعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذَا أَمَرْتُكَ“ ہے اس آیت سے استدلال اس طور پر ہوگا کہ آیت میں ”لا“ نائدہ ہے اور ابلیس لعین کو خطاب ہے حاصل یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور ابلیس کو حکم فرمایا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں مگر ابلیس نے سجدہ نہیں کیا تو ابلیس کو سرزنش کرتے ہوئے فرمایا کہ میرے حکم کرنے کے بعد تجھ کو سجدہ کرنے سے کس چیز نے روکا یعنی میرے حکم کرنے کے بعد سجدہ کرنے اور نہ کرنے کا کوئی اختیار نہیں تھا بلکہ سجدہ کرنا ضروری تھا۔ اور یہ بات واجب میں ہوتی ہے اباحت اور ندب میں کسی کام کا کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ پس اس آیت سے بھی معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے لیکن پہلی آیت چونکہ صراحتاً اختیار کے منتفی ہونے پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت اختیار کے منتفی ہونے پر استرأا دلالت کرتی ہے اسلئے پہلی آیت بہ نسبت دوسری آیت کے اقوی دلیل ہے۔

وَأَسْتَحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِهِ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ انْتِفَاءُ الْخِيَرَةِ أَهْ أَيْ إِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ مُوجِبَ الْوَجُوبِ لَا سَتَحْقَاقِ الْوَعِيدِ لِتَارِكِ الْأَمْرِ بِالنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ نَعَمْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَيْ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَتْرَكُونَ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ فِي الدُّنْيَا أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الْآخِرَةِ وَهَذَا الْوَعِيدُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِتَرْكِ الْوَاجِبِ وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ هَذَا الْأَمْرُ أَيْضًا لِلْوَجُوبِ وَهُوَ مَمْنُوعٌ وَأَنَّ لَهُ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمُخَالَفَةُ عَلَى وَجْهِ الْإِنْكَارِ دُونَ التَّرْكِ وَالْجَوَابُ أَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ ذَالُ عَلَى أَنَّ هَذَا الْأَمْرَ لِلْوَجُوبِ بِلَا دُونَ أَحْتِيَاجٍ إِلَى بُرْهَانٍ وَمُضَادَّةٍ عَلَى الْمُطْلُوبِ وَإِنَّ الْمُخَالَفَةَ فِي اسْتِعْمَالِهِمْ إِنَّمَا تُطْلَقُ عَلَى تَرْكِ الْعَمَلِ بِهِ فَتَأْمَلْ۔

(ترجمہ) :- اور اسلئے کہ تارک امر مستحق وعید ہے (یہ جملہ) ماتن کے قول ”انتفاء الخیرة“ پر معطوف ہے

یعنی ہم نے جو یہ کہا کہ امر کا موجب وجوب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ امر کے تارک کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، اور وہ نص باری تعالیٰ کا قول ”فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ ہے۔ یعنی جو لوگ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، اور اسکو ترک کرتے ہیں انہیں اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ ان پر دنیا میں کوئی فتنہ یا آخرت میں کوئی دردناک عذاب آجائے، اور یہ وعید صرف ترک واجب پر ہوتی ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ امر بھی وجوب کیلئے ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے، اور یہ کیوں جائز نہیں کہ مخالفت انکار کے طور پر ہو نہ کہ ترک کے طور پر، اور جواب یہ ہے کہ سیاق کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے (اسمیں) نہ دلیل کی ضرورت ہے اور نہ مصادره علی المطلوب (لازم آئے گا) اور مخالفت کا لفظ عربوں کے استعمال میں ترک عمل پر بولا جاتا ہے۔ خوب غور کر لو۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر دوسری دلیل مذکور ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول ”فلیحذر الذین یخالفون عن امرہ ان تصیبہم فتنۃ او یصیبہم عذاب الیم“ کے ذریعہ تارک امر کو مستحق وعید قرار دیا ہے۔ باینطور کہ اللہ رب العزت نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کرنے والے اور اس کے حکم کی تعمیل نہ کرنے والے کو دنیا میں مبتلائے فتنہ یا آخرت میں مبتلائے عذاب ہونے سے ڈرایا ہے۔ اور یہ بات طے شدہ ہے کہ وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح یا مندوب کا تارک وعید کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جب وعید کا مستحق تارک واجب ہوتا ہے، مباح اور مندوب کا تارک مستحق وعید نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے یعنی امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے۔ اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے امر کا موجب وجوب ہے یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا واجب ہے تو اللہ تعالیٰ جس چیز کا حکم کریں اس پر عمل کرنا بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ صاحب نور الانوار ”ولکن یرد علیہ الخ“ سے ماخذ کے پیش کردہ استدلال پر رد و اعتراض اور ان کے جواب ذکر فرما رہے ہیں۔ پہلے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ استدلال میں مصادره علی المطلوب لازم آتا ہے حالانکہ مصادره علی المطلوب ناجائز ہے، مصادره علی المطلوب کہتے ہیں دعویٰ کو دلیل بنا کر پیش کرنا، یعنی دعویٰ اور دلیل دونوں ایک ہوں۔ مذکورہ استدلال میں مصادره علی المطلوب اس طور پر لازم آتا ہے کہ احناف کا دعویٰ یہ ہے کہ ”امر“ وجوب کیلئے آتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ ”فلیحذر“ ”صیغہ امر“ وجوب کیلئے ہے یعنی تارک امر کیلئے ڈرنا واجب ہے، پس جسکو دلیل بنایا گیا ہے یعنی ”فلیحذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا، ہنوز یہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ خود محتاج دلیل ہے، دوسرا اعتراض یہ ہے کہ آیت میں ”یخالفون“ از مخالفت کا لفظ مذکور ہے اور مخالفت کا لفظ جس طرح ترک عمل پر بولا جاتا ہے اسی طرح انکار پر بھی بولا جاتا ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ آیت میں مخالفت علی وجہ الانکار مراد ہے اور ”وعید“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والوں کے حق میں ہے نہ کہ تارکین عمل کے حق میں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کا انکار کرنے والے بالیقین کافر ہیں تو گویا یہ وعید کفار کے حق میں ہے۔ اور جب یہ وعید منکرین اور کفار کے حق میں

ہوئی اور تارکین عمل کے حق میں نہ ہوئی، تو اس آیت سے یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ امر کا موجب وجوب ہے، پہلے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ اخاف اور غیر اخاف کے درمیان نزاع اس بات میں ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے یا وجوب کے علاوہ ہے۔ اس بات میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ امر وجوب کیلئے مستعمل ہوتا ہے، چنانچہ جو حضرات غیر وجوب کو امر کا موجب قرار دیتے ہیں وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قرینہ کی وجہ سے امر وجوب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ پس مذکورہ آیت میں سیاق کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ”فلیحذر“ صیغہ امر وجوب کیلئے ہے یعنی سیاق کلام کے قرینہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ”فلیحذر“ صیغہ امر یہاں وجوب کیلئے مستعمل ہے باینظور کہ ناگوار اور تکلیف دہ چیز سے ڈرنا نہ تو مندوب ہوتا ہے اور نہ مباح ہوتا ہے بلکہ واجب ہوتا ہے پس ”فلیحذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے اور جب ”فلیحذر“ صیغہ امر کا وجوب کیلئے ہونا کسی دلیل پر موقوف ہے اور نہ دعویٰ پر موقوف ہے تو مصداقہ علی المطلب بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہیکہ لفظ مخالفت اہل عرب کے یہاں ترک عمل پر بولا جاتا ہے نہ کہ انکار پر کیونکہ مخالفت، موافقت کی ضد ہے اور موافقت کہتے ہیں مامور بہ کو بجالانا اور اس پر عمل کرنا۔ پس جب موافقت مامور بہ پر عمل کرنے کو کہتے ہیں تو مخالفت اس پر عمل ترک کرنے کو کہیں گے اور جب مخالفت ترک عمل کو کہتے ہیں تو وغیرہ ترک عمل پر ہوگی نہ کہ انکار پر لہذا معترض کا یہ کہنا کہ آیت میں وعید امر رسول کے منکون کے حق میں ہے درست نہیں ہے۔

وَلَدَلَالَةُ الْجُمَاعِ وَالْمَعْقُولِ عَظْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَفِي بَعْضِ الشُّعْرِ وَكَذَا دَلَالَةُ الْجُمَاعِ وَالْمَعْقُولِ يَدُلُّ لَانِ عَلَيْهِ فَجْهُ هُوَ جُمْلَةٌ مُسْتَقْبَلَةٌ مُعْطَوْفَةٌ عَلَى مَضْمُونِ سَابِقِهَا وَحَاصِلُهُ أَنَّ دَلَالَةَ الْجُمَاعِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ لَا تَهْمُ أَجْمَعُوا عَلَى أَنَّ كُلَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يَطْلُبَ فِعْلًا مِنْ أَحَدٍ لَا يَطْلُبُ إِلَّا بِلَفْظِ الْأَمْرِ وَالْكَمَالِ فِي الطَّلَبِ هُوَ الْجُوبُ وَالْأَصْلُ نَفْيُ الْإِشْتِرَاكِ فَتَعَيَّنَ أَنَّ مُوجِبَهُ الْجُوبُ وَإِنَّمَا قَالَ دَلَالَةُ الْجُمَاعِ لِأَنَّ نَفْسَ الْجُمَاعِ لَمْ يَنْعَقِدْ عَلَى أَنَّ مُوجِبَهُ الْجُوبُ لِأَنَّ مُخْتَلَفٌ فِيهِ بَلْ إِنَّمَا الْجُمَاعُ عَلَى شَيْءٍ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَكَذَا الدَّلِيلُ الْمَعْقُولُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوبِ وَهُوَ أَنَّ تَصَارِيفَ الْأَفْعَالِ كُلِّهَا كَالْمَاضِي وَالْمُسْتَقْبَلِ وَالْحَالِ ذَالٌ عَلَى مَعْنَى مَخْصُوصٍ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ ذَالٌ عَلَى مَعْنَى الْجُوبِ وَلَيْسَ هَذَا لِإِثْبَاتِ اللَّغَةِ بِالْقِيَاسِ بَلْ لِإِثْبَاتِ كَوْنِ الْأَصْلِ عَدَمِ الْإِشْتِرَاكِ وَقِيلَ الْمَعْقُولُ هُوَ أَنَّ السَّيِّدَ إِذَا أَمَرَ غَلَامًا بِفِعْلٍ وَلَمْ يَفْعَلْ اسْتَحَقَّ الْعِقَابَ فَلَوْ لَمْ يَكُنِ الْأَمْرُ لِلْجُوبِ لَمَا اسْتَحَقَّ ذَلِكَ وَقَدْ نُقِلَ فِي بَيَانِ النُّصُوصِ وَالْمَعْقُولِ وَجُوهٌ آخَرُ تَرَكُّهَا لِلْإِطْنَابِ -

(مترجمہ) :- اور اجماع اور عقلی دلیل کی وجہ سے (یہ جملہ) ماقبل پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں (یہ عبارت اس طرح ہے) "وکذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" پس اس وقت یہ عبارت مستقل جملہ ہے جو سابقہ جملہ کے مضمون پر معطوف ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اجماع کی دلالت اس بات پر کہ امر واجب کیلئے ہے اسلئے ہیکہ اہل لغت اور اہل عرف نے اس پر اجماع کر لیا ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا چاہے تو فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے اور اصل، اشتراک کی نفی ہے، لہذا یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور مصنف نے دلالت الاجماع اسی لئے کہا ہے کہ نفس اجماع اس پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب وجوب ہے کیوں کہ یہ مختلف فیہ ہے بلکہ اجماع ایسی چیز پر ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے اسی طرح عقلی دلیل اس بات پر دال ہے کہ امر واجب کیلئے ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ماضی، مستقبل حال تمام افعال کی گردانیں خاص خاص معنی پر دلالت کرتی ہیں، پس مناسب ہیکہ امر بھی اسی طرح وجوب کے معنی پر دلالت کرے اور یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کرنا ہے۔ اور کہا گیا کہ عقلی دلیل یہ ہیکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام وہ کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر واجب کیلئے نہ ہوتا تو غلام سزا کا مستحق نہ ہوتا، دلائل نقلیہ اور عقلیہ کے بیان میں اور بھی دلائل نقل کئے گئے ہیں (لیکن) میں نے ان کو طوالت کی وجہ سے چھوڑ دیا ہے۔

(تشریح) :- اس بات پر کہ امر کا موجب وجوب ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے دو دلیلیں اور ذکر فرمائی ہیں چنانچہ متن کی عبارت سابقہ عبارت "لانتفاء الخيرة" پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں یہ عبارت اس طرح ہے "وکذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" لیکن اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت مستقل جملہ ہوگی اور سابقہ جملہ "استحقاق الوعيد لتاركة" کے مضمون پر معطوف ہوگی۔ اس نسخہ کے مطابق سابقہ جملہ "استحقاق الوعيد لتاركة" کے لفظ پر عطف اسلئے نہیں کیا گیا کہ "وکذا دلالة الاجماع والمعقول يدلان عليه" مرکب تام ہے اور "استحقاق الوعيد لتاركة" "لانتفاء الخيرة" کے لام جارہ کے تحت ہونے کی وجہ سے مرکب ناقص ہے، اور مرکب تام (جو جملہ کامل ہے) کا عطف، مرکب ناقص (جو مفرد کے حکم میں ہوتا ہے) پر نا جائز ہے، مگر چونکہ "استحقاق الوعيد لتاركة" کا مضمون مرکب تام ہے اسلئے "وکذا دلالة الاجماع الخ" کا عطف، "استحقاق الوعيد لتاركة" کے مضمون پر کیا گیا ہے اور "استحقاق الوعيد لتاركة" کا مضمون یہ ہیکہ تارک امر کا مستحق وعید ہونا نص سے ثابت ہے، مرکب تام سے مراد یہ ہیکہ مخاطب کو فائدہ تام حاصل ہو جائے۔ بہر حال اس عبارت میں مذکور دو دلیلوں میں سے پہلی دلیل دلالت اجماع ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دلالت اجماع اس بات پر کہ امر واجب کیلئے ہے اسلئے دال ہے کہ غلام لغت اور اہل عرف کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر کسی کو کسی سے کوئی فعل طلب کرنا ہو تو وہ بغیر صیغہ امر کے طلب نہ کرے بلکہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے اور کمال طلب وجوب ہی کی صورت میں ہوتا ہے کیوں کہ کمال طلب یہ ہے کہ

طالب، اُس شخص کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ دے جس سے فعل طلب کیا گیا ہے، اور جہاں مخاطب کو مامور بہ ترک کرنیکی اجازت نہ ہو اس کو واجب کہا جاتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ صیغہ امر سے جو فعل طلب کیا جائے گا مخاطب پر واجب ہوگا۔ اور امر کا موجب واجب ہوگا۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ ہمیں یہ بات تسلیم ہے کہ امر سے واجب ثابت ہوتا ہے مگر ہم کہتے ہیں کہ واجب کے علاوہ مذہب اور اباحت کے معنی پر بھی امر کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”اصل“ اشتراک کی نفی ہے یعنی اگر کوئی لفظ متعدد معنی پر دلالت کرتا ہو اور اس میں یہ بھی احتمال ہو کہ یہ لفظ ان معانی کے درمیان مشترک ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ ان میں سے ایک معنی حقیقی اور باقی مجازی ہیں تو اس لفظ کو حقیقت و مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اشتراک پر محمول نہیں کیا جائے گا، بہر حال جب دلالت اجماع سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ صیغہ امر سے واجب ثابت ہوتا ہے اور اشتراک کی نفی کا اصل ہونا مسلم ہے تو یہ بات متعین ہو گئی کہ امر کا موجب فقط واجب ہے، اور اگر کہیں ”امر“ قرآن کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا تو وہ مجاز ہوگا، حقیقت نہ ہوگا۔ اب رہی یہ بات کہ ماتن نے دلالت اجماع کیوں کہا والا جماع کیوں نہیں کہا تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا ہے کہ امر کا موجب واجب و وجوب ہے کیونکہ یہ مسئلہ توائم کے درمیان مختلف فیہ ہے بلکہ ایسی چیز پر (جو شخص کسی سے کوئی فعل طلب کرے تو وہ فقط صیغہ امر سے طلب کرے) منعقد ہوا ہے جو اس پر دال ہے کہ امر کا موجب واجب و وجوب ہے بہر حال جب نفس اجماع اس بات پر منعقد نہیں ہوا کہ امر کا موجب واجب و وجوب ہے بلکہ دوسری چیز پر منعقد ہوا ہے اور وہ دوسری چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر کا موجب واجب و وجوب ہے تو مصنف نے اسی مفہوم کو ادا کرنے کیلئے دلالت اجماع کہا اور والا جماع نہیں کہا۔

متن کی مذکورہ عبارت میں پیش کردہ دو دلیلوں میں سے دوسری عقلی دلیل جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر واجب کیلئے ہے یہ ہے کہ تمام افعال مثلاً ماضی، مستقبل، حال خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ماضی گزشتہ پر، مستقبل آئندہ پر، اور حال موجودہ زمانہ میں صدور فعل پر دلالت کرتا ہے پس جب تمام افعال خاص خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں تو امر بھی چونکہ فعل ہے اسلئے دوسرے افعال پر قیاس کرتے ہوئے یہ بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرے گا۔ پس بذریعہ عقل اور قیاس یہ بات ثابت ہو گئی کہ امر کا موجب واجب و وجوب ہے۔

”ولیس ہذا لاثبات اللفظ بالقیاس الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کا حاصل یہ ہے کہ وجوب کا موجب امر ہونا، امر لغوی ہے اور آپ نے اس کو عقل اور قیاس کے ذریعہ ثابت کیا ہے تو یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہوا حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ناجائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت نہیں کیا گیا بلکہ اس بات کو ثابت کیا گیا ہے کہ ”اصل“ اشتراک کا نہ ہونا ہے یعنی جس طرح تمام افعال خاص، خاص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور وہ متعدد معانی کے درمیان مشترک نہیں ہیں۔ اسی طرح امر بھی خاص معنی یعنی وجوب پر دلالت کرتا ہے اور اباحت، مذہب وغیرہ کے درمیان مشترک نہیں ہے پس جب یہاں عدم اشتراک کے اصل ہونے کو ثابت کیا گیا ہے اور وجوب کے موجب امر ہونے کو ثابت نہیں کیا گیا تو اثبات لغت

بالقیاس کا اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔

بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ عقلی دلیل سے مراد یہ ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام کو کسی کام کے کرنے کا حکم دے اور وہ غلام کام نہ کرے تو غلام سزا کا مستحق ہو جاتا ہے پس اگر امر واجب کیلئے نہ ہوتا تو یہاں غلام سزا کا مستحق ہرگز نہ ہوتا۔ غلام کا مولیٰ کے امر کی تعمیل نہ کرنے کی وجہ سے سزا کا مستحق ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے اور ”امر“ وجوب ثابت کرتا ہے، اباحت اور مندوب ثابت نہیں کرتا کیونکہ مباح اور مندوب فعل نہ کرنے کی وجہ سے انسان سزا کا مستحق نہیں ہوتا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نور اللہ مرقدہ نے فرمایا ہیکہ ”موجب امر“ وجوب ہونے پر اور بھی بہت سی عقلی اور نقلی دلیلیں منقول ہیں لیکن میں نے طوالت کی وجہ سے ان کو چھوڑ دیا ہے۔ ان میں سے ایک نقلی دلیل یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”واذا قیل لهم ارکعوا لایرکعون“ یعنی کفار کو جب رکوع کرنے کیلئے کہا جاتا ہے تو وہ رکوع نہیں کرتے۔ رکوع کے امر کے بعد رکوع نہ کرنے پر اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی ہے پس امر خداوندی کی تعمیل نہ کرنے پر کفار کی مذمت کیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امر کا موجب وجوب ہے، اور ”امر“ وجوب ثابت کرتا ہے۔ کیوں کہ فعل مباح اور مندوب نہ کرنے پر کسی کی مذمت نہیں کی جاتی ہے اور عقلی دلیل یہ ہے کہ امر متعدی ہے اس کا لازم ایثار ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”امرئہ فانتم“ میں نے اس کو حکم کیا اس نے اس کی تعمیل کی جیسے ”کسرتہ فانکسر“ میں نے اس کو توڑا پس وہ ٹوٹ گیا۔ اور امر متعدی کا لازم ایثار آنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ امر بغیر ایثار (تعمیل) کے متحقق نہیں ہوگا جیسا کہ کسر (توڑنا) بغیر انکسار (ٹوٹنے) کے متحقق نہیں ہوتا پس امر کا بغیر ایثار کے متحقق نہ ہونا اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ امر مخاطب پر ایثار یعنی تعمیل کو واجب اور لازم کرتا ہے، اور جب ”امر“ مخاطب پر تعمیل کو واجب کرتا ہے تو ثابت ہو گیا کہ امر کا موجب وجوب ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَحِّحُ فِي بَيَانِ أَنَّ إِذَا أُلْهِمَ بِالْأَمْرِ الْوَجُوبَ فَمَاذَا أَحْكَمَهُ فَقَالَ وَإِذَا أُرِيدَ بِهِ الْإِبَاحَةُ أَوِ التَّدْبِيرُ أَيْ إِذَا أُرِيدَتْ بِالْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ أَوِ التَّدْبِيرُ وَعُدِلَ عَنِ الْوَجُوبِ فَجَرَّ اخْتِلَافَ فِيهِ فَقِيلَ إِنَّهُ حَقِيقَةٌ لِأَنَّهُ بَعْضُهُ أَيْ أَنَّ الْأَمْرَ حَقِيقَةٌ فِي الْإِبَاحَةِ وَالتَّدْبِيرِ أَيْضًا لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعْضُ الْوَجُوبِ وَبَعْضُ الشَّيْءِ يَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً لِأَنَّ الْوَجُوبَ عِبَارَةٌ عَنْ جَوَازِ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةُ هِيَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ وَالتَّدْبِيرُ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ رُحْجَانِهِ فَيَكُونُ كُلُّ مَنِهَا مُسْتَعْمَلًا فِي بَعْضِ مَعْنَى الْوَجُوبِ وَهُوَ مَعْنَى الْحَقِيقَةِ الْقَاصِرَةِ الَّتِي أُرِيدَتْ بِلَفْظِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ مُخْتَارٌ فَخَرَّجَ الْإِسْلَامَ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کیا کہ جب امر سے وجوب مراد نہ ہو تو امر کا حکم کیا ہوگا، چنانچہ فرمایا کہ اور جب امر سے مراد اباحت یا ندب ہو یعنی جب امر سے اباحت یا ندب کا ارادہ کیا گیا ہو اور وجوب سے اعراض کیا گیا ہو تو اس وقت اس بارے میں اختلاف ہے چنانچہ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ امر حقیقت ہے کیونکہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے یعنی "امر" اباحت اور ندب میں بھی حقیقت ہے اسلئے کہ ان میں سے ہر ایک وجوب کا ایک حصہ ہے اور شئی کا حصہ، حقیقت قاصرہ ہوتا ہے کیونکہ وجوب جواز فعل مع حرمت ترک کا نام ہے اور اباحت جواز فعل مع جواز ترک کا نام ہے اور ندب جواز فعل مع رجحان فعل کا نام ہے۔ پس ان میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے بعض حصہ میں مستعمل ہے اور یہ ہی حقیقت قاصرہ ہے جو لفظ حقیقت سے مراد ہے اور یہی علامہ فخر الاسلام کی پسندیدہ رائے ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف اس مسئلہ کی تحقیق کے بعد کہ امر کا موجب وجوب ہے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر امر سے وجوب مراد نہ ہو بلکہ اباحت یا ندب مراد ہو تو اس صورت میں امر کا کیا حکم ہوگا یعنی اباحت اور ندب مراد لینے کی صورت میں امر کا استعمال حقیقت ہوگا یا مجاز ہوگا سو اس بارے میں علامہ فخر الاسلام کی پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ امر کا استعمال اس وقت بھی حقیقت ہے لیکن حقیقت قاصرہ ہے نہ کہ حقیقت کاملہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کا ایک جز ہے کیوں کہ وجوب کے معنی ہیں "جواز فعل مع حرمت ترک" اور اباحت کے معنی ہیں "جواز فعل مع جواز ترک" اور ندب کے معنی ہیں "جواز فعل مع رجحان فعل" حاصل یہ کہ وجوب کے معنی کے دو جز ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک، اور "جواز فعل" اباحت اور ندب کے معنی میں بھی پایا جاتا ہے لیکن حرمت ترک ان دونوں کے معنی میں نہیں پایا جاتا گویا اباحت اور ندب دونوں میں سے ہر ایک وجوب کے معنی کے ایک جز میں مستعمل ہیں اور شئی کا جز اس لفظ کی حقیقت قاصرہ ہوئے جو لفظ اس شئی پر دلالت کرتا ہے۔ پس "وجوب" صیغہ امر کی حقیقت کاملہ ہوگا، اور اباحت اور ندب اس کی حقیقت قاصرہ ہوں گے۔ اور یہاں متن میں حقیقت سے حقیقت قاصرہ ہی مراد ہے۔

(فتاویٰ) :- حقیقت کو کاملہ اور قاصرہ میں تقسیم کرنے کے بعد لفظ کی تین قسمیں ہو جائیں گی (۱) حقیقت کاملہ (۲) حقیقت قاصرہ (۳) مجاز۔ اگر لفظ پورے موضوع لہ میں مستعمل ہو تو حقیقت کاملہ ہے جیسے انسان کا استعمال صحیح سالم انسان کیلئے۔ اور اگر لفظ موضوع لہ کے ایک جز پر بولا جائے تو یہ حقیقت قاصرہ ہے جیسے انسان کا اطلاق مقطوع الید انسان پر۔ اور اگر لفظ کسی مناسبت کی وجہ سے خارج موضوع لہ پر بولا جائے تو یہ مجاز ہے جیسے انسان کا اطلاق کسی مناسبت کی وجہ سے غیر انسان پر۔

(جمیل احمد عفی عنہ)

وَقِيلَ لَا لَانَ جَاوَزَ أَصْلَهُ أَيْ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ بِحَقِيقَةٍ ج بَلْ مَجَازٌ لِأَنَّهُ قَدْ جَاوَزَ أَصْلَهُ
وَهُوَ الْوُجُوبُ لِأَنَّ الْوُجُوبَ هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ حُرْمَةِ التَّرْكِ وَالْإِبَاحَةَ جَوَازُ الْفِعْلِ مَعَ
جَوَازِ التَّرْكِ وَالنَّدْبُ هُوَ رَجْحَانُ الْفِعْلِ مَعَ جَوَازِ التَّرْكِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ
الَّذِي هُوَ جَوَازُ الْفِعْلِ فَقَطَّ ظَنًّا أَنَّهُ مُسْتَعْمَلٌ فِي بَعْضٍ مَعْنَاهُ فَيَكُونُ حَقِيقَةً قَاصِرَةً وَ
مَنْ نَظَرَ إِلَى الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ جَمِيعًا ظَنًّا أَنَّ كِلَاهُمَا مَعَانٍ مُتَبَايِنَتَهُ وَأَنَّهُ عَلَى جِلْدَةٍ
فَلَا يَكُونُ إِلَّا مَجَازًا وَأَمَّا تَحْقِيقُ أَنَّ هَذَا الْإِخْتِلَافَ فِي لَفْظِ الْأَمْرِ أَوْ فِي صِيَغِ الْأَمْرِ فَمَذْهُبُ
فِي التَّلْوِيحِ بِمَا لَا مَزِيدَ عَلَيْهِ -

(ترجمہ) :- اور بعض حضرات نے کہا کہ امر، اباحت اور نذب میں حقیقت نہیں ہے اسلئے کہ اباحت اور نذب
میں سے ہر ایک اصل امر سے متجاوز ہو چکا ہے یعنی کہا گیا کہ ان دونوں میں سے کوئی اس وقت حقیقت نہیں ہے۔ بلکہ مجاز ہے۔
اسلئے کہ ہر ایک اصل امر (وجوب) سے تجاوز کر چکا ہے۔ کیوں کہ وجوب جواز فعل مع حرمت التکر کا نام ہے اور اباحت
جواز فعل مع جواز التکر کا نام ہے۔ اور نذب رجحان فعل مع جواز التکر کا نام ہے۔ پس حاصل یہ کہ جس نے صرف جنس
یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے تو اس نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک چونکہ وجوب کے بعض معنی
میں استعمال ہے اسلئے یہ حقیقت قاصر ہے اور جس نے جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس نے یہ خیال کیا
کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا متباین معنی اور الگ الگ قسم ہے لہذا یہ فقط مجاز ہوگا اور اس بات کی تحقیق کہ یہ
اختلاف خاص لفظ امر میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کا ذکر پوری تفصیل سے تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح) :- شیخ ابوالحسن کرخی، شیخ ابوبکر جصاص اور عامۃ الفقہاء کا مذہب یہ ہے کہ جب امر کا صیغہ،
اباحت یا نذب میں استعمال ہوگا تو وہ حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا کیوں کہ اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر
کے اصل معنی یعنی وجوب سے متجاوز ہے اور مجاز کو مجاز اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اصل معنی سے تجاوز کر جاتا ہے۔
اور اباحت اور نذب میں سے ہر ایک امر کے اصل معنی یعنی وجوب سے اسلئے متجاوز ہے کہ وجوب میں دو چیزیں
ملحوظ ہیں (۱) جواز فعل (۲) حرمت ترک۔ یعنی ان دونوں کے مجموعہ کا نام وجوب ہے اور ان دونوں کا مجموعہ
نہ اباحت میں پایا جاتا ہے اور نہ نذب میں کیونکہ اباحت "جواز فعل مع جواز التکر کا نام ہے اور نذب رجحان فعل مع
جواز ترک کا نام ہے پس جب وجوب کے پورے معنی نہ اباحت میں موجود ہیں اور نہ نذب میں موجود ہیں تو اباحت
اور نذب میں امر کا استعمال اصل معنی اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں ہوگا۔ اور معنی موضوع لہ کے علاوہ میں
کسی لفظ کا استعمال چونکہ مجاز کہلاتا ہے اسلئے اباحت اور نذب میں امر کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت۔

صاحب نور الانوار دونوں اقوال کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام نے چونکہ وجوب کی
مذکورہ تعریف کی صرف جنس یعنی جواز فعل پر نظر ڈالی ہے اسلئے انھوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور نذب میں

سے ہر ایک وجوب کے بعض معنی یعنی جواز فعل میں مستعمل ہے لہذا اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت قاصر ہوگا اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ نے چونکہ وجوب کی مذکورہ تعریف کی جنس اور فصل کے مجموعہ پر نظر ڈالی ہے اس لئے انہوں نے یہ خیال کیا کہ اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کے معنی، وجوب کے معنی کے مابین اور مغایر ہیں، اور جب اباحت اور ندب میں سے ہر ایک کا معنی وجوب کے معنی کا غیر ہے تو اباحت اور ندب میں امر کا استعمال حقیقت نہ ہوگا بلکہ مجاز ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس بات کی تحقیق کہ علامہ فخر الاسلام اور شیخ ابوالحسن کرخی وغیرہ کا مذکورہ اختلاف لفظ امر یعنی "ام، ر" کے مجموعہ میں ہے یا امر کے صیغوں میں ہے اس کی پوری تفصیل تو تلویح میں مذکور ہے لیکن یہاں اتنا عرض ہے کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر میں ہے یعنی اس بات میں ہے کہ لفظ امر (ام، ر) کا اطلاق اس صیغہ پر جو ندب میں مستعمل ہے جیسے "فکا تبوہم" اور اس صیغہ پر جو اباحت میں مستعمل ہے جیسے "کلوا واشربوا" حقیقت ہے یا مجاز ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ مذکورہ اختلاف لفظ امر (ام، ر) کے مصداق یعنی امر کے صیغہ میں ہے کہ اباحت اور ندب میں امر کے صیغہ کا استعمال حقیقت ہے یا مجاز ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَعَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ الْمُوجِبِ وَحُكْمِهِ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ أَنَّ هَلْ يُحْتَمَلُ التَّكْرَارُ أَوْ لَا فَقَالَ وَلَا يَفْتَضِي التَّكْرَارُ وَلَا يُحْتَمَلُ أَيْ لَا يَفْتَضِي الْأَمْرُ بِإِعْتِبَارِ الْوَجُوبِ التَّكْرَارُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ قَوْمٌ وَلَا يُحْتَمَلُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الشَّافِعِيُّ يَعْنِي إِذَا قِيلَ مَثَلًا صَلُّوا كَانْ مَعْنَاهُ افْعَلُوا الصَّلَاةَ مَرَّةً وَلَا يَدُلُّ عَلَى التَّكْرَارِ عِنْدَنَا أَصْلًا وَذَهَبَ قَوْمٌ إِلَى أَنَّ مُوجِبَ التَّكْرَارِ لِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَ الْأَمْرُ بِالْحَجِّ قَالَ أَقْرَعُ بْنُ حَابِسٍ لِعَامِنَا هَذَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ۖ أَمْ لِلْأَبَدِ فَفَهُمُ التَّكْرَارُ مَعَ أَنَّكَ كَانَ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ أَنَّ فِيهِ حَرَجًا عَظِيمًا أَشْكَلَ عَلَيْهِ فَسَأَلَ وَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَى أَنَّ مُحْتَمَلَهُ التَّكْرَارُ لِأَنَّ اضْطِرَّ مُخْتَصَرٌّ مِنْ أَطْلُبُ مِنْكَ ضَرْبًا وَهُوَ تَكْرَرٌ وَالتَّكْرَرُ فِي الْإِثْبَاتِ تَخَصُّصٌ لَكِنَّمَا تَحْتَمِلُ الْعُمُومُ فَيُحْتَمَلُ عَلَيْهِ يَقْرَبُ تَقَرُّبًا بِهَا وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُوجِبِ وَالْمُحْتَمَلِ أَنَّ الْمُوجِبَ يَثْبُتُ بِلَا نِيَّةٍ وَالْمُحْتَمَلُ يَثْبُتُ بِالنِّيَّةِ وَذَلِكَ لِنَسْيَانِي -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے امر کے موجب اور حکم کی تفصیلات کے بیان سے فراغت پا کر یہ بیان کرنا چاہا کہ آیا امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا نہیں رکھتا۔ چنانچہ فرمایا کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے

یعنی امر وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ ایک قوم کا مذہب ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے یعنی مثلاً جب ”صلوا“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا عمل ایک بار کرو اور ہمارے نزدیک تکرار پر قطعاً دلالت نہیں کرتا ہے، اور ایک قوم اس طرف گئی ہے کہ امر کا موجب تکرار ہے اسلئے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا تو اقرع بن حابس نے کہا کہ اے اللہ کے رسولؐ حج کا حکم کیا ہمارے اسی سال کیلئے ہے یا ہمیشہ کیلئے پس اقرع بن حابس نے اہل زبان ہونے کے باوجود تکرار سمجھا ہے، پھر جب معلوم ہوا کہ اس میں حرج عظیم ہے تو حضرت اقرع کو اشکال پیدا ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا، اور امام شافعیؒ اس طرف گئے کہ امر کا محتمل تکرار ہے اسلئے کہ ”اضرب“ ”اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا“ کا اختصار ہے اور ”ضرباً“ نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا امر کو عموم اور تکرار پر ایسے قرینہ سے محمول کیا جائیگا جو اس کے ساتھ مقترن ہوگا، اور موجب اور محتمل کے درمیان فرق یہ ہے کہ موجب بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے اور ہماری دلیل عنقریب آجائے گی۔

(تشریح) :- مصنف علیہ الرحمہ امر کے موجب اور حکم کے بیان سے فراغت کے بعد اس کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امر مطلق (یعنی عموم و تکرار اور خصوص کے قرینہ سے خالی) تکرار کا احتمال رکھتا ہے یا تکرار کا احتمال نہیں رکھتا اس بارے میں تین مذہب ہیں پہلا مذہب اخاف کہ ہے چنانچہ اخاف یہ کہتے ہیں کہ امر مطلق وجوب کے اعتبار سے نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار و عموم کا احتمال رکھتا ہے مثلاً اگر ”صلوا“ نماز پڑھو کہا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ فعل صلاۃ ایک دفعہ بجالاؤ۔ دوسرا مذہب ابواسحاق اسفرائی وغیرہ ان حضرات کہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ امر کا موجب ہی تکرار ہے یعنی امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور اس پر دلالت کرتا ہے۔ تیسرا مذہب حضرت امام شافعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ”امر“ تکرار و عموم کا تقاضہ تو نہیں کرتا البتہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے، اخاف کی دلیل تو آئندہ ذکر کی جائے گی۔ انتظار کیجئے، البتہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ جب حج کا حکم نازل ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یا ایہا الناس ان اللہ کتب علیکم الحج“ تو حضرت اقرع بن حابس رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اللہ کے رسولؐ کیا ہم پر اسی ایک سال کا حج فرض ہے یا ہر سال کا حج فرض ہے (ملاحظہ فرمائیے، اقرع بن حابس باوجودیکہ صاحب زبان ہیں مگر انھوں نے حج کے امر سے تکرار سمجھا لیکن جب ان کو ہر سال حج فرض ہونے کی صورت میں امت کی دشواری کا خیال آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار فرمایا۔ اللہ کے رسولؐ نے جواب میں فرمایا کہ اگر میں ”نعم“ (ہاں) کہہ دیتا تو ہر سال حج فرض ہو جاتا اور اگر ہر سال حج فرض ہو جاتا تو تم نہ اس پر عمل کر سکتے اور نہ اس کی سکت رکھتے۔ حج ایک ہی مرتبہ فرض ہے اور اس سے زائد نفل ہے۔ اقرع بن حابس کا ہر سال کے بارے میں دریافت کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اگر ”امر“ تکرار کا تقاضہ نہ کرتا تو اقرع بن حابس کے دریافت کرنے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا۔ اخاف کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اقرع بن حابس نے اس لئے سوال نہیں کیا کہ انھوں نے امر سے تکرار سمجھا

ہے بلکہ یہ سوال اسلئے کیلئے ہے کہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ تمام عبادات، اسبابِ شکر رہ کیساتھ متعلق ہیں جیسے نماز و وقت کیساتھ متعلق ہے اور روزہ شہر رمضان کے ساتھ متعلق ہے پس اقرع بن حابس نے دیکھا کہ حج بھی وقت کے ساتھ متعلق ہے چنانچہ حج نہ اُس وقت سے پہلے ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ اُس وقت کے بعد ادا کیا جاسکتا ہے اور وہ وقت شکر رہے لہذا حج بھی ہر سال مکرر ہونا چاہیے اور حج کا تعلق بیت اللہ سے بھی ہے اور بیت اللہ غیر شکر رہے لہذا حج مکرر نہ ہونا چاہیے پس جب ان دونوں باتوں کی وجہ سے اقرع بن حابس پر حج کا معاملہ مشتبہ ہو گیا تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اقرع بن حابس نے امر سے تکرار نہیں سمجھا ہے، اور جب امر سے تکرار نہیں سمجھا تو اس واقعہ کو اس بات کی دلیل میں پیش کرنا بھی درست نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور امام شافعیؒ جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ امر مثلاً "اَضْرِبْ" "اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی طلبِ ضرب کیلئے اصل عبارت تو اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا ہے لیکن اختصار کے طور پر اَضْرِبْ کہا جاتا ہے اور اُطْلُبْ مِنْكَ ضَرْبًا میں ضَرْبًا نکرہ ہے پس اس جملہ کا جو مختصر یعنی اَضْرِبْ ہے وہ بھی ضَرْبًا نکرہ کو شامل ہوگا۔ اور "نکرہ" کلام مثبت میں اگرچہ خاص ہوتا ہے لیکن عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا "اَضْرِبْ" صیغہ امر میں عموم اور تکرار کا احتمال ہے نہ صیغہ امر کو عموم اور تکرار پر محمول کیا جاسکتا ہے بے بشرطیکہ مشکلم اس کی نیت کرے یا اُس پر کوئی قرینہ موجود ہو۔ کیوں کہ موجب اور محتمل میں یہی فرق ہے کہ "موجب" بلا نیت ثابت ہو جاتا ہے اور "محتمل" نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ اخاف کی دلیل اس بات پر کہ امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ آئندہ ذکر کی جائے گی۔ فانظر انی معکم من المنتظرین۔

سَوَاءٌ كَانَ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ رَدًّا عَلَى بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ فَإِنَّهُمْ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ إِذَا كَانَ الْأَمْرُ مُعَلَّقًا بِشَرْطٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا أَوْ مَخْصُوصًا بِوَصْفٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الشَّرْطِ وَالْوَصْفِ فَإِنَّ الْغُسْلَ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ الْجُنَابَةِ وَالْقَطْعُ يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ السَّرِقَةِ وَعِنْدَنَا الْمَعْلُوقُ بِالشَّرْطِ وَغَيْرِهِ وَكَذَا الْمَخْصُوصُ بِالْوَصْفِ وَغَيْرِهِ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّكَرُّرِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ۔

(ترجمہ) :- خواہ وہ امر کسی شرط پر معلق ہو یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو یا معلق یا مخصوص کچھ بھی نہ ہو، یہ عبارت بعض اصحاب شافعیؒ پر رد ہے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس طرف گئے ہیں کہ امر جب کسی شرط پر معلق ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا" ہے یا کسی وصف کیساتھ مخصوص ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا" ہے۔

والسارقتہ فاقطعوا یدیهما“ ہے تو وہ شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے چنانچہ ”غسل“ جنابت کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور قطع ید چوری کے مکرر ہونے سے مکرر ہوتا ہے، اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط وغیرہ اور اسی طرح مخصوص بالوصف وغیرہ اس بارے میں سب برابر ہیں کہ امر نہ تکرار کا تقاضا کرتا ہے، اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے اس عبارت کے ذریعہ بعض اصحاب شافعی کے مذہب کی تردید فرمائی ہے کیوں کہ ان حضرات کا مذہب یہ ہے کہ ”امر“ اگر کسی شرط پر معلق ہو جیسے ”وان کنتم جنباً فاطہروا“ میں طہارت یعنی غسل جنابت کی شرط پر معلق ہے۔ یا امر کسی وصف کے ساتھ مخصوص ہو جیسے ”السارق والسارقتہ فاقطعوا یدیهما“ میں قطع ید وصف سرقہ کی ساتھ خاص ہے تو شرط اور وصف کے مکرر ہونے سے امر بھی مکرر ہوتا ہے چنانچہ جنابت کے مکرر ہونے سے غسل مکرر ہو جاتا ہے اور چوری کے مکرر ہونے سے قطع ید مکرر ہو جاتا ہے۔ اس پر ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ وصف بشرط کے مانند ہے اور شرط، علت کے مانند ہے اور علت کے تکرار سے حکم مکرر ہوتا ہے لہذا شرط اور وصف کے تکرار سے بھی حکم مکرر ہو جائے گا۔ مگر ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ شرط، علت کے مانند نہیں ہے کیوں کہ علت وجود معلول کا تقاضہ کرتی ہے اور شرط وجود مشروط کا تقاضہ نہیں کرتی ہے پس جب شرط علت کے مانند نہیں ہے تو شرط کو علت پر قیاس کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ بہر حال بعض اصحاب شافعی کے اسی مذہب کی تردید کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ علمائے احناف کا مذہب یہ ہے کہ امر، شرط پر معلق ہو یا وصف کے ساتھ مخصوص ہو، یا معلق اور مخصوص کچھ بھی نہ ہو۔ بہر صورت امر نہ تکرار پر دلالت کرتا ہے، اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔

لَكِنَّهُ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جَنْسِهِ وَيَحْتَمِلُ كُلَّهُ اسْتِدْرَاكٌ مِنْ قَوْلِهِ وَلَا يَحْتَمِلُهُ كَانَ قَائِلًا
يَقُولُ لَمَّا لَمْ يَحْتَمِلِ الْأَمْرُ الشَّكْرَ أَرَعْنَاهُ كَمَا فَلَكَفَ بَصَحُّ عِنْدَ كُفْرِنِيَّةٍ الثَّلَاثُ فِي قَوْلِهِ طَلَّقِي
نَفْسِكَ فَيَقُولُ إِنَّ الْأَمْرَ يَقَعُ عَلَى أَقَلِّ جَنْسِهِ وَهُوَ الْفَرْدُ الْحَقِيقِيُّ وَيَحْتَمِلُ كُلَّ الْجَنْسِ
هُوَ الْفَرْدُ الْحُكْمِيُّ أَمَّا الطَّلَاقُ الثَّلَاثُ لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ عِلَادَةً بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ فَرْدٌ
وَلَا مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَلَأَ لَوْلَهُ بَلْ مِنْ حَيْثُ أَنَّ مَنُومِي وَالْيَدِ إِشَارَ يَقُولُ حَتَّى إِذَا قَالَ لَهَا
طَلَّقِي نَفْسِكَ أَنَّ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يَنْوِي الثَّلَاثَ لِأَنَّ الْوَاحِدَ فَرْدٌ حَقِيقِيٌّ مُتَيَقِّنٌ
وَالثَّلَاثُ فَرْدٌ حُكْمِيٌّ مُحْتَمَلٌ وَلَا نَعْمَلُ بِنِيَّةِ الثَّنَتَيْنِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَرْأَةُ أَمَةً أَمَّا لَا نَعْمَلُ
بِنِيَّةِ الثَّنَتَيْنِ فِي قَوْلِهِ طَلَّقِي نَفْسِكَ لِأَنَّ عِلَادَةً مُحَضَّ لَيْسَ بِفَرْدٍ حَقِيقِيٍّ وَلَا حُكْمِيٍّ
وَلَيْسَ مَلَأَ لَوْلَهُ وَلَا مُحْتَمَلًا لَهُ إِلَّا إِذَا كَانَتْ بَلَكَ الْمَرْأَةُ أَمَةً لِأَنَّ الثَّنَتَيْنِ فِي حَقِّهَا

كَالْثَلَاثَةِ فِي حَقِّ الْحُرَّةِ فَهُوَ وَاحِدٌ حَكْمِيٌّ كَالْثَلَاثَةِ فِي حَقِّهَا وَأَمَّا إِذَا قَالَ طَلَّقِي نَفْسَكَ
ثِنْتَيْنِ فَحِينَئِذٍ إِنَّمَا تَقَعُ ثِنْتَانِ لِأَجْلِ أَنَّ بَيَانَ تَغْيِيرِ لِمَا قَبْلَهُ لَا بَيَانَ تَفْسِيرِ
لَهُ لِأَنَّ طَلَّقِي لَا يَحْتَمِلُ ثِنْتَيْنِ حَتَّى يَكُونَ بَيَانًا لَهُ۔

(مترجمہ) :- لیکن ”امر اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے (یہ عبارت مصنف کے قول کے قول ”ولا یحتملہ“ سے استدراک ہے، گویا کہنے والا کہتا ہے کہ جب تمہارے نزدیک امر تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو شوہر کے قول ”طلقی نفسک“ میں تمہارے نزدیک تین طلاق کی نیت کیسے درست ہوگی۔ پس مصنف فرماتے ہیں کہ امر اپنے اقل جنس پر واقع ہوتا ہے اور یہی فرد حقیقی ہے اور کل جنس کا احتمال رکھتا ہے اور یہی فرد حکمی یعنی تین طلاقیں ہیں۔ لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ عدد ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ ایک فرد ہے اور نہ اس حیثیت سے کہ وہ اس لفظ کا مدلول ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ منوی ہے اور اسی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا حتیٰ کہ جب شوہر اپنی بیوی سے ”طلقی نفسک“ (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو یہ کلام ایک طلاق پر واقع ہوگا مگر یہ تین کی نیت کرے کیونکہ ”ایک“ فرد حقیقی متیقن ہے اور ”تین“ فرد حکمی محتمل ہے اور دو طلاقیں کی نیت کا آمد نہیں ہو سکتی مگر یہ کہ عورت باندی ہو۔ یعنی شوہر کے قول ”طلقی نفسک“ میں دو طلاقیں کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ”دو“ عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ لفظ کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے مگر جب کہ وہ عورت باندی ہو۔ اسلئے کہ اسکے حق میں ”دو“ ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین، پس دو طلاقیں (باندی کے حق میں) واحد حکمی ہیں جیسے آزاد کے حق میں تین۔ بہر حال جب شوہر ”طلقی نفسک“ ثنیتین کہے تو اس وقت دو طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ لفظ ثنیتین اپنے ماقبل کیلئے بیانِ تغیر ہے نہ کہ بیانِ تفسیر اسلئے کہ لفظ طلقی، ثنیتین کا احتمال نہیں رکھتا ہے یہاں تک کہ اس کیلئے بیانِ تفسیر ہو۔

(تشریح) :- مصنف اس عبارت میں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ سابق میں فرمایا گیا کہ احناف کے نزدیک ”امر“ نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ حالانکہ احناف کے نزدیک اگر شوہر اپنی بیوی کو ”طلقی نفسک“ (تو اپنے کو طلاق دیدے) کہے تو تین طلاقیں کی نیت کرے تو یہ نیت کرنا درست ہے چنانچہ اگر بیوی نے اپنے آپکو تین طلاقیں دیں تو شوہر کے تین طلاقیں کی نیت کرنے کی وجہ سے اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ حالانکہ تین میں تعدد اور تکرار ہے پس ”طلقی نفسک“ کہنے کی صورت میں تین طلاقیں کی نیت سے تین طلاقیں کا واقع ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صیغہ امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدد اور فرد کے درمیان منافات ہے کیونکہ فرد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب نہ ہو اور عدد وہ ہوتا ہے جو افراد سے مرکب ہو۔ پھر فرد کی دو قسمیں ہیں (۱) فرد حقیقی (۲) فرد حکمی۔ فرد حقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے نیچے کوئی عدد نہ ہو مثلاً ”ایک“ فرد حقیقی ہے اسی کو اقل جنس کہا جاتا ہے یعنی جنس کا سب سے کثر مصداق (ایک)۔ اور فرد حکمی اس کو کہتے ہیں جو

تمام کا مجموعہ ہو، مثلاً تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے۔ اور ”صیغہ امر“ مصدر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اقل جنس یعنی فرد حقیقی پر واقع ہوتا ہے اور کل جنس یعنی فرد حکمی کا احتمال رکھتا ہے گویا فرد حقیقی ”امر کا موجب“ اور فرد حکمی اس کا محتمل ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ”موجب“ بلا نیت ثابت ہوتا ہے اور محتمل نیت کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا شوہر کے قول ”طلاق نفک“ سے فرد حقیقی یعنی ایک طلاق بلا نیت ثابت ہو جائے گی۔ اور فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا مجموعہ نیت کیساتھ ثابت ہوگا، یہ خیال رہے کہ لفظ طلق نفک سے تین طلاقوں کا مجموعہ عدد ہونے کی حیثیت سے واقع نہیں ہوگا بلکہ فرد ہونے کی حیثیت سے واقع ہوگا، اور اس طرح تین طلاقوں کا مجموعہ لفظ طلق کا مدلول ہونے کی وجہ سے واقع نہیں ہوگا بلکہ شوہر کے نیت کرنے کی وجہ سے واقع ہوگا۔ چنانچہ ماتن نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلق نفک کہا اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی تو بیوی اپنے آپ کو ایک طلاق دینے کی مجاز ہوگی کیوں کہ ایک فرد حقیقی ہے اور اگر شوہر نے تین کی نیت کی تو بیوی تین طلاقوں کی مجاز ہو جائے گی، کیوں کہ تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے ”ہاں“ اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو بیوی اپنے آپ کو دو طلاقیں دینے کی مجاز نہ ہوگی اور شوہر کا دو کی نیت کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ ”دو کا عدد“ عدد محض اور خالص عدد ہے، لفظ طلق کا نہ فرد حقیقی ہے نہ فرد حکمی، اور لفظ ”طلاق“ نہ دو پر دلالت کرتا ہے اور نہ دو کا احتمال رکھتا ہے پس جب ”دو“ عدد محض ہے اور ”صیغہ امر“ نہ عدد و تکرار پر دلالت کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو لفظ ”طلاق“ صیغہ امر سے دو کی نیت کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ لیکن بیوی اگر باندی ہو تو شوہر کا لفظ طلق سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہے کیوں کہ باندی کے حق میں دو طلاق ایسی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں یعنی جس طرح آزاد عورت تین طلاقوں سے مغلفہ ہوتی ہے اسی طرح باندی دو طلاقوں سے مغلفہ ہوتی ہے، پس جس طرح آزاد عورت کے حق میں تین طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اسی طرح باندی کے حق میں دو طلاقوں کا مجموعہ فرد حکمی ہے اور سابق میں گزر چکا ہے کہ لفظ سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہذا بیوی اگر باندی ہو تو لفظ طلق سے دو طلاقوں کی نیت کرنا بھی درست ہوگا۔

”واما اذا قال طلق نفک ثنتين الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہیکہ ”دو“ عدد محض ہے ”طلاق“ کا نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی اور نہ اس کا مدلول ہے اور نہ اس کا محتمل ہے حالانکہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلق نفک ثنتين کہا ہو تو بیوی کے اپنے اوپر دو طلاقیں دینے سے اس پر دو طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اس کے ثنتين کا لفظ طلق کیلئے بیان تفسیر ہے اور تفسیر اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کا لفظ احتمال رکھتا ہو۔ پس معلوم ہوا کہ لفظ طلق ثنتين (دو) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور جب لفظ طلق دو کا احتمال رکھتا ہے تو آپ کا یہ کہنا کہ ”دو“ لفظ طلق کا محتمل نہیں ہے غلط ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلق نفک ثنتين میں لفظ ثنتين طلق کا بیان تفسیر نہیں ہے بلکہ اس کا بیان تغیر ہے اور لفظ ثنتين کا بیان تفسیر نہ ہونا اس کے ہیکہ ”لفظ طلق، ثنتين (دو) کا احتمال نہیں رکھتا ہے، حالانکہ مفسر اس چیز کا احتمال رکھتا ہے جو بیان تفسیر واقع ہو۔ بہر حال لفظ ثنتين، طلق کا بیان تغیر ہے اور بیان تغیر حکم سابق کو بدل دیتا ہے پس ”طلاق نفک ثنتين“ میں ”طلاق“ بتقدیر موصوف ثنتين سے

واقع ہوگی نہ کہ لفظ طلق سے تقدیری عبارت یہ ہوگی "تطریقین ثنتین" اور جب لفظ ثنتین بیانِ تغیر ہے اور طلاق اسی سے واقع ہوگی تو ثنتین "لفظ طلق کا مکمل نہ ہوگا۔"

ثُمَّ أَوْسَدَ الْمَصْرَ دَلِيلًا عَلَى مَا هُوَ الْمُخْتَارُ عِنْدَهُ فَقَالَ لِأَنَّ صِيغَةَ الْأَمْرِ مُخْتَصَرَةٌ مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ الَّذِي هُوَ فَرْدٌ أَيْ إِنَّمَا لَا يَقْتَضِي الْأَمْرُ التَّكْرَارَ لِأَنَّ مُخْتَصَرًا مِنْ طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْمَصْدَرِ فَقَوْلُكَ اضْرِبْ مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ وَقَوْلُكَ صَلُّوا مُخْتَصَرٌ مِنْ أَطْلُبْ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ وَقَوْلُكَ طَلَّقْ مُخْتَصَرٌ مِنْ اُنْعَلِ فِعْلَ الطَّلَاقِ وَ الْمَصْدَرُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ فَرْدٌ لَا يَحْتَمِلُ الْعِدَادَ وَكَيْفَ يَحْتَمِلُهُ وَمَعْنَى التَّوْحِيدِ مَرَعَى فِي الْفَافِظِ التَّوْحِيدِ أَنْ فَالْفِعْلُ الْمُخْتَصَرُ مِنْهُ أَوْلَى أَنْ لَا يَحْتَمِلَ الْعِدَادَ وَبِهَذَا الْقَدَرِ ثَمَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْأَصْلِ الْكُلِّيِّ ثَمَّ قَوْلُهُ وَذَلِكَ بِالْفَرْدِيَّةِ وَالْجُنْسِيَّةِ وَالْمُثَنِّيِّ بِمَعْنَى أَنَّ بَيَانَ لِلْمِثَالِ الْمُخْتَصَرِ أَعْنَى قَوْلُهُ طَلَّقْ نَفْسُكَ لِأَنَّ الطَّلَاقَ هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِالْجُنْسِيَّةِ وَالْفَرْدِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَمَعْنَى الْمُثَنِّيِّ وَأَمَّا مَا سِوَاهُ فَلَا يَعْلَمُ فِيهِ الْفَرْدُ الْحُكْمِيَّ إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمُرِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنفؒ اپنے قولِ مختار پر ایک دلیل لائے چنانچہ فرمایا۔ اسلئے کہ صیغہ امر فعل کو ایسے مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے جو فرد ہو۔ یعنی امر تکرار کا تقاضہ اسلئے نہیں کرتا کہ وہ فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے چنانچہ تیسرا قول صیغہ "اضرب" "أَطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے، اور اس کا قول "صَلُّوا" "أَطْلُبْ مِنْكُمْ الصَّلَاةَ" سے، اور اس کا قول "طَلَّقْ" "اُنْعَلِ فِعْلَ الطَّلَاقِ" سے مختصر ہے اور وہ مصدر جس سے اختصار کیا گیا ہے فرد ہے عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ واحد لفظوں میں تو عدد (فرد) ہونے کے معنی ملحوظ ہو جاتے ہیں۔ پس وہ فعل امر جو مصدر سے مختصر ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ اور اسی قدر سے اصل کلی پر دلیل تمام ہو گئی، پھر مصنفؒ نے فرمایا کہ "توصد" فردیت اور جنسیت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، اور ثنیہ ان دونوں سے بالکل الگ ہے (اس عبارت سے) ایک خاص مثال کا بیان ہے یعنی طلق نفسک کی وضاحت مقصود ہے کیوں کہ طلاق ایسی چیز ہے جو جنسیت فرد حکمی اور ثنیہ کی علیحدگی کیساتھ متصف ہے اور طلاق کے سوا اور صیغوں میں فرد حکمی معلوم نہیں ہوگا مگر آخری عمر میں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنفؒ نے اُس مذہب پر دلیل پیش کی ہے جو مذہب ان کے نزدیک پسندیدہ ہے حاصل یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ نہیں کرتا اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ "صیغہ امر" فعل کو مصدر کے ذریعہ طلب کرنے سے مختصر ہے مثلاً "اضرب" امر کا صیغہ "أَطْلُبْ مِنْكَ الضَّرْبَ" سے مختصر کیا گیا ہے یعنی "اضرب" "أَطْلُبْ مِنْكَ"

الضرب کی مختصر عبارت ہے اسے طرح "صلوات اطلب منكم الصلاة" کی مختصر عبارت ہے اور "طلّعی" "افعلی فعل الطلاق" کی مختصر عبارت ہے، لہذا صیغہ امر "مختصر اور" مصدر "مختصر منہ" (جس سے مختصر کیا گیا ہے) ہوا، اور مختصر منہ یعنی مصدر فرد ہے اور فرد عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اور "مصدر" عدد کا احتمال کیسے رکھ سکتا ہے حالانکہ مصدر جو فرد ہے، لفظ واحد ہے اور واحد لفظوں میں توحید یعنی فرد ہونے کے معنی ملحوظ ہوتے ہیں پس جب مصدر عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو فعل امر جو مصدر سے مختصر کیا گیا ہے بدرجہ اولیٰ عدد کا احتمال نہیں رکھے گا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے ہمارے دعویٰ (امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے) پر دلیل پوری ہو گئی ہے مزید کچھ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ماتن نے مذکورہ بالا مثال "طلّعی نفسک" کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ طلاق کا فرد حقیقی بھی ہوتا ہے اور فرد حکمی بھی اور "توحد" فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ فرد حقیقی کی صورت میں توحد کا پایا جانا تو ظاہر اور فرد حکمی کی صورت میں توحد سے پایا جاتا ہے کہ فرد حکمی تلم کے مجموعہ کو کہتے ہیں کسی چیز کے تمام افراد کا مجموعہ واحد (ایک) کے حکم میں ہوتا ہے لہذا تمام کے مجموعہ یعنی فرد حکمی میں توحد کے معنی پائے گئے۔ پس جب طلاق کے فرد حقیقی اور فرد حکمی دونوں میں توحد کے معنی موجود ہیں تو "طلّعی نفسک" سے عورت اپنے اوپر ایک طلاق (فرد حقیقی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے اور تین طلاقیں (فرد حکمی) واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو، اور رہا دو طلاقیں کا معاملہ تو دو طلاقیں نہ فرد حقیقی ہیں، اور نہ فرد حکمی ہیں۔ بلکہ دونوں سے الگ عدد محض ہیں، یہ خیال رہے کہ طلاق کا فرد حکمی تو معلوم ہے۔ لیکن طلاق کے علاوہ چوری، نماز وغیرہ کا فرد حکمی صرف آخری عمر میں معلوم ہو سکتا ہے کیوں کہ آخر عمر سے پہلے معلوم نہیں کہ وہ زندگی میں کس قدر چوریاں کرے گا اور کس قدر نمازیں پڑھے گا پس جب مرنے سے پہلے تمام چوریوں اور تمام نمازوں کا علم ممکن نہیں ہے تو ان کے فرد حکمی کا علم بھی ممکن نہ ہوگا۔

(فوائد ۱) :- تین میں فردیت سے مراد فرد حقیقی اور جنسیت سے مراد فرد حکمی ہے۔

وَمَا تَكْرَرُ مِنَ الْعِبَادَاتِ فَبِأَسْبَابِهَا لَا بِأَلْوَابِهَا جَوَابُ سُؤَالٍ يَرِدُ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ
الْأَمْرَ إِذَا لَمْ يَقْتَضِ التَّكْرَارُ وَلَمْ يَحْتَمِلْهُ فَبِأَيِّ وَجْهِ تَتَكَرَّرُ الْعِبَادَاتُ مِثْلُ
الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَيَقُولُ إِنَّ مَا تَكْرَرُ مِنَ الْعِبَادَاتِ لَيْسَ بِأَلْوَابِ
بَلْ بِالسَّبَابِ لِأَنَّ تَكَرُّرَ السَّبَبِ يَدُلُّ عَلَى تَكَرُّرِ الْمُسَبَّبِ فَإِنَّ وَجْهَ الْوَقْتِ وَجِبَ
الصَّلَاةِ وَمَتَى يَأْتِي رَمَضَانُ يَجِبُ الصِّيَامُ وَمَهْمَا قَدَّرَ عَلَى مِلْكِ الْمَالِ وَحَبِثَ
النَّكَوَةُ وَلِهَذَا لَمْ يَجِبِ الْحَجُّ فِي الْعُمْرِ الْأَمْرَةَ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاجِدًا لَا تَكَرَّرُ فِيهِ
لَا يَقُمْ أَنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ لِنَفْسِ الرُّجُوبِ وَالْأَمْرُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِرُجُوبِ الْأَدَاءِ فَلَيْفَ

يَكُونُ السَّبَبُ مُغْنِيًا عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ عِنْدَ وَجُودِ كُلِّ سَبَبٍ يَتَكَرَّرُ الْأَمْرُ
تَقْدِيرًا مِنْ جَانِبِ اللَّهِ تَعَالَى فَكَانَ تَكَرُّرُ الْعِبَادَاتِ بِتَكَرُّرِ الْأَوَامِرِ
الْمُتَجَدِّدَةِ حُكْمًا.

(مترجمہ) :- اور جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ سب اسباب کے مکرر ہونے سے ہوتی ہیں اور امر کی وجہ سے نہیں۔ یہ ایک سوال کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”امر“ جب نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر عبادتیں نماز، روزہ وغیرہ کس کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں۔ پس مصنف فرماتے ہیں کہ جتنی عبادتیں مکرر ہوتی ہیں وہ اوامر کی وجہ سے مکرر نہیں ہوتیں بلکہ اسباب کی وجہ سے مکرر ہوتی ہیں کیونکہ سبب کا مکرر ہونا سبب کے مکرر ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب وقت پایا جائے گا تو نماز واجب ہوگی۔ اور جب رمضان آئے گا تو روزہ واجب ہوگا، اور جب نصاب زکوٰۃ کے مال پر قادر ہوگا تو زکوٰۃ واجب ہوگی یہی وجہ ہے کہ حج عمر بھر میں ایک ہی دفعہ واجب ہوتا ہے اسلئے کہ بیت الشرا ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ”وقت“ نفس وجوب کا سبب ہے اور ”امر“ وجوب ادا کا سبب ہے لہذا ”سبب“ امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ”امر“ تقدیراً مکرر ہوتا ہے۔ پس عبادات کا مکرر ہونا حکماً نئے نئے ادا امر کے مکرر ہونے سے ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنف ان لوگوں کی طرف سے وارد کردہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب ”امر“ احناف کے نزدیک نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو عبادات مثلاً نماز، روزہ، زکوٰۃ میں تکرار کس وجہ سے پیدا ہوا، یعنی صیغہ امر ”ایموا الصلوٰۃ“ سے نماز کو، ”آتوا الزکوٰۃ“ سے زکوٰۃ کو اور ”کتب علیکم الصیام الایۃ“ سے روزہ کو فرض کیا گیا ہے، اور بقول آپ کے امر نہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے نہ اس کا احتمال رکھتا ہے تو پھر نماز، روزہ اور زکوٰۃ میں تکرار کہاں سے آیا۔ یعنی ہر روز نماز پڑھنا، اور ہر سال ماہ رمضان کے روزے رکھنا اور ہر سال زکوٰۃ دینا کیوں واجب ہوا۔ عدم تکرار کا تقاضہ تو یہ تھا کہ زندگی میں ایک بار نماز فرض ہوتی، ایک بار روزے فرض ہوتے اور ایک بار زکوٰۃ دینا واجب ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات نماز، روزہ، زکوٰۃ میں امر کے صیغوں کی وجہ سے تکرار پیدا نہیں ہوا بلکہ ان کے اسباب کی وجہ سے تکرار پیدا ہوا ہے کیوں کہ سبب کا تکرار سبب کے تکرار پر دلالت کرتا ہے چنانچہ ”وقت“ نماز کا سبب ہے لہذا جب بھی وقت پایا جائے گا نماز واجب ہوگی۔ اور ماہ رمضان کی آمد روزہ کا سبب ہے لہذا جب بھی ماہ رمضان آئے گا روزہ واجب ہوگا۔ اور نصاب زکوٰۃ، زکوٰۃ کا سبب ہے لہذا جب بھی بقدر نصاب زکوٰۃ مال کا مالک ہوگا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں فقط ایک بار واجب ہوتا ہے کیوں کہ حج کا سبب بیت الشرا ہے اور بیت الشرا ایک ہے اس میں کوئی تکرار نہیں ہے۔ بہر حال عبادات کا

تکرار جب اسباب کی وجہ سے ہے اور امر کے صیغوں کی وجہ سے نہیں ہے تو عبادات کے مکرر ہونے سے یہ بھی ثابت نہ ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ "وقت" نفس وجوب عبارت کا سبب ہے اور "امر کا صیغہ" وجوب ادا کا سبب ہے تو "سبب" امر سے کس طرح بے نیاز کر سکتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ وقت (سبب) کے مکرر ہونے سے نفس وجوب مکرر ہوگا مگر وجوب ادا چونکہ امر سے ثابت ہے اسلئے وجوب ادا کا تکرار بھی امر سے ثابت ہوگا اور جب وجوب ادا کا تکرار امر سے ثابت ہوا تو یہ بھی ثابت ہوگا کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہر سبب کے وجود کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے "امر" تقدیراً مکرر ہوتا ہے یعنی جب بھی نماز کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "صلوا" نماز پڑھو، اور جب زکوٰۃ کا وقت آتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "آتوا الزکوٰۃ" زکوٰۃ ادا کرو۔ پس جب ہر سبب کی وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے تقدیراً عبادت کا "امر" ہوتا ہے تو عبادات میں تکرار ان نئے نئے اوامر کی وجہ سے ہوگا یعنی ایک امر سے ایک ہی نماز واجب ہوگی مگر چونکہ ہر روز ہر نماز کے وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ہوتا ہے اسلئے ہر روز ہر وقت کی نماز کا ادا کرنا واجب ہوگا یہی حال روزے اور زکوٰۃ کا ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا اَحْتَمَلُ التَّكْرَارَ تَمْلِكُ اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى النِّوَاجُ
بَيَانُ اِلْخِلَافِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمَا فِي اَصْلِهِ كُلِّ عَلَى وَجْهِ يَتَضَمَّنُ اِلْخِلَافَ فِي الْمُسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ
يَعْنِي اَنَّ عِنْدَهُ لَمَّا اَحْتَمَلَ كُلُّ اَمْرٍ اَلْتَّكْرَارَ سَوَاءً كَانَ اَمْرُ الشَّارِعِ اَوْ غَيْرُهُ يَتَلَفَ
الْمَرْأَةُ فِي قَوْلِهِ طَلَّقَ نَفْسَهُ اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا ثِنْتَيْنِ اِذَا نَوَى النِّوَاجُ ذَلِكَ وَاِنْ لَمْ
يَنْوِ اَوْ نَوَى وَاحِدَةً فَلَهَا اَنْ تُطْلَقَ نَفْسُهَا وَاحِدَةً -

(شرح جملہ) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے تو یہی اس بات کی مالک ہے کہ وہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو (یہ) قاعدہ کلیہ میں امام شافعیؒ کے اختلاف کی وضاحت اس طور پر ہے کہ یہ اختلاف مسئلہ مذکورہ کے اختلاف کو شامل ہوگا۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک جب امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو شوہر کے قول "طلق نفسك" میں وہ عورت اس بات کی مالک ہوگی کہ اپنے آپ کو دو طلاقیں دے بشرطیکہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے نیت نہ کی ہو یا ایک کی نیت کی ہو تو عورت کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعیؒ کے اس اختلاف کو واضح کرنا مقصود ہے جو ان کے اور اخاف کے درمیان قاعدہ کلیہ میں ہے۔ اور قاعدہ کلیہ میں اختلاف کی وجہ سے متن میں مذکور مسئلہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ اس طور پر کہ جب امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے خواہ وہ شارع کا امر ہو یا غیر شارع کا تو

شوہر کے قول ”طلق نفسك“ کی صورت میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی بھی مجاز ہے بشرطیکہ شوہر نے دو کی نیت کی ہو، اور احناف کے نزدیک ”امر“ چونکہ تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے ان کے نزدیک مذکور مسئلہ میں بیوی اپنے اوپر دو طلاقیں واقع کرنے کی مجاز نہ ہوگی اگرچہ شوہر نے اس کی نیت کی ہو، اور اگر شوہر نے سرے سے کوئی نیت ہی نہ کی ہو یا نیت تو کی ہو مگر ایک کی۔ تو اس صورت میں بالاتفاق بیوی کو اپنے اوپر ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”طلق نفسك“ کہا اور کوئی نیت نہیں کی، یا ایک کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں ”طلقت نفسي“ کہا تو اس پر ایک رجعی واقع ہوگی کیوں کہ شوہر نے جس طلاق کو عورت کے سپرد کیا ہے وہ صریحی طلاق ہے اور صریحی طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا مذکورہ صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

شَرَّ أَوْ رَدَّ الْمُصَنَّفُ بِتَقْرِيبِ بَيَانِ الْأَمْرِ بَيَانِ اسْمِ الْفَاعِلِ لِإِشْتِرَاكِهِمَا فِي عَدَمِ إِحْتِمَالِ التَّكْوِينِ فَقَالَ وَكَذَلِكَ اسْمُ الْفَاعِلِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً وَلَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَقَوْلُهُ يَدُلُّ بَيَانٌ لَوْجِبِ التَّشْبِيهِ وَلَا يَحْتَمِلُ عَطْفٌ عَلَيْهِ وَفِي بَعْضِ النُّسخِ لَا يَحْتَمِلُ بَدَوْنِ الْوَاوِ فَيَكُونُ هُوَ بَيَانٌ وَجِبِ التَّشْبِيهِ وَقَوْلُهُ يَدُلُّ وَقَعَ خَالِئًا كَمَا اسْمُ الْفَاعِلِ لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ خَالَ كَوْنِهِ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ لُغَةً فَهُوَ إِحْتِرَازٌ عَنْ اسْمِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ بِإِقْتِضَاءِ مِثْلِ قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ فَإِنَّهُ خَارِجٌ عَمَّا نَحْنُ فِيهِ وَسَيَأْتِي بَيَانُهُ -

(ترجمہ) :- پھر مصنفؒ بیان امر کو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اسم فاعل کا بیان لائے ہیں کیوں کہ امر اور اسم فاعل دونوں تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں مشترک ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اسی طرح ”اسم فاعل“ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ پس مصنف کا قول ”یدل“ وجہ تشبیہ کا بیان ہے اور ”ولای یحتمل“ اس پر معطوف ہے اور بعض نسخوں میں ”لا یحتمل“ بغیر واو کے ہے پس اس صورت میں یہ وجہ تشبیہ کا بیان ہوگا اور اس کا قول ”یدل“ حال واقع ہوگا یعنی اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو پس یہ قید اس اسم فاعل سے احتراز ہے جو مصدر پر اقتضاً دلالت کرتا ہے جیسے اس کا قول ”أنت طالق“ کیوں کہ یہ ہماری بحث سے خارج ہے، اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

(تشریح) :- امر اور اسم فاعل تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں جوں کہ دونوں مشترک ہیں اسلئے مصنفؒ نے امر کے بعد اسم فاعل کا ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ امر کی طرح اسم فاعل بھی لغت کے اعتبار سے مصدر پر

دالت کرتا ہے اور عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے حاصل یہ کہ اسم فاعل مشبہ ہے اور امر کا صیغہ مشبہ بہ ہے اور
 ”یدل علی المصدر لغتہ“ معطوف علیہ اور ”لا یحتمل العدد“ معطوف دونوں ملکر وجہ تشبیہ ہیں یعنی اسم فاعل، امر کے دو چیزوں
 میں مشابہہ ایک لغتہ مصدر پر دلالت کرنے میں دوسرے عدد و تکرار کا احتمال نہ رکھنے میں۔ بعض نسخوں میں ”لا یحتمل“
 بغیر واؤ کے ہے، اس صورت میں یہ لفظ وجہ تشبیہ کو بیان کرنے کیلئے ہوگا اور ”یدل علی المصدر لغتہ“ ”لا یحتمل“ کی
 ضمیر فاعل سے حال واقع ہوگا۔ اور پوری عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ اسی طرح اسم فاعل عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس
 حال میں کہ وہ لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہو۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں ”لغتہ“ کی قید کے
 ذریعہ اُس اسم فاعل سے احتراز کیا گیا ہے جو اسم فاعل مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہے مثلاً ”انت طالق“ میں ”طالق“
 اسم فاعل اُس طلاق پر تو لغتہ دلالت کرتا ہے جو طلاق عورت کی صفت ہے یعنی جس طلاق کیساتھ عورت متصف ہوتی
 ہے لیکن وہ طلاق جو تطلیق کے معنی میں ہے اور مرد کا فعل ہے اس پر لفظ طالق اقتضاء دلالت کرتا ہے اور وہ
 شرعاً اقتضاء ثابت ہے لغتہ ثابت نہیں ہے اور ”طالق“ تطلیق پر اقتضاء اسلئے دلالت کرتا ہے کہ شوہر کا کلام انت
 طالق اُسی وقت صحیح ہوگا جب کہ تطلیق کو مقرر مانا جائے کیوں کہ جب شوہر نے کہا ”انت طالق“ (تو مطلقہ ہے) تو
 شوہر نے اس کے مطلقہ ہونے کی خبر دی ہے اور مطلقہ ہونے کی خبر دینا اُسی وقت درست ہوگا جب کہ شوہر کی جانب
 سے تطلیق (طلاق دینا) پایا جائے پس شوہر کا قول ”انت طالق“ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ شوہر کی جانب سے تطلیق
 (طلاق دینا) ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ لفظ طالق تطلیق مصدر پر اقتضاء دلالت کرتا ہے اور جو اسم فاعل مصدر پر
 اقتضاء دلالت کرتا ہو وہ ہماری بحث سے خارج ہے اور اسی کو نکالنے کیلئے متن میں لغتہ کی قید کا اضافہ کیا گیا ہے
 اس کی تفصیلی بحث آئندہ آئے گی۔

حَتَّى لَا يُرَادُ بِآيَةِ السَّرِقَةِ إِلَّا سَرِقَةٌ وَاحِدَةٌ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ إِلَّا
 يَدٌ وَاحِدَةٌ تَفْرُغُ عَلَى عَدَمِ احْتِمَالِ اسْمِ الْفَاعِلِ التَّكْرَارَ وَالزَّمَامَ عَلَى الشَّافِعِيِّ
 فِيمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَيَانُهُ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ إِنَّ السَّارِقَ تُقْطَعُ يَدُهُ الْيُمْنَى أَوَّلًا ثُمَّ
 رِجْلُهُ الْيُسْرَى ثَانِيًا ثُمَّ يَدُهُ الْيُسْرَى ثَالِثًا ثُمَّ رِجْلُهُ الْيُمْنَى رَابِعًا يَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 مَنْ سَرَقَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ فَإِنْ عَادَ فَأَقْطَعُوهُ وَعِنْدَنَا لَا تُقْطَعُ الْيَدُ الْيُسْرَى
 فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ خُلِدَ فِي السِّجْنِ حَتَّى يَمُوتَ لِأَنَّ السَّارِقَ اسْمُ فَاعِلٍ يَدُلُّ عَلَى الْمَصْدَرِ
 لُغَةً وَالْمَصْدَرُ لَا يُرَادُ بِهِ إِلَّا الْوَاحِدُ أَوِ الْكُلُّ وَكُلُّ السَّرِقَاتِ لَا يَعْلَمُ إِلَّا فِي آخِرِ
 الْعُمُرِ فَصَارَ الْوَاحِدُ مُرَادًا بَيَقِينٍ وَبِالْفِعْلِ الْوَاحِدِ لَا تُقْطَعُ إِلَّا يَدٌ وَاحِدَةٌ وَابْنُ
 فَاطِمَةَ أَدَالُ عَلَى الْقَطْعِ وَهُوَ أَيْضًا لَا يَحْتَمِلُ الْعَدَدَ فَلَا تَثْبُتُ الْيَدُ الْيُسْرَى مِنَ الْآيَةِ

لَا يُقَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا تَقْطَعَ الرَّجُلُ الْيُسْرَى فِي الْكُسْرَى الثَّانِيَةِ أَيْضًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الرَّجُلَ
غَيْرَ مُتَعَرِّضٍ بِهَا فِي الْآيَةِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يُثَبِّتَ بِنَصِّ آخِرِ الْيَدِ لَمَّا كَانَتْ مُتَعَرِّضَةً بِهَا فِي
الْآيَةِ وَتَعَيَّنَ الِإِثْنَانِ مُرَادَ أَمْنِهَا لَا يَجُوزُ أَنْ تُثَبِّتَ الْيُسْرَى بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا تَجُوزُ
الزِّيَادَةُ بِهِ عَلَى الْكِتَابِ لِأَنَّهُ لَوْ يَبْقَى الْمُحَلُّ الْمُعَيَّنُ الَّذِي تَعَيَّنَ بِالْإِجْمَاعِ بِخِلَافِ
الْمُجَلَّدِ فَإِنَّهُ كُلَّمَا سِزْنِي غَيْرُ الْمُحْصَنِ يُجْلَدُ لِأَنَّهُ الْبَلَدُ بِنَصِّ صَالِحٍ
لِلْمُجْلَدِ دَائِمًا.

(ترجمہ) :- یہاں تک کہ آیت سرقہ سے ایک ہی سرقہ مراد ہوگا، اور ایک دفعہ سرقہ کرنے سے ایک ہی ہاتھ
کاٹا جائے گا (یہ عبارت اسم فاعل کے تکرار کا احتمال نہ رکھنے پر تفریع اور امام شافعی پر ان کے مذہب میں الزام
ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ پھر دوسری مرتبہ اس
کا بائیں پاؤں پھر تیسری مرتبہ اس کا بائیں ہاتھ پھر چوتھی مرتبہ اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ کیونکہ رسول اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے چوری کی اس کا قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو
قطع کرو، پھر اگر چوری کرے تو قطع کرو۔ اور ہمارے نزدیک تیسری مرتبہ میں بائیں ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا بلکہ اس کو
ہمیشہ کیلئے قید خانہ میں ڈال دیا جائیگا یہاں تک کہ وہ توبہ کر لے اس لئے کہ سارق اسم فاعل لغت کے اعتبار سے
مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر سے صرف ایک (فرد حقیقی) مراد ہوگا یا تمام سرقات کا مجموعہ (فرد حکمی) مراد
ہوگا اور تمام سرقات معلوم نہیں ہوں گے مگر آخری عمر میں۔ لہذا ایک (فرد حقیقی) یقین کیساتھ مراد ہے اور فعل
واحد سے فقط ایک ہاتھ کاٹا جائیگا نیز لفظ "فاقطعوا" قطع پر دلالت کرتا ہے اور وہ بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا
ہے پس بائیں ہاتھ آیت سے ثابت نہیں ہوگا۔ اسپر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مناسب تو یہ ہے کہ دوسری مرتبہ میں بھی
بائیں پاؤں نہ کاٹا جائے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ آیت میں پاؤں کا ذکر نہیں کیا گیا ہے لہذا اس کو دوسری نص سے
ثابت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور ہاتھ کا ذکر جب آیت میں آچکا ہے اور اس سے دایاں ہاتھ مراد لینا بھی متعین
ہو چکا ہے تو جائز نہیں ہے کہ بائیں ہاتھ کا کاٹنا اس خبر واحد سے ثابت کیا جائے جس سے کتاب پر زیادتی کرنا جائز نہیں
ہے کیوں کہ وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے۔ برخلاف کوڑے کے کیونکہ غیر محصن جب بھی زنا کرے گا
اس کو کوڑے لگائے جائیں گے کیوں کہ بدن دائمی طور پر کوڑے کھانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار نے فرمایا ہے کہ متن کی عبارت اس مسئلہ پر تفریع ہے کہ امر تکرار کا احتمال
نہیں رکھتا ہے اور چونکہ امام شافعی تکرار کے قائل ہیں اس لئے اس عبارت کے ذریعہ ان پر الزام قائم کرنا بھی مقصود
ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک ایک بار چوری کرنے پر چور کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا پھر ہاتھ
کٹنے کے بعد اگر دوسری بار چوری کی تو اس کا بائیں پاؤں کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بائیں پاؤں کٹنے کے بعد اس نے

تیسری بار چوری کی تو بایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اور اگر پھر بایاں ہاتھ کٹنے کے بعد اس نے چوتھی بار چوری کی تو اس کا دایاں پاؤں کاٹا جائے گا۔ اور دلیل میں یہ حدیث پیش کرتے ہیں ”من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه“ علامہ ابن الہمام صاحب فتح القدیر نے فرمایا کہ یہ حدیث دارقطنی میں ان الفاظ کیساتھ مذکور ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا سرق السارق فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله فان عاد فاقطعوا يده فان عاد فاقطعوا رجله“ اور ہمارے نزدیک بایاں پاؤں کٹنے کے بعد اگر چور نے تیسری دفعہ چوری کی تو اس کا بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا بلکہ اس کو قید خانہ میں ڈال دیا جائے گا تا وقتیکہ وہ توبہ کرے یا مرجائے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ چور کی سزا بیان کرتے ہوئے حق جل مجدہ نے فرمایا ہے ”السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ اور آیت میں لفظ سارق اسم فاعل ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ اسم فاعل لغت کے اعتبار سے مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ اسم جنس ہوتا ہے اس لئے اس سے یا تو فرد حقیقی (ایک) مراد ہوگا اور یا فرد حکمی (تمام چوریوں کا مجموعہ) مراد ہوگا۔ لیکن تمام چوریوں کا علم آخری عمر میں ہو سکتا ہے اس سے پہلے کوئی امکان نہیں ہے پس اگر آیت میں سرقہ کا فرد حکمی یعنی تمام چوریوں کا مجموعہ مراد لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ چور کے ہاتھ کاٹا جانا اس کی آخری حیات پر موقوف رکھا جائے یعنی جب نزع کی کیفیت طاری ہو جائے تب سمجھا جائے گا کہ اب یہ شخص مزید چوری نہیں کرے گا اور جو چوریاں زندگی بھر کرتا رہا ان کا مجموعہ فرد حکمی ہے لہذا ان تمام چوریوں کی پاداش میں اب نزع کے عالم میں اس کا ہاتھ کاٹا جائے لیکن یہ بالاجماع باطل ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں ہے کہ نزع کی وقت تمام چوریوں کی پاداش میں چور کا ہاتھ کاٹا جائے بہر حال سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے اور جب سرقہ کا فرد حکمی مراد لینا باطل ہے تو اس کا فرد حقیقی (ایک) یقینی طور پر مراد ہوگا یعنی آیت میں سرقہ سے ایک سرقہ مراد ہے اور فعل واحد یعنی ایک سرقہ سے ایک ہی ہاتھ کاٹا جاسکتا ہے دونوں ہاتھ نہیں کاٹے جاسکتے، پس آیت سے بائیں ہاتھ کاٹا جانا ثابت نہ ہوگا بائیں ہاتھ کا نہ کاٹا جانا یوں بھی ثابت کیا جاسکتا ہے کہ آیت میں ”فاقطعوا“ صیغہ امر قطع مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر چونکہ عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اس لئے آیت سے صرف دائیں ہاتھ کاٹنا ثابت ہوگا اور بائیں ہاتھ کاٹنا ثابت نہ ہوگا۔

”لایقال فینبغی الخ“ سے شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض اور اس کے جواب کو ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب لفظ ”قطع“ مصدر، عدد اور تکرار کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے آپ نے بایاں پاؤں کاٹنے کی اجازت کیسے دی ہے کیوں کہ چور کا دایاں ہاتھ کاٹنے کے بعد دوسری بار چوری کرنے پر بائیں پاؤں کے کاٹنے سے بھی ”قطع“ میں تعدد اور تکرار پایا جاتا ہے حالانکہ آپ (احناف) تکرار اور تعدد کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت ”السارق والسارقة“ میں پاؤں کا ذکر قطعاً نہیں کیا گیا ہے۔ البتہ ہاتھ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اجماع اور حدیث قولی اور فعلی سے دائیں ہاتھ کا مراد لینا بھی متعین ہو چکا ہے، حدیث قولی تو یہ ہے کہ ابن ماجہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مخزومیہ کے بارے میں مروی ہے کہ

آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چوری کرنے کی وجہ سے ان کے دائیں ہاتھ کے کاٹنے کا امر فرمایا ہے اور حدیث فعلی یہ ہے کہ صفوان ابن امیہ سے دارقطنی میں مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک چور کا دایاں ہاتھ گٹے سے قطع کیا ہے نیز عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت بجائے ”ایدیہما“ کے ”ایمانہما“ ہے۔ بہر حال اجماع، حدیث قولی، حدیث فعلی اور ابن مسعود کی قرأت سے ثابت ہے کہ آیت میں دایاں ہاتھ مراد ہے پس جب آیت میں فقط ہاتھ کا ذکر ہے اور پاؤں کا ذکر بالکل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ بائیں پاؤں کا کاٹنا اس آیت کے علاوہ کسی دوسری نص سے ثابت ہو اور جب بائیں پاؤں کا کاٹنا کسی دوسری نص سے ثابت ہے تو آیت میں مذکور ”فاقطعوا“ صیغہ امر کی دلالت عدد اور تکرار پر نہ پائی گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ آیت میں جس طرح بائیں پاؤں کا ذکر نہیں ہے اسی طرح بائیں ہاتھ کا ذکر بھی نہیں ہے پس جس طرح نص آخر سے بائیں پاؤں کے قطع کو ثابت کرنا صحیح ہے اسی طرح نص آخر سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا بھی درست ہوگا ان دونوں کے درمیان فرق کرنا حکم اور خواہ مخواہ کی بات ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ بائیں پاؤں کے قطع کو نص آخر سے ثابت کرنا صحیح نہیں ہے جیسا کہ شارح رح نے کہا ہے بلکہ حق بات یہ ہے کہ دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں پاؤں کا قطع اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ علامہ ابن الہمام نے فرمایا ہے اور دوسری بار چوری کرنے کی وجہ سے بائیں ہاتھ کا قطع تو اس کو اس خبر واحد سے ثابت کرنا جائز نہیں ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا ناجائز ہے۔ اور خبر واحد سے بائیں ہاتھ کے قطع کو ثابت کرنا اس لئے ناجائز ہے کہ دائیں ہاتھ کے کٹنے کے بعد وہ محل باقی نہیں رہا جو اجماع سے متعین ہو چکا ہے یعنی دائیں ہاتھ جو اجماع اور حدیث سے متعین ہوا تھا وہ باقی نہیں رہا۔

”بخلاف الجملہ الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ”الزانیۃ والزانی فاجلدوا“ میں زانی اور زانیہ اسم فاعل بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتے ہیں اور ”فاجلدوا“ صیغہ امر بھی عدد کا احتمال نہیں رکھتا ہے لہذا غیر محصن کے زنا کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے اس کو صرف ایک بار کوڑے لگانے چاہئیں اور اس کے بعد زنا کرنے سے کوڑے نہ مارے جانے چاہئیں حالانکہ حکم ایسا نہیں ہے بلکہ ایک بار کوڑے لگنے کے بعد اگر اس نے دوسری بار زنا کیا تو بھی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر اس کے بعد تیسری بار زنا کیا تو تیسری بار بھی کوڑے مارے جائیں گے علیٰ ہذا القیاس۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کوڑے مارنے کا محل آدمی کا بدن ہے اور ”بدن“ جیسے ہی ہمیشہ کوڑوں کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ غیر محصن جب بھی زنا کرے گا اس کو کوڑے مارے جائیں گے۔ پس یہاں مسبب (کوڑے مارنے) کا تکرار سبب (زنا) کے تکرار سے ہوا اور محل یعنی بدن اس تکرار کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اور سابق میں گذر چکا ہے کہ سبب کے مکرر ہونے سے مسبب مکرر ہو جاتا ہے اس کے برخلاف سرقہ ہے کہ سرقہ میں قطع کا محل بالا اجماع دایاں ہاتھ ہے، پس جب پہلی بار چوری کرنے کی وجہ سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا گیا تو محل قطع باقی نہیں رہا اور جب محل قطع باقی نہیں رہا تو قطع ید میں تکرار بھی ممکن نہ ہوگا۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ رَحِمَهُ عَنْ بَيَانِ التَّكْرَارِ وَعَدَمِهِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْوُجُوبِ فَقَالَ
وَحُكْمُ الْأَمْرِ نَوَعَانِ أَدَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ يَعْنِي مَا ثَبَتَ بِالْأَمْرِ
وَهُوَ الْوُجُوبُ نَوَعَانِ وَجُوبٌ أَدَاءٌ وَوُجُوبٌ قَضَاءٌ فَالْأَدَاءُ هُوَ تَسْلِيمُ عَيْنِ مَا وَجِبَ
بِالْأَمْرِ يَعْنِي اخْرَاجَهُ مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ فِي الْوَقْتِ الْمَعْيَنِ لَهُ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى
التَّسْلِيمِ وَالْأَفْعَالُ أَعْرَاضٌ لَا يَتَصَوَّرُ تَسْلِيمُهَا وَقَدْ ذُكِرَ فِي أُصُولِ فِخْرِ
الْإِسْلَامِ وَغَيْرِهِ تَسْلِيمُ نَفْسِ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ فَأَعْرَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ
لَا يَكُونُ بِالْأَمْرِ بَلْ بِالْوَقْتِ أَجِيبُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ مُتَعَلِّقٌ بِالتَّسْلِيمِ لَا بِالْوَاجِبِ وَ
لِهَذَا أَبْدَلَ الْمُصَنِّفُ قَوْلَهُ نَفْسَ الْوَاجِبِ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ لِيُعْلَمَ أَنَّ نَفْسَ الْوَاجِبِ
أَوْ عَيْنَهُ كُنَايَةٌ عَنْ اِتِّكَانِهِ فِي الْوَقْتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى زِيَادَةِ قَوْلِهِ فِي وَقْتِهِ كَمَا زَادَ
الْبَعْضُ وَكَذَا إِلَى قَوْلِهِ إِلَى مُسْتَحَقٍّ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِالْأَمْرِ بَدَلٌ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ هُوَ الْمُسْتَحَقُّ

(ترجمہ) :- اور جب مصنف رحمہ اللہ تکرار اور عدم تکرار کے بیان سے فارغ ہو گئے تو وجوب کی تقسیم
کو شروع فرمایا، چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں "اداء" اور وہ بعینہ اُس شئی کو جو امر سے واجب ہوتی
ہے سپرد کرنے کا (نام) ہے یعنی امر سے جو شئی ثابت ہوتی ہے وہ وجوب ہے (اس کی) دو قسمیں ہیں۔ وجوب اداء
اور وجوب قضاء۔ پس اداء بعینہ اُس شئی کو سپرد کرنا کہ نام ہے جو امر سے واجب ہوتی ہے یعنی شئی کو اس کے
مقررہ وقت میں عدم سے وجود کی طرف نکالنا، یہ ہی تسلیم کے معنی ہیں۔ ورنہ تو سارے افعال اعراض ہیں ان
کی تسلیم مقصود نہیں ہوتی، اور اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے "تسلیم نفس الواجب بالامر"
لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ نفس وجوب امر سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ وقت سے حاصل ہوتا ہے، اس کا جواب
یہ دیا گیا ہے کہ ماتن کا قول "بالامر" تسلیم سے متعلق ہے واجب سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مصنف نے اس کے
قول نفس واجب کو اپنے قول عین واجب سے بدل دیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ نفس واجب یا عین واجب واجب
کو مقررہ وقت پر لانے سے کنایہ ہے لہذا (تعریف میں) "فی وقتہ" کا لفظ زیادہ کنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے
جیسا کہ بعض علماء نے زیادہ کیا ہے۔ اسی طرح اس کے قول "الی مستحقہ" کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ
اس کا قول "بالامر" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امر ہی مستحق ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ مصنف نے تکرار اور عدم تکرار سے فراغت
کے بعد وجوب کی تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ امر کے حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) اداء (۲) قضاء۔ امر کے حکم سے
مراد وہ ہے جو امر سے ثابت ہوتا ہے اور امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے گویا وجوب کی دو قسمیں ہیں (۱) وجوب اداء
(۲) وجوب قضاء۔ "وجوب اداء کی تعریف جو چیز امر سے واجب ہوتی ہے بعینہ اس کو سپرد کرنا یعنی" اخراجہ من عدم

الی الوجود سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہیکہ وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم مذکور ہے اور تسلیم کہتے ہیں کسی شئی کو اپنے پاس سے دوسرے کی طرف منتقل کرنا۔ اور واجب ایک وصف ہے جو ذمہ میں ہوتا ہے اور اسکو ادا کرنا ایک فعل ہے اور افعال اعتراض کے قبیلہ سے ہیں اور اعتراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔ لہذا جب واجب کو ادا کرنا فعل ہے اور افعال اعتراض ہیں اور اعتراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم ذکر کرنا کس طرح درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہیکہ تسلیم کے معنی شئی کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجوب کی طرف نکالنے کے ہیں اور یہ معنی وجوب ادا میں بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ مکلف "فعل واجب کو اس کے مقررہ وقت میں عدم سے وجود میں لاتا ہے پس جب تسلیم کے مذکورہ معنی وجوب ادا میں پائے جاتے ہیں تو وجوب ادا کی تعریف میں لفظ تسلیم کا ذکر کرنا درست ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اصول فخر الاسلام اور دوسری کتابوں میں ادا کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "تسلیم نفس الواجب بالامر" یعنی امر سے نفس واجب کو سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ اصول فخر الاسلام وغیرہ میں "عین ما وجب" کی بجائے "نفس الواجب" کا لفظ مذکور ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا کہ نفس وجوب امر سے ثابت نہیں ہوتا ہے بلکہ وقت سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ اس تعریف معلوم ہوتا ہے کہ نفس وجوب امر سے ثابت ہے۔ اس کا جواب یہ ہیکہ "تسلیم نفس الواجب بالامر" میں "بالامر" جار مجرور تسلیم سے متعلق ہے واجب سے متعلق نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ادا کا نام ہے نفس واجب کو امر سے سپرد کرنا یعنی نفس واجب جس کا ثبوت وقت سے ہوا ہے اسکو امر سے سپرد کرنا۔ اس صورت میں امر سے وجوب ادا حاصل ہوگا نہ کہ نفس وجوب۔ بہر حال اصول فخر الاسلام وغیرہ میں مذکور وجوب ادا کی تعریف پر چونکہ اعتراض واقع ہوتا ہے اسلئے فاضل مصنف نے بجائے نفس واجب کے عین واجب کا لفظ ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ وجوب ادا کی تعریف میں نفس واجب کا لفظ ہو یا عین واجب کا دونوں سے کنایہ یہ مراد ہے کہ واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کیا جائے، اور جب ان دونوں لفظوں سے واجب کو اس کے مقررہ وقت پر ادا کرنا مراد ہے تو وجوب ادا کی تعریف میں "فی وقتہ" کی قید زیادہ کر کے یوں کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے "تسلیم عین ما وجب بالامر فی وقتہ" جیسا کہ بعض حضرات علماء نے اس قید کا اضافہ کیا ہے۔ اور بعض حضرات نے الی مستحقہ کی قید کا اضافہ کر کے وجوب ادا کی تعریف یہ کی ہے "تسلیم عین الواجب بالامر فی وقتہ الی مستحقہ" یعنی عین واجب کو امر سے اس کے وقت میں اس کے مستحق کی طرف سپرد کرنا، لیکن اس قید کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے کیوں کہ تعریف میں "بالامر" کا لفظ مذکور ہے اور لفظ "بالامر" اس پر دلالت کرتا ہے کہ امر (امر کر نیوالا ہی) مستحق ہوتا ہے کیوں کہ مامور بہ کا مستحق امر ہی ہوتا ہے اور جو مستحق ہوتا ہے اسی کی طرف سپرد کیا جاتا ہے۔ پس جب "الی مستحقہ" کی قید "بالامر" کے لفظ سے مفہوم ہے تو "الی مستحقہ" کی قید کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَقَضَاءٌ وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِهِ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ اِدَاءٌ بِمَعْنَى وَجُوبٍ قَضَاءٌ وَ
 وَهُوَ تَسْلِيمٌ مِثْلُ الْوَاجِبِ بِالْأَمْرِ لَا عَيْنَهُ اَيُّ تَسْلِيمٍ ذَلِكَ الْوَاجِبُ الَّذِي وَجِبَ أَوَّلًا
 فِي غَيْرِ ذَلِكَ الْوَقْتِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقْبِلَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ عِنْدِهِ لِيُخْرِجَ اِدَاءَ ظَهْرِ الْيَوْمِ
 قَضَاءً عَنْ ظَهْرِ امْسِمْ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِنْدِهِ بَلْ كَلَاهُمَا لِلَّهِ تَعَالَى وَالْقَضَاءُ اِنَّمَا هُوَ
 صَوْفُ النَّفْلِ الَّذِي كَانَ حَقًّا لَهُ اِلَى الْقَضَاءِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ وَانَّمَا لَمْ يَقْبِلْهُ بِدَلِيلِهِ
 أَمْرُهُ وَكَوْنِهِ مِلًا لَوْلَا عَلَيْهِ بِالْإِتِّزَامِ وَأَمَّا النَّفْلُ فَإِنَّمَا يَقْضَى إِذَا لَزِمَ بِالشَّرْوعِ وَحِ
 لَمْ يَبْقَ نَفْلًا بَلْ صَارَ وَاجِبًا وَلَكِنَّهُ يُؤَدَّى مَعَ أَنْتَ لَيْسَ بِوَاجِبٍ فَيَنْبَغِي أَنْ
 يُرَادَ بِقَوْلِهِ عَيْنِ الْوَاجِبِ الثَّابِتُ لِيَحْتَمِلَ النَّفْلَ هَكَذَا أَقِيلَ وَفِيهِ وَجُوهٌ أُخَرُ -

(ترجمہ) :- اور قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے (یہ عبارت) ادار پر معطوف ہے یعنی وجوب
 قضاء واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا ہے نہ کہ عین واجب کو یعنی اُس واجب کو سپرد کرنا جو اولاً اس وقت کے علاوہ میں
 واجب ہوا ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف تعریف کو اپنے قول "من عنده" کیساتھ مقید کر دیتے تاکہ آج کی ظہر کی ادار کی
 گذشتہ کی ظہر کی قضاء ہونے سے خارج ہو جائے کیوں کہ آج کی ظہر کی ادار مامور کی طرف سے نہیں ہے بلکہ دونوں اہل
 تعالیٰ کیلئے ہیں۔ اور قضاء اُس نفل کو جو مامور کا حق تھا اُس قضاء کی طرف پھرنے کا نام ہے جو مامور پر واجب ہے
 اور مصنف نے تعریف کو اس قید کیساتھ اُس کے مشہور ہونے اور اس کے التزاماً مدلول علیہ ہونیکے وجہ سے مقید نہیں
 کیا ہے اور نفل کی قضاء اس وقت کجاے گی جب وہ شروع کرنے سے لازم ہو جائے اور اس وقت وہ نفل نہیں ہا
 بلکہ واجب ہو گیا لیکن وہ ادا کیا جاتا ہے باوجودیکہ وہ واجب نہیں ہے پس مناسب یہ ہے کہ عین الواجب کے عین الثابت
 مراد ہوتا کہ "تعریف" نفل کو بھی شامل ہو جائے ایسا ہی کہا گیا ہے اس سلسلہ میں اور بھی وجوہ ہیں۔

(تشریح) :- متن کی یہ عبارت سابقہ متن "ادار و ہو تسلیم عین الواجب بالامر" پر معطوف ہے، حاصل یہ کہ
 وجوب قضاء واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہے عین واجب کو سپرد کرنے کا نام نہیں ہے یعنی جوئی اولاً
 واجب ہوئی ہے اُس کو اُس کے مقررہ وقت کے علاوہ میں اُس کے مستحق کی طرف سپرد کرنے کا نام قضاء ہے۔ "و
 کان ینبغی ان یقیدہ بقولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن میں ذکر کردہ قضاء کی تعریف دخول
 غیر سے مانع نہیں ہے کیوں کہ قضاء کی یہ تعریف آج کی ظہر کی ادار پر بھی صادق آتی ہے اس طور پر کہ ایک شخص جو کل
 گذشتہ مثلاً چہار شنبہ کی ظہر کی نماز ابھی تک نہیں پڑھ سکا ہے آج مثلاً پنجشنبہ کی ظہر کی نماز ادا کرتا ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز کل گذشتہ کی ظہر کی نماز کے مثل ہوئی اور کل گذشتہ کی ظہر کی نماز امر سے واجب ہوئی ہے تو
 آج کی ظہر کی نماز پر یہ صادق آتا ہے کہ یہ شخص واجب بالامر کل گذشتہ کی ظہر کی مثل (آج کی ظہر) کو سپرد کرتا ہے،
 اور واجب بالامر کی مثل کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا آج کی ظہر کی نماز کی ادار پر قضاء کی تعریف صادق آتی اور

جب آج کی ظہر کی نماز کی ادا پر قضا کی تعریف صادق آئی تو قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی حالانکہ تعریف کا جامع ہونے کیساتھ دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید محذوف اور معتبر ہے، اب تعریف یہ ہوگی کہ ”قضا“ کہتے ہیں واجب بالامر کی مثل کو اپنے پاس سے سپرد کرنا۔ حاصل یہ کہ ادا یعنی آج کی ظہر اور قضا یعنی کل گزشتہ کی ظہر دونوں مامور پر اللہ کیلئے فرض ہیں۔ لیکن ”مامور“ ادا پر جو وقت صرف کرتا ہے وہ مامور پر اللہ کا حق تھا یعنی اللہ نے یہ وقت اسی فریضہ کو ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے اور جب یہ وقت اللہ کا حق ہے اور آج کی ظہر کا فرض ادا کرنے کیلئے مقرر کیا ہے تو آج کی ظہر کو ادا کرنا مامور کا اپنے پاس سے سپرد کرنا، اور ادا کرنا نہیں ہوا البتہ ”مامور“ جس وقت میں قضا کرتا ہے وہ وقت مامور کا حق ہے مامور اُس وقت میں نوافل ادا کرے یا آرام کرے بہر صورت وہ وقت مامور کا حق ہے لیکن مامور نے اپنے اُس حق (وقت) کو اُس قضا میں صرف کیا ہے جو اس پر واجب ہے گویا ”مامور“ نے قضا کو اپنے پاس سے سپرد کیا ہے خلاصہ یہ کہ ”مامور“ قضا کو اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے اور ادا اپنے پاس سے سپرد نہیں کرتا ہے لہذا قضا کی تعریف میں ”من عندہ“ کی قید کا اعتبار کرنے کے بعد قضا کی تعریف ادا پر صادق نہیں آئے گی، اور قضا کی تعریف دخول غیر سے مانع ہو جائے گی۔ لیکن اب سوال یہ پیدا ہوگا کہ قضا کی تعریف میں جب ”من عندہ“ کی قید معتبر ہے تو بیان تعریف کی وقت میں یہ قید کیوں ذکر نہیں کی گئی، اور قضا کی تعریف کو اس قید کیساتھ کیوں مقید نہیں کیا گیا ہے۔ اس کے دو جواب ہیں۔ پہلا جواب تو یہ ہے کہ یہ بات مشہور ہے یعنی سب کو معلوم ہے کہ ”مامور“ قضا کو اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے لہذا شہرت کیوجہ سے اس قید کو ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ قضا کی تعریف میں مذکور ”لفظ مثل“ التزاماً اس پر دلالت کرتا ہے کیوں کہ مثل سے مراد وہ ہے جو فوت شدہ کا عوض ہو کر ثابت ہو اور یہ بات مسلم ہے کہ انسان ”عوض اپنے پاس سے سپرد کرتا ہے پس جب لفظ مثل ”من عندہ“ کی قید پر التزاماً دلالت کرتا ہے تو اس قید کو صراحتہ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

”واما النفل فانما الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قضا کی تعریف جامع نہیں ہے کیوں کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد اگر اس کو فاسد کر دیا اور پھر اس کی قضا کی تو اس قضا پر قضا کی تعریف صادق نہیں آتی ہے اسلئے کہ قضا، واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا ہے، اور نفل چونکہ واجب نہیں ہوتا اسلئے اس کی قضا پر واجب بالامر کے مثل کو سپرد کرنا صادق نہیں آئیگا، اور جب نفل کی قضا پر، قضا کی تعریف صادق نہیں آئی تو قضا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ رہی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ”نفل“ شروع کرتے ہی لازم اور واجب ہو جاتا ہے پس جب نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کیا تو ایک لازم اور واجب چیز کو فاسد کیا۔ اور جب واجب کو فاسد کیا تو قضا واجب کی ہوگی نہ کہ نفل کی۔ اور جب قضا واجب کی ہوئی تو واجب کے مثل کو سپرد کرنا پایا گیا، اور قضا کی تعریف چونکہ یہی ہے اسلئے قضا کی تعریف نفل کی قضا کو بھی شامل ہوگی اور اپنے تمام افراد کیلئے جامع ہوگی۔

”ولکن یودی مع انہ لیس بواجب الخ“ سے بھی ایک سوال اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ نفل

کی ادا بھی ایک ادا ہے مگر اس پر ادا کی تعریف صادق نہیں آتی کیوں کہ ادا کی تعریف ہے عین واجب کو سپرد کرنا۔ حالانکہ نفل بالاتفاق واجب نہیں ہے پس نفل کی ادا پر چونکہ عین واجب کو سپرد کرنا صادق نہیں آتا اسلئے نفل کی ادا، ادا کی تعریف سے خارج ہوگی اور ادا کی تعریف اپنے افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادا کی تعریف میں واجب سے مراد ثابت ہے، اب ادا کی تعریف یہ ہوگی کہ جو چیز ثابت ہے بعینہ اس کو سپرد کرنے کا نام ادا ہے، اور مباحات اور نوافل بھی چوں کہ تمام ثابت ہیں اسلئے نفل کی ادا پر بھی ادا کی تعریف صادق آئے گی۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ تعریف ادا میں بالامر کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ادا میں سپردگی امر سے ہوتی ہے حالانکہ نفل کو سپرد کرنا امر سے نہیں ہوتا پس واجب کو ثابت کے معنی میں لینے کے باوجود نفل کی ادا پر ادا کی تعریف صادق نہیں آئے گی، اور ادا کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ادا کے نفل پر ادا کا اطلاق مجازاً ہے نہ کہ حقیقتہً، اور مجاز پر اعتراض نہیں ہوتا، لہذا نفل کی ادا کو لیکر ادا کی تعریف کے جامع ہونے پر اعتراض نہ کیا جائے۔

وَيُسْتَعْمَلُ أَحَدُهُمَا مَكَانَ الْآخَرِ فَبِإِذَا حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ وَالْعَكْسِ أَيْ
يُسْتَعْمَلُ كُلُّ مَرَّةٍ الْأَدَاءُ وَالْقَضَاءُ مَكَانَ الْآخَرِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ حَتَّى يَجُوزَ الْأَدَاءُ بِنِيَّةِ الْقَضَاءِ
بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ أَنْ أَقْضِيَ ظَهْرَ الْيَوْمِ وَيَجُوزُ الْقَضَاءُ بِنِيَّةِ الْأَدَاءِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ أَنْ أَوْدِيَ
ظَهْرَ الْأَمْسِ وَاسْتَعْمَالَ الْقَضَاءِ فِي الْأَدَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا
فِي الْأَرْضِ أَيْ إِذَا أُدِيَتْ صَلَاةُ الْجُمُعَةِ لِأَنَّ الْجُمُعَةَ لَا تُقْضَى وَلِذَا ذَهَبَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ
إِلَى أَنَّ الْقَضَاءَ عَامٌّ يُسْتَعْمَلُ فِي الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ جَمِيعًا لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ فَرَغِ الذِّمَّةِ
وَهُوَ يَحْصُلُ بِهِمَا فَكَانَ فِي مَعْنَى الْحَقِيقَةِ بِخِلَافِ الْأَدَاءِ فَإِنَّهُ يُبْنَى عَلَى شِدَّةِ الرِّعَايَةِ
وَهُوَ لَيْسَ إِلَّا فِي الْأَدَاءِ كَمَا قَالَ الشَّاعِرُ هَلْ لَدُنَّكَ يَأْدُ وَلِلْغُرَالِ يَا كُلُّهُ : أَيْ
يُخْتَلَفُ وَيَخْلِبُ عَلَيْهِ -

(ترجمہ) :- اور ادا اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے اور اس کے برعکس۔ یعنی ادا اور قضاء میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے حتیٰ کہ قضاء کی نیت سے ادا جائز ہوتی ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے نیت کی کہ آج کی ظہر کی قضا کروں گا، اور ادا کی نیت سے قضا جائز ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے اس بات کی نیت کی کہ کل گزشتہ کی ظہر کو ادا کروں گا۔ اور ادا میں قضا کا استعمال بکثرت ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کا قول "فاذا قضيت الصلوة فانثروا فی الارض" ہے۔ یعنی جب صلاۃ جمعہ ادا کی جائے، اسلئے کہ جمعہ کی قضا نہیں کی جاتی ہے،

اسی وجہ سے فخر الاسلام اس طرف گئے ہیں کہ قضا و عام ہے ادا اور قضا دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کیونکہ قضا نام ہے ذمہ کے فارغ ہونیکا اور فراغ ذمہ ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہوتا ہے پس قضا کا استعمال ادا میں حقیقت کے معنی میں ہوگا۔ برخلاف ادا کے، کیوں کہ لفظ ادا، شدت رعایت کے معنی کی خبر دیتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں۔ جیسا کہ شاعر نے کہا ہے بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈالتا ہے تاکہ اُسے کھالے۔ یعنی اُسے فریب دیکر اُس پر چڑھ بیٹھتا ہے۔

(تشریح) :- ادا اور قضا کی تعریف کے بعد قاضی مصنف نے فرمایا کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ مجازاً استعمال ہو سکتا ہے چنانچہ قضا کی نیت سے ادا جائز ہو جاتی ہے اور ادا کی نیت سے قضا درست ہو جاتی ہے مثلاً اگر کسی نے آج کی ظہر ادا کرتے وقت یہ کہا کہ میں آج کی ظہر کی قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ آج یہ مراد ہوگا کہ میں آج کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں، اور اگر کسی نے کہا کہ میں کل گزشتہ کی ظہر ادا کرنے کی نیت کرتا ہوں تو بقرینہ کل گزشتہ یہ مراد ہوگا کہ میں کل گزشتہ کی ظہر قضا کرنے کی نیت کرتا ہوں۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے ظہر کے آخری وقت میں یہ گمان کیا کہ ظہر کا وقت نکل گیا اور قضا کی نیت کر کے ظہر کی نماز پڑھ لی حالانکہ فی الحقیقت ظہر کا وقت نہیں نکلا تھا تو یہ قضا کی نیت سے ادا نماز ہوئی، اور اگر کسی نے یہ گمان کیا کہ ظہر کی نماز کا وقت باقی ہے اور ادا کی نیت کر کے ظہر پڑھ لی حالانکہ واقعہ ظہر کا وقت ختم ہو گیا تھا تو یہ ادا کی نیت سے قضا نماز ہوئی۔ بہر حال قضا کی نیت سے ادا نماز کا جائز ہونا اور ادا کی نیت سے قضا کا جائز ہونا اس بات کی علامت ہے کہ ادا اور قضا میں سے ہر ایک کا دوسرے کی جگہ استعمال کرنا مجازاً جائز ہے۔ لیکن قضا کا استعمال ادا کے معنی میں بکثرت ہے چنانچہ باری تعالیٰ کے قول ”فاذا قضیت الصلاة فانتشروا“ میں لفظ ”قضیت“ ”اُذِیت“ کے معنی میں مستعمل ہے، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کی صرف ادا ہوتی ہے اس کی قضا نہیں ہوتی پس نماز جمعہ کی قضا کا نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نیت میں لفظ قضا ادا کے معنی میں مستعمل ہے۔ اسی وجہ سے کہ قضا، ادا کے معنی میں بکثرت استعمال ہوتا ہے۔ علامہ فخر الاسلام نے فرمایا کہ لفظ قضا و عام لفظ ہے اس کا استعمال ادا اور قضا دونوں میں ہوتا ہے، کیوں کہ قضا کے معنی ذمہ داری سے فارغ اور سبکدوش ہونے کے ہیں اور یہ معنی ادا اور قضا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں یعنی ”مامور“ جس طرح قضا کے ذریعہ ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے اسی طرح ادا کے ذریعہ بھی ذمہ داری سے فارغ ہو جاتا ہے پس جب لفظ قضا ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو معنی قضا اور ادا دونوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو لفظ قضا کا استعمال ادا کے معنی میں حقیقت ہوگا۔ اس کے برخلاف ادا ہے کہ لفظ ادا شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور یہ معنی صرف ادا میں پائے جاتے ہیں جیسا کہ شاعر نے کہا ہے ”الذئب یادو للغزال یا کله“ یعنی بھیڑیا ہرن کو فریب میں ڈال کر اُس پر غالب آ جاتا ہے تاکہ اس کو کھالے۔ حاصل یہ کہ ”اُذو“ کے معنی دھوکا دینے اور غالب ہونے کے ہیں۔ اور دھوکا دینے والے کو شدت

رعایت اور بڑی احتیاط سے کام لینا پڑتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ ادارہ شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے اور شدت رعایت کے معنی چونکہ صومدار میں پائے جاتے ہیں اور قضا میں نہیں پائے جاتے اس لئے لفظ ادارہ کا استعمال ادارہ کے معنی میں حقیقت اور قضا کے معنی میں مجاز ہوگا۔

وَأَمَّا إِذَا صَامَ شَعْبَانُ بِظَنِّ أَنْتَ مِنْ رَمَضَانَ فَلَا يُجُوزُ لَكَ إِدَاءُ قَبْلَ السَّبَبِ
إِنْ صَامَ شَوَّالَ بِظَنِّ أَنْتَ مِنْ رَمَضَانَ يُجُوزُ لَكَ إِدَاءُ قَضَاءِ بَيْنَتِهِ الْإِدَاءُ بَلْ لَكَ
إِذَا بَيْنَتِهِ الْإِدَاءُ وَإِنَّمَا الْخَطَاءُ فِي ظَنِّهِ وَهُوَ مَعْفُوٌّ۔

(ترجمہ) :- لیکن جب کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو یہ ناجائز ہوگا، کیوں کہ یہ سبب پہلے ادا کرنا ہے، اور اگر شوال میں رمضان سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ جائز ہوگا لیکن اس وجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اسوجہ سے کہ یہ ادا کی نیت سے ادارہ ہے، البتہ اس کے گمان میں خطا ہے اور وہ قابل درگزر ہے۔

(تشریح) :- ”واما اذا صام شعبان الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ علامہ فخر الاسلام نے کہا کہ لفظ ادارہ شدت رعایت کے معنی پر دلالت کرتا ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھے تو جائز ہونا چاہیے کیونکہ اس میں غایت درجہ احتیاط اور شدت رعایت ہے حالانکہ فقہاء نے اس کو ناجائز کہا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کے روزہ کا سبب شہر رمضان ہے، اور شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا سبب سے پہلے ادا کرنا ہے اور سبب سے پہلے ادا کرنا ناجائز ہے لہذا شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنا بھی ناجائز ہوگا۔ اس سوال کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ ادارہ اور قضا ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کی جگہ بطریق مجاز استعمال ہوتا ہے اور مجاز کیلئے حقیقت کا متعذر ہونا ضروری ہے لہذا جب کسی شخص نے شعبان میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو ادارہ متعذر ہوگئی کیوں کہ شعبان میں رمضان کا روزہ ممکن نہیں ہے پس جب ادارہ کرنا متعذر ہو گیا تو مجاز یعنی قضا کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی جو روزہ شعبان میں رمضان کا سمجھ کر رکھا گیا ہے وہ اگر ادا نہیں ہو سکتا تو قضا ہونا چاہیے تھا۔ حالانکہ آپ کے نزدیک وہ روزہ نہ ادا ہے اور نہ قضا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روزہ چونکہ سبب سے پہلے ہے اس لئے ادا نہ ہوگا اور قضا چونکہ ادا پر مبنی ہوتی ہے، اس لئے یہ روزہ قضا بھی نہ ہوگا۔ اور یہ روزہ جب نہ ادا ہو سکتا ہے اور نہ قضا تو کہا گیا کہ یہ ناجائز ہے۔

”وان صام شوال الخ“ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادارہ جس طرح وقت سے پہلے جائز نہیں ہے اسی طرح وقت کے بعد بھی جائز نہیں ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر کسی شخص نے شوال میں رمضان

کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھا تو یہ باوجودیکہ وقت (رمضان) کے بعد ہے لیکن جائز ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سوال میں رمضان کا روزہ سمجھ کر روزہ رکھنے کا جائز ہونا اسوجہ سے نہیں کہ یہ ادا کی نیت سے قضا ہے بلکہ اسلئے کہ یہ ادا کی نیت سے ادا ہے یعنی ذکر بھی لفظ ادا کیا ہے اور مراد بھی ادا لیا ہے۔ ہاں۔ اس کے گمان میں خطا ہے کہ اس نے سوال کو رمضان سمجھا اور اس طرح کی خطا و معاف اور قابل درگزر ہے۔

(فوائدا) :- نور الانوار کے بعض نسخوں میں ”لانہ ادا و بنیۃ الاداء“ ہے اور بعض میں ”بنیۃ القضا“ ہے۔ پہلے نسخہ کے مطابق عبارت صاف اور سہل ہے البتہ دوسرے نسخہ کے مطابق قضا سے ادا مراد ہے کیونکہ قضا کا اطلاق ادا پر بکثرت ہوتا ہے اسلئے ادا کی بجائے لفظ قضا ذکر کیا گیا۔

ثُمَّ أَنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي مَا بَيْنَهُمْ أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ الَّذِي كَانَ سَبَبًا لِلْأَدَاءِ أَمْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى جِلْدَةٍ فَبَيْنَا الْمَضَرَّ بِقَوْلِهِ وَالْقَضَاءُ يَجِبُ بِمَا يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ خِلَافًا لِبَعْضِ أُمَمٍ الْقَضَاءُ يَجِبُ بِالسَّبَبِ الَّذِي يَجِبُ بِهِ الْأَدَاءُ عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ عَامَّةِ الْخَنَفِيَّةِ خِلَافًا لِلْعَرِاقِيِّينَ مِنْ مَشَائِخِنَا وَعَامَّةِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ سَبَبٍ جَلِيدٍ سَوَى سَبَبِ الْأَدَاءِ وَالْمُرَادُ بِهَذَا السَّبَبِ النَّصُّ الْمُرْجِبُ لِلْأَدَاءِ لَا السَّبَبُ الْمَعْرُوفُ أَعْنَى الْوَقْتِ وَحَاصِلُ الْخِلَافِ يَرْجِعُ إِلَى أَنَّ عِنْدَنَا النَّصُّ الْمُرْجِبُ لِلْأَدَاءِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَقَوْلُهُ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ذَلَّ بِعَيْنِهِ عَلَى وَجُوبِ الْقَضَاءِ لَا حَاجَةَ إِلَى نَصٍّ جَلِيدٍ يُوجِبُ الْقَضَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ سَمِعَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ بَلْ إِنَّمَا وَرَدَ الْإِتْنَابُ عَلَى أَنَّ الْأَدَاءَ بَاقٍ فِي ذِمَّتِكُمْ بِالنَّصِّ السَّابِقِينَ لَمْ يَسْقُطْ بِالْفَوَاتِ لِأَنَّ بَقَاءَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ لِلْقُدْرَةِ عَلَى مِثْلِ مِنْ عِنْدِهِ وَ سَقُوطُ فَضْلِ الْوَقْتِ لَا إِلَى مِثْلِ وَضَمَانٍ لِلْعَجْزِ عَنْهُ أَمْ مَعْقُولٌ فِي نَفْسِهِ فَعَدَلْنَا حُكْمَ الْقَضَاءِ إِلَى مَا لَمْ يَمِزْ فِيهِ نَصٌّ وَهُوَ الْمُنْدَوْرُ مِنَ الصَّلَاةِ وَالصِّيَامِ وَالْإِعْتِكَافِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ لِلْقَضَاءِ مِنْ نَصٍّ جَلِيدٍ مُرْجِبٍ لَهُ سِوَى نَصِّ الْأَدَاءِ فَقَضَاءُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ عِنْدَهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَوْ سَمِعَهَا فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا وَقَوْلُهُ نَعَمْ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مَا لَمْ يَمِزْ فِيهِ نَصٌّ إِنَّمَا يَثْبُتُ الْقَضَاءُ بِسَبَبِ التَّفْوِيتِ الَّذِي يَقُومُ مَقَامَ نَصِّ الْقَضَاءِ فَلَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ إِلَّا فِي الْفَوَاتِ فَعَدَلْنَا بِمَا يَجِبُ الْقَضَاءُ

فِي الْفَوَاتِ وَعِنْدَهُ لَا وَقِيلَ الْفَوَاتُ أَيْضًا قَائِمٌ مَقَامَ النَّصِّ كَالْتَفُوتِ وَلَا تَنْظُرُ ثُمَّ الْخِلَافُ إِلَّا
فِي التَّخْرِيجِ فَحِينَئِذٍ يَجِبُ فِي الْكُلِّ بِالنَّصِّ السَّابِقِ وَعِنْدَهُ يَجِبُ بِالنَّصِّ الْجَدِيدِ أَوْ بِالْفَوَاتِ وَالتَّفُوتِ
وَقَضَاءُ الْحَضَرِ فِي السَّفَرِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ وَقَضَاءُ السَّفَرِ فِي الْحَضَرِ كَعَتَيْنِ وَقَضَاءُ الْجَهْرِ فِي النَّهَارِ
جَهْرًا وَقَضَاءُ اللَّيْلِ سِرًّا يُؤْتَى مَا ذَكَرْنَا وَقَضَاءُ الصَّحِيحِ صَلَوةَ الْمُرِضِ بِعُنْوَانِ الصَّحَةِ
وَقَضَاءُ الْمُرِضِ صَلَوةَ الصَّحَةِ بِعُنْوَانِ الْمُرِضِ يُؤْتَى مَا ذَكَرْنَا -

(مترجمہ) :- پھر اصحاب اصول نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب
ہے یا قضا کیلئے مستقل سبب کا ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مصنف نے اس کو اپنے قول سے (اس طرح) بیان
فرمایا ہے کہ محققین کے نزدیک قضا اسی سبب واجب ہوتی ہے جس سبب ادا واجب ہوتی ہے برخلاف بعض علماء
کے معنی عام احناف میں سے محققین کے نزدیک قضا اسی سبب سے واجب ہوتی ہے جس سے ادا واجب ہوتی
ہے برخلاف ہمارے عراقی مشائخ اور عام اصحاب شافعی کے کیونکہ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ قضا کیلئے ادا کے
سبب کے سوا ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور اس سبب سے مراد وہ نص ہے جو ادا کو واجب
کرتی ہے۔ سبب معروف یعنی وقت مراد نہیں ہے اور اختلاف مذکور کا حاصل اس بات کی طرف لوٹے گا کہ
ہمارے نزدیک جو نص موجب ادا ہے وہ باری تعالیٰ کا قول "ایموا الصلوة" اور باری تعالیٰ کا قول "کتب علیکم
الصیام" بعینہ وہی نص وجوب قضا پر دال ہے کسی ایسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو اور
وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذاك وقتها" اور باری تعالیٰ
کا قول "من كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر" ہیں بلکہ یہ دونوں نصوص اس بات پر تنبیہ کیلئے وارد ہوئی
ہیں کہ ادا تمہارے ذمہ سابقہ دونوں نصوص کی وجہ سے باقی ہے، فوت ہونے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں
ہوئی ہے۔ اسلئے کہ نماز اور روزہ کی فی نفسہ بقا و مامور کے پاس سے مثل پر قدرت رکھنے کی وجہ سے ہے اور
وقت کی فضیلت کا مثل اور صمان کے بغیر ساقط ہونا اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے ایسا امر ہے جو فی نفسہ
معقول ہے لہذا ہم نے قضا کے حکم کو اس چیز کی طرف متعدی کر دیا ہے جس میں کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے
مثلاً نذر کی نماز، نذر کا روزہ، نذر کا اعتکاف۔ اور امام شافعی کے نزدیک قضا کیلئے ادا کی نص کے سوا ایک
ایسی جدید نص کا ہونا ضروری ہے جو قضا کو واجب کرتی ہو۔ پس امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ نماز
اور روزہ کی قضا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "من نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذاك وقتها"
اور باری تعالیٰ کے قول "من كان منكم مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر" کے سبب ہو۔ اور جس چیز میں نص وارد
نہیں ہوئی ہے انہیں قضا اس تفویت کے سبب ثابت ہے جو نص قضا کے قائم مقام ہے پس ہمارے اور ان
کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا چنانچہ ہمارے نزدیک فوات میں قضا واجب ہے اور

امام شافعیؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے اور کہا گیا کہ فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے اور اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا۔ پس ہمارے نزدیک تمام صورتوں میں قضاء سابقہ نص سے واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جدید نص سے یا فوات سے یا تفویت سے اور حضر کی قضاء سفر میں چار رکعتیں اور سفر کی قضاء حضر میں دو رکعتیں اور دن میں جہری نمازوں کی قضاء جہراً اور رات میں ستری نمازوں کی قضاء سراً (یہ مسائل) اُس کی تائید کرتے ہیں جو ہم نے ذکر کیا ہے، اور تندرست آدمی کا قضاء کرنا بیماری کی نماز کو حالتِ صحت کے طریق پر اور بیمار آدمی کا قضاء کرنا تندرستی کے زمانہ کی نماز کو بیماری کے طریق پر اس کی تائید کرتا ہے جو امام شافعیؒ نے ذکر کیا ہے۔

(تشریح) :- علمائے اصول کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا قضاء کا سبب وہی ہے جو اداء کا سبب ہے یا قضاء کیلئے کسی نئے سبب کا ہونا ضروری ہے، سو اس بارے میں علمائے احناف میں سے محققین کا اور حنابلہ اور بعض شوافع کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کے واجب ہونے کا سبب وہی ہے جو اداء کے واجب ہونے کا سبب ہے اور علمائے احناف میں سے عراقی مشائخ، عام اصحابِ شافعیؒ اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ قضاء کیلئے اداء کے سبب کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے۔ صاحبِ نورالانوار کہتے ہیں کہ ”یہاں“ سبب کے مراد وقت نہیں ہے بلکہ سبب کے مراد وہ نص ہے جو اداء کو واجب کرتی ہے اسلئے کہ ”وقت“ وجوبِ اداء کا سبب نہیں ہوتا بلکہ نفس وجوب کا سبب ہوتا ہے۔ اختلاف کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو نص اداء کو واجب کرتی ہے بعینہ وہی نص قضاء کو واجب کرتی ہے، قضاء واجب کرنے کیلئے کسی نص جدید کی ضرورت نہیں ہے، مثلاً ”اقیموا الصلوٰۃ“ آیت جس طرح اداۃ صلاۃ کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضاء صلاۃ کو بھی واجب کرتی ہے، قضاء صلاۃ کو واجب کرنے کیلئے کسی نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ اور جس طرح ”کتب علیکم الصیام“ آیت اداۃ صوم کو واجب کرتی ہے بعینہ اسی طرح قضاء صوم کو بھی واجب کرتی ہے۔ قضاء صوم کو واجب کرنے کیلئے کسی مستقل نئی نص کی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن شوافع کے نزدیک قضاء واجب کرنے کیلئے مستقل نئی نص کا ہونا ضروری ہے ایک ”نص“ اداء اور قضاء دونوں کیلئے کافی نہ ہوگی۔ چنانچہ ان حضرات کے نزدیک اداۃ صلاۃ کو ”اقیموا الصلوٰۃ“ سے واجب کیا گیا ہے، اور قضاء صلاۃ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے واجب کیا گیا ہے۔ حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص نماز کے وقت میں سو گیا اور نماز ادا نہ کر سکا یا نماز کو بھول گیا تو جس وقت اس کو نماز یاد آئے اُس وقت بڑھ لے، یہی اس کی نماز کا وقت ہے۔ اسی طرح روزہ کیلئے موجب اللداۃ ”کتب علیکم الصیام“ ہے اور موجب للقضاء ”من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدة من ایام أخر“ ہے یعنی رمضان کے مہینے میں اگر کوئی شخص بیمار ہو گیا یا سفر میں رہا اور روزے نہیں رکھ سکا تو دو سے زیادہ ایام میں اتنے ہی روزے رکھ لے۔ مگر ہمارے طے سے جواب یہ ہے کہ یہ دونوں ”من نام عن صلوٰۃ“ اور ”من کان منکم مریضاً“، نصوص نماز اور روزے کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں۔ بلکہ اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کی اداء

سابقہ دونوں نصوص راقیموا الصلواة، کتب علیکم الصیام کی وجہ سے تمہارے ذمہ میں باقی ہے، وقت گزر جانے کی وجہ سے ذمہ سے ساقط نہیں ہوئی ہے کیوں کہ ”اداء“ مکلف پر اللہ تعالیٰ کا ایک حق ہے اور جس پر حق واجب ہو، حق سے اس کے ذمہ کی فراغت یا تو اداء کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق صاحب حق کا حق ادا کر دے یا بحر کے ذریعہ ہوتی ہے یعنی من علیہ الحق، صاحب حق کا حق ادا کرنے سے عاجز آجائے یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ہوتی ہے یعنی صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ لیکن یہاں تینوں باتیں موجود نہیں ہیں کیوں کہ من علیہ الحق نے نہ تو صاحب حق کا حق ادا کیا ہے اور نہ وہ حق ادا کرنے سے عاجز ہے اسلئے کہ مکلف اگرچہ فضیلت وقت حاصل کرنے سے عاجز ہے لیکن اصل عبادت پر قادر ہے اور نہ صاحب حق نے اپنا حق ساقط کیا ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ (صاحب حق) کی طرف سے حق کا ساقط کرنا نہ صراحتہ موجود ہے اور نہ دلالتہ موجود ہے۔ کیوں کہ یہاں وقت گزر جانے کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے اور وقت کا گزر جانا صاحب حق کے حق کو ساقط نہیں کرتا ہے بہر حال من علیہ الحق (مکلف) نے جب نہ صاحب حق کا حق ادا کیا ہے، اور نہ صاحب حق نے اپنا حق معاف کیا ہے اور نہ من علیہ الحق ادا کرنے سے عاجز ہے کیوں کہ مکلف فی نفسہ نماز روزہ کے مثل پر چوں کہ قادر ہے اسلئے نفس نماز اور نفس روزہ اس کے ذمہ میں باقی رہے گا اور وہی وقت کی فضیلت تو مکلف چوں کہ اس کو حاصل کرنے سے عاجز ہے اور اس کا مثل بھی موجود نہیں ہے اسلئے وقت کی فضیلت مثل اور ضمان کے بغیر مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ مذکورہ دونوں نصوص (”من نام عن صلاة الحديث“ اور ”من کان منکم مریضاً الاّیہ“) نماز اور روزہ کی قضاء کو واجب کرنے کیلئے وارد نہیں ہوئی ہیں جیسا کہ حضرات شوافع نے فرمایا ہے بلکہ اس پر تنبیہ کرنے کیلئے وارد ہوئی ہیں کہ نماز اور روزہ کا وقت گزر جانے کے بعد اگرچہ وقت کی فضیلت ساقط ہوگئی لیکن نفس نماز اور نفس روزہ مکلف کے ذمہ میں اب بھی باقی ہیں۔ گویا نماز اور روزہ کی قضاء تو انھیں نصوص کی وجہ سے واجب ہوئی ہے جن نصوص کی وجہ سے اداء واجب ہوئی تھی مگر من نام عن صلاة الحديث اور ”من کان منکم مریضاً الاّیہ“ سے اس کی یاد دہانی کرائی گئی ہے۔

فعندنا حکم القضاء الی ما لم یرد فیہ الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نفس نماز اور نفس روزہ کے مثل پر قادر ہونے کی وجہ سے نفس نماز اور نفس روزہ کا مکلف کے ذمہ باقی ہونا ایک امر معقول ہے اور امر معقول پر دوسری چیز کو قیاس کرنا درست ہوتا ہے لہذا نماز اور روزہ جن کے بارے میں نص جدید (من نام اور من کان) وارد ہوئی ہے ان پر اس چیز کو قیاس کیا جائے گا جس کے بارے میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے مثلاً نذر کی نماز، نذر کاروزہ اور نذر کا اعتکاف۔ یعنی جس طرح نماز اور روزہ میں جو نص راقیموا الصلواة، کتب علیکم الصیام موجب اداء ہے وہی نص موجب قضاء ہے۔ اسی طرح نذر کی چیزوں میں جو نص (ولیو فوا نذورہم) موجب اداء ہے وہی نص موجب قضاء ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جس چیز میں قضا کیلئے جدید نص وارد نہیں ہوئی ہے یعنی نذر اس کی قضا قیاس کے ذریعہ ثابت ہوگی اور قیاس موجب اداء کے علاوہ خود ایک

جدید سبب یعنی بقول آپ کے شئی منذور کی ادا تو نص "ولیو فوا نذر ہم" سے واجب ہوئی ہے اور اس کی قضاء قیاس سے واجب ہوئی ہے تو گویا وجوب ادا کا سبب درہو اور وجوب قضاء کا سبب اسکے علاوہ دوسرا ہوا۔ حالانکہ یہ بات مذہب احناف کے خلاف ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس فقط مظہر (حکم کو ظاہر کرنے والا) ہوتا ہے اور مثبت نہیں ہوتا لہذا نذر میں قضاء تو اسی نص سے واجب ہوئی ہے جس سے ادا واجب ہوئی تھی مگر اس کا اظہار قیاس سے ہوا ہے۔ اس جواب کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک قضاء کیلئے نص ادا کے علاوہ چوں کہ دوسری نص کا ہونا ضروری ہے، اسلئے ان کے نزدیک نماز کی ادا "اقیموا الصلوة" سے واجب ہوگی اور اس کی قضاء "من نام عن صلاة المحدث" سے واجب ہوگی اور روزہ کی ادا "کتب علیکم الصیام" سے واجب ہوگی، اور اس کی قضاء "فمن کان منکم الایة" سے واجب ہوگی اور جس چیز کی قضاء کیلئے جدید نص وارد نہ ہوئی ہو اس کی قضاء کا سبب تفویت (فوت کر دینا) ہوگا، کیوں کہ تفویت (فوت کر دینا) مکلف کی طرف سے تعدی اور ظلم ہے اور تعدی ضمان کا سبب ہوتا ہے لہذا تفویت بھی ضمان یعنی قضاء کا سبب ہوگا اور نص قضاء کا قائم مقام ہوگا پس ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ صرف فوات کی صورت میں ظاہر ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نذر کے دن میں بیمار ہو گیا یا دیوانہ ہو گیا اور نماز یا روزہ ادا نہ کر سکا تو ہمارے نزدیک چونکہ قضاء کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے اسلئے فوات (فوت ہونے کی صورت میں بھی قضاء واجب ہوگی، اور شوافع کے نزدیک قضاء کیلئے چونکہ جدید نص یا تفویت کا ہونا ضروری ہے، اور فوات کی صورت میں دونوں میں سے کوئی نہیں پایا گیا اسلئے فوات کی صورت میں قضاء واجب نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات شوافع کے نزدیک فوات بھی تفویت کی طرح نص کے قائم مقام ہے یعنی جس طرح قضاء کیلئے نص جدید نہ ہونے کی صورت میں تفویت قضاء کا سبب ہوتا ہے اسی طرح فوات (فوت ہونا) بھی قضاء کا سبب ہوتا ہے۔ پس اس صورت میں باہمی اختلاف کا ثمرہ صرف حکم کی تخریج میں ظاہر ہوگا یعنی ہمارے نزدیک قضاء کیلئے نص جدید ہو یا تفویت ہو یا فوات ہو تمام صورتوں میں سابقہ نص سے قضاء واجب ہوتی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر قضاء کیلئے نص جدید ہو تو قضاء کا سبب نص جدید ہوگا ورنہ تفویت یا فوات سبب ہوگا۔

"وقضاء المحضر فی السفر الخ" سے صاحب نور الانوار فریقین کے مؤیدات ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ دو مسئلے احناف کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی حضر کے زمانہ میں رباعی نماز فوت ہو گئی ہو اور وہ اس کو سفر کی حالت میں قضاء کرنا چاہتا ہو تو چار رکعت قضاء کرے گا۔ حالاں کہ سفر میں رباعی نماز ثنائی نماز ہو جاتی ہے، پس اگر قضاء سبب جدید کی وجہ سے واجب ہوتی تو سفر میں دو رکعت نماز واجب ہوتی حالانکہ دو رکعت واجب نہیں ہوتیں بلکہ چار واجب ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ سفر کی حالت میں قضاء کا سبب وہی ہے جو حضر کی حالت میں ادا کا سبب تھا۔ اسی طرح اگر کسی کی سفر کی حالت میں رباعی نماز مثلاً ظہر فوت ہو گئی ہو اور

وہ اس کو حضر کی حالت میں قضا کرنا چاہتا ہو تو دو ہی رکعت قضا کرے گا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ قضا کسی سبب جدید کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی کی جہری نماز مثلاً مغرب اور عشاء فوری ہو گئی ہو اور وہ اس کی قضا دن میں کرنا چاہتا ہو تو قرأت جہراً کرے گا چنانچہ اگر باجماعت قضا کرنے کا ارادہ ہے تو امام پر جہر کرنا واجب ہے اور اگر قضا کرنے والا منفرد ہے تو جہر کرنا افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کی سڑی نماز مثلاً ظہر اور عصر فوت ہو گئی ہو اور وہ ان کو رات میں قضا کرنا چاہتا ہو تو امام ہو یا منفرد دونوں کیلئے سراً قرأت کرنا واجب ہے یہ مسئلہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ قضا کا سبب وہی ہے جو ادا کا سبب ہے۔ دوسرے مسئلے حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کی تائید کرتے ہیں۔ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص جو قیام، رکوع، سجدے پر قادر نہیں تھا اس کی نماز فوت ہو گئی اب اگر وہ اس کو تندرستی کے زمانہ میں قضا کرنا چاہتا ہو تو صحت اور تندرستی کے طریق پر قضا کرے گا یعنی قیام، رکوع، سجدے کیساتھ قضا کرے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی بیمار شخص جو قیام وغیرہ پر قادر نہ ہو، تندرستی کے زمانہ کی نماز میں قضا کرنا چاہتا ہو تو بیمار کی نماز کے طریق پر بغیر قیام وغیرہ کے قضا کرے گا۔ ان دونوں مسئلوں میں ادا اور قضا چوں کہ دونوں متفاوت ہیں اسلئے معلوم ہوا کہ قضا کا سبب، ادا کے سبب کا غیر ہے، اگر دونوں کا سبب ایک ہوتا تو دونوں کے درمیان تفاوت نہ ہوتا۔

ثُمَّ هُمْ سَوَالٌ مَشْهُورٌ لَهُمْ عَلَيْنَا وَهُوَ أَنَّ نَذَرَ أَحَدٍ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ
رَمَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ يَعْتَكِفْ لِمَرَضٍ مَنَعَ مِنَ الْإِعْتِكَافِ لَا يَقْضِيْ اعْتِكَافُهُ فِي رَمَضَانَ
أَوْ يَنْقُضُهُ فِي ضَمَنِ صَوْمٍ مَقْصُودٍ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ وَلَوْ كَانَ الْقَضَاءُ وَاجِبًا بِالسَّبَبِ
الَّذِي أَوْجَبَ الْأَدَاءَ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلْيُؤْذُوا نَذْرًا هُمْ لَوْ جَبَّ أَنْ يَصَحَّ الْقَضَاءُ فِي
الرَّمَضَانَ الثَّانِي كَمَا صَحَّ الْأَدَاءُ فِي الرَّمَضَانَ الْأَوَّلِ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ نَزْرٍ أَوْ يَسْقُطُ
الْقَضَاءُ أَصْلًا لِعَدَمِ امْكَانِ الصَّوْمِ الَّذِي هُوَ شَرْطُهُ كَمَا هُوَ مَذْهُبُ أَبِي يُوسُفَ فَعَلِمَ
أَنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ التَّفْوِيتُ وَالتَّفْوِيتُ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ فَيَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ وَهُوَ الصَّوْمُ
الْمَقْصُودُ۔

(ترجمہ) :- پھر یہاں اصحاب شافعیؒ کا ہم پر ایک مشہور سوال ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی۔ پھر اس نے روزہ رکھا اور ایسے مرض کی وجہ سے جو مانع اعتکاف ہے اعتکاف نہیں کیا تو وہ دوسرے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہیں کرے گا بلکہ صوم مقصود یعنی نفلی روزے کے ضمن میں اس کی قضا کرے گا اور اگر قضا اُس سبب کی وجہ سے واجب ہو جس سبب سے ادا واجب ہوتی

ہے اور وہ باری تعالیٰ کا قول ”ولیو فوا نذور ہم“ ہے تو واجب ہے کہ قضا دوسرے رمضان میں اسی طرح صحیح ہو جس طرح پہلے رمضان میں ادا صحیح ہے جیسا کہ یہ امام زفرؒ کا مذہب ہے یا قضا اس روزے کے ممکن نہ ہونے کی وجہ سے جو اعتکاف کی شرط ہے بالکل ساقط ہو جائے۔ جیسا کہ یہ ابو یوسفؒ کا مذہب ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قضا کا سبب تفویت ہے، اور تفویت وقت سے مطلق ہے لہذا فرد کامل یعنی صوم مقصود ہی کی طرف لوٹے گا۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیونؒ اس عبارت میں اصحاب شافعیؒ کی جانب سے ہم پر وارد کردہ ایک اعتراض نقل فرما رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ایک معینہ رمضان مثلاً ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے اعتکاف کی نذر کی پھر اس نے مذکورہ رمضان کا روزہ تو رکھ لیا لیکن کسی عذر کی وجہ سے اعتکاف نہ کر سکا تو اس کا حکم یہ ہے کہ یہ شخص دوسرے رمضان مثلاً ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں اپنے اعتکاف کی قضا نہ کرے۔ بلکہ رمضان کے علاوہ دنوں میں صوم مقصود یعنی نفلی روزوں کے ضمن میں اس کی قضا کرے۔ ملاحظہ فرمائیے اگر نذر کے اعتکاف کی قضا کا سبب وہی ہوتا جو ادا کا سبب ہے یعنی ”ولیو فوا نذور ہم“ جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں تو آئندہ رمضان یعنی ۱۴۰۹ھ کے رمضان میں قضا کرنا درست ہونا چاہیے تھا جیسا کہ پہلے رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان میں ادا کرنا صحیح ہے چنانچہ امام زفرؒ کا یہی مذہب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ دوسرا رمضان پہلے رمضان کے مثل ہے کیوں کہ دونوں میں روزہ شروع اور واجب ہے، یا قضا بالکل ساقط ہو جاتی اسلئے کہ مذکورہ مسئلہ میں نذر کے اعتکاف کی شرط موجودہ رمضان یعنی ۱۴۰۸ھ کے رمضان کے روزے ہیں، لیکن یہ رمضان گذر گیا جس کا واپس آنا ناممکن ہے اور دوسرے روزوں کا واجب کرنا بلا موجب (واجب کر بیوالے) کے واجب کرنا ہے حالانکہ بغیر موجب کوئی چیز واجب نہیں کی جاتی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا لہذا جب رمضان اول معدوم ہو گیا اور دوسرے رمضان کے روزے بلا موجب کے واجب نہیں کئے جاسکتے اور بغیر روزے کے اعتکاف بھی درست نہیں ہوتا تو لامحالہ عاجز ہونے کی وجہ سے اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے گی، یہی امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے بہر حال علمائے احناف میں سے محققین کے نزدیک اعتکاف کی قضا نہ تو ساقط ہوتی اور نہ دوسرے رمضان میں درست ہے تو معلوم ہو گیا کہ اعتکاف کی قضا کا سبب تفویت (فوت کرنا) ہے اور ”تفویت“ وجوب قضا کا سبب ”مطلق عن الوقت“ ہے یعنی اس کا کوئی وقت متعین نہیں ہے اور جب تفویت مطلق عن الوقت ہے تو فرد کامل یعنی صوم مقصود (نفلی روزے) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مذکورہ اعتکاف کی قضا نفلی روزوں کے ساتھ واجب ہوگی پس ثابت ہوا کہ اعتکاف منذور کی قضا اس سبب سے واجب نہیں ہوتی جس سے ادا واجب ہوتی ہے بلکہ ادا کا سبب آیت ”ولیو فوا نذور ہم“ ہے۔ اور قضا کا سبب تفویت ہے۔

فَأَجَابَ الْمُصَنِّفُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَفِيهَا إِذَا نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ شَهْرَ مَضَانَ فَصَامَ وَلَمْ
يَعْتَكِفْ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ لِعَوْدِ شَرْطِهِ إِلَى الْكَمَالِ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ
وَجِبَ بِسَبَبٍ آخَرَ يَعْنِي فِي صُورَةٍ نَذَرَ أَنْ يَعْتَكِفَ هَذَا الشَّهْرَ مَضَانَ الْمَعْهُودَ فَصَامَ وَلَمْ
يَعْتَكِفْ لِمَانِعٍ مَرُوضٍ إِنَّمَا وَجِبَ الْقَضَاءُ بِصَوْمٍ مَقْصُودٍ وَهُوَ النَّفْلُ لِعَوْدِ شَرْطِ الْإِعْتِكَافِ
إِلَى الْكَمَالِ وَهُوَ صَوْمُ النَّفْلِ لَا لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَجِبَ بِسَبَبٍ آخَرَ كَمَا زَعَمْتُمْ وَتَقَرُّرُهُ أَنَّ
الْإِعْتِكَافَ لَا يَصِحُّ إِلَّا بِالصَّوْمِ فَإِذَا نَذَرَ بِالْإِعْتِكَافِ فَقَدْ نَذَرَ بِالصَّوْمِ فَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ
يَجِبَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ ابْتِلَاءً بِمَجَرَّدِ نَذَرِ الْإِعْتِكَافِ وَلَكِنْ شَرَفَ الشَّهْرِ مَضَانَ الْحَاضِرِ
عَارِضُهُ لِأَنَّ الْعِبَادَةَ فِي شَهْرِ مَضَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْعِبَادَةِ فِي غَيْرِهِ فَانْتَقَلْنَا مِنَ الصَّوْمِ الْأَصْلِيِّ
الْمَقْصُودِ إِلَى الصَّوْمِ رَمَضَانَ لِهَذَا الشَّرَفِ الْعَارِضِ وَلَمَّا فَاتَ شَرَفُ رَمَضَانَ عَادَ الصَّوْمُ
إِلَى كَمَالِهِ وَهُوَ الصَّوْمُ الْمَقْصُودُ الْأَصْلِيُّ أَعْنَى صَوْمِ النَّفْلِ فَكَانَتْ صَلَاةُ حُكْمٍ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى أَنْ صُومُوا النَّفْلَ وَاعْتَكِفُوا فِيهِ وَالْحَيَوَةُ إِلَى الشَّهْرِ مَضَانَ الثَّانِي مُوَهُوَةٌ لِأَنَّ وَقْتُ
مَلَايِدَ يُسْتَوِي فِيهِ الْحَيَوَةُ وَالْمَمَاتُ ثُمَّ إِذَا الْمُرِيضُ صُومًا مَقْصُودًا وَجَاءَ الشَّهْرَ مَضَانَ
الثَّانِي لَمْ يَنْتَقِلْ حُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى هَذَا الشَّهْرِ مَضَانَ الثَّانِي وَإِنَّمَا قَالَ فَصَامَ وَلَمْ
يَعْتَكِفْ لِأَنَّ إِذَا الْمُرِيضُ لَمْ يَرْضَ مَنَعَ مِنَ الصَّوْمِ فَجَرَّ يَجُوزُ الْإِعْتِكَافُ فِي قَضَاءِ
رَمَضَانَ الْبَيْتَةِ -

(ترجمہ) :- مصنف نے اس اعتراض کا جواب اپنے اس قول سے دیا ہے، اور اس صورت میں جب کہ کسی شخص نے رمضان کے مہینہ میں اعتکاف کی نذر کی لیکن اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود کیساتھ واجب ہے کیوں کہ اعتکاف کی شرط کمال ہی کی طرف لوٹے گی۔ نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے یعنی اس صورت میں کہ کسی نے اس معین رمضان میں اعتکاف کی نذر کی مگر اس نے روزہ رکھا اور کسی مانع یعنی مرض کی وجہ سے اعتکاف نہیں کیا، تو اس اعتکاف کی قضاء صوم مقصود یعنی نفلی روزے کیساتھ واجب ہوگی اسلئے کہ اعتکاف کی شرط کمال کی طرف لوٹے گی، اور وہ نفلی روزہ ہے نہ اسلئے کہ قضاء دوسرے سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ تم نے کہا ہے۔ اس سئلہ کی تقریر یہ ہے کہ اعتکاف صرف روزے کیساتھ درست ہوتا ہے لہذا جب کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس نے روزے کی بھی نذر کی ہے پس مناسب تو یہ ہے کہ ابتداءً محض اعتکاف کی نذر سے صوم مقصود (نفلی روزہ) واجب ہو لیکن موجودہ رمضان کی شرافت اس کے معارض ہوگئی۔ اس لئے کہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل ہے پس ہم اس عارضی شرف کی وجہ سے صوم اصلی مقصود سے صوم رمضان کی طرف منتقل

ہو گئے اور جب رمضان کا شرف فوت ہو گیا تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹ گیا، اور وہ صوم مقصود اصلی یعنی صوم نفل ہے گویا اللہ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ تم نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ اور دوسرے رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ پھر جب صوم مقصود نہیں رکھا اور دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہیں ہوگا، مصنف نے فرمایا اس نے روزہ رکھا اور اعتکاف نہیں کیا۔ اس لئے کہ جب اس نے ایسے مرض کی وجہ سے روزہ نہیں رکھا جو روزہ سے مانع ہے تو اس وقت رمضان کی قضاء میں اعتکاف جائز ہوگا۔

(تشریح) :- مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی نے متعینہ رمضان کے اعتکاف کی نذر کی، اور اس کے روزے رکھ لئے مگر اعتکاف نہیں کیا، تو اعتکاف کی قضاء "نفلی روزوں کیساتھ اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اعتکاف کی شرط یعنی روزہ اپنے کمال کی طرف یعنی نفل کی طرف لوٹ آیا، یہ بات نہیں ہے کہ قضاء کسی اور سبب سے واجب ہوئی ہے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اعتکاف بغیر روزے کے درست نہیں ہوتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے "لا اعتکاف الا بصوم" (دارقطنی)۔ مگر یہاں اعتکاف سے اعتکاف واجب مراد ہے۔ تو حاصل یہ ہوا کہ اعتکاف واجب کیلئے روزہ شرط ہے، اب اگر کوئی شخص اعتکاف کی نذر کرے گا تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے روزہ کی بھی نذر کی ہے کیوں کہ مشروط کو اپنے اوپر واجب کرنے سے شرط بھی واجب ہو جاتی ہے پس جب مشروط کو واجب کرنے سے شرط واجب ہو جاتی ہے تو اعتکاف (مشروط) کی نذر کرنے سے شرط (روزہ) بھی لازم ہو جائے گی۔ بہر حال اعتکاف کی نذر کرنے سے مناسب تو یہ تھا کہ ابتداء ہی صوم مقصود یعنی نفلی روزہ واجب ہوتا لیکن موجودہ رمضان جس میں اعتکاف کی نذر کی گئی تھی اس کی شرافت اور فضیلت نفلی روزے کے معارض ہو گئی یعنی اس پر غالب آگئی ہے کیونکہ رمضان کی عبادت غیر رمضان کی عبادت سے افضل اور اشرف ہے چنانچہ حدیث میں ہے جس نے رمضان میں نفل کام کیا وہ غیر رمضان میں فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے اور جس نے رمضان میں فرض ادا کیا وہ غیر رمضان میں ستر فرض ادا کر نیوالے کے برابر ہے۔ بہر حال رمضان کی عبادت غیر رمضان سے افضل اور اشرف ہے پس اسی عارضی شرف کی وجہ سے ہم صوم مقصود یعنی نفلی روزے سے رمضان کے روزوں کی طرف منتقل ہو گئے، یعنی اعتکاف منذور کے زمانہ میں نفلی روزوں کی جگہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا گیا مگر جب رمضان کے روزے رکھنے اور اعتکاف نہ کرنے کی وجہ سے رمضان کی شرافت اور فضیلت فوت ہو گئی تو روزہ اپنے کمال کی طرف لوٹے گا اور کمال صوم، صوم مقصود یعنی نفلی روزہ ہے پس رمضان گزرنے کے بعد گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ حکم صادر ہوا کہ نفلی روزہ رکھو اور اس میں اعتکاف کرو۔ حاصل یہ کہ ابتداء بھی نفلی روزہ واجب ہوا تھا، اور اعتکاف کی قضاء بھی نفلی روزوں میں واجب ہوئی ہے لہذا ثابت ہوا کہ جو سبب اعتکاف کی ادا کا تھا وہی سبب اس کی قضاء کا ہے، اور جب اعتکاف کی ادا کا سبب ہی اس کی قضاء کا سبب ہے تو معترض کا یہ اعتراض کہ

سبب قضاء، سبب ادا کا غیر ہے وارد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ موجودہ رمضان کی شرافت اگرچہ فوت ہوگئی ہے لیکن آئندہ رمضان کا انتظار کر کے اس کو حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آئندہ سال رمضان تک زندگی موہوم ہے کیوں کہ یہ ایک طویل زمانہ ہے جس میں زندگی اور موت دونوں برابر ہیں۔ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر دوسرا رمضان آنے سے پہلے اس شخص نے نفلی روزوں میں اعتکاف کی قضاء نہ کی بلکہ دوسرا رمضان آگیا تو اللہ تعالیٰ کا حکم یعنی اعتکاف کی قضاء کا حکم اس دوسرے رمضان کی طرف منتقل نہ ہوگا۔ اسلئے کہ دوسرا رمضان نہ تو رمضان اول کا خلیفہ ہے اور نہ نذر کے اعتکاف کا محل ہے، کیوں کہ نذر کے اعتکاف کا محل رمضان اول ہے پس جب دونوں باتیں نہیں ہیں تو دوسرا رمضان میں اعتکاف کی قضاء کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مانن نے کہا ہے ”فصام ولم یعتکف“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر نذر کر نیوالے نے کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہ رکھا ہو تو وہ بلاشبہ رمضان کی قضا کے زمانہ میں اعتکاف کی قضا کر سکتا ہے اسلئے کہ اعتکاف کا اتصال حکماً صوم رمضان کیساتھ باقی ہے اور جب اعتکاف، صوم رمضان کیساتھ حکماً متصل ہے تو اعتکاف کی شرط (روزہ) اپنے کمال یعنی صوم نفل کی طرف عود نہیں کرے گا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصْرِعُ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِ الْأَدَاءِ وَالْقَضَاءِ إِلَى أَنْوَاعِهِمَا فَقَالَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَمَا هُوَ شَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةٌ لِأَنَّ الْأَقْسَامَ لَا تَقَابِلُ فِيمَا بَيْنَهُمَا وَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ وَالْأَدَاءُ أَنْوَاعٌ أَدَاءٌ مُحْضٌ وَهُوَ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَأَدَاءٌ هُوَ شَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ وَيُعْنَى بِالْأَدَاءِ الْمُحْضَرِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ شَبَهُهُ بِالْقَضَاءِ بِوُجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ لِأَمِنْ حَيْثُ تَغْيِيرُ الْوَقْتِ لِأَمِنْ حَيْثُ التَّزَامُ يُعْنَى بِالشَّبِيهِ بِالْقَضَاءِ مَا فِيهِ شَبَهُهُ بِهِ مِنْ حَيْثُ التَّزَامُ وَيُعْنَى بِالْكَامِلِ مَا يُؤَدَّى عَلَى الْوُجْهِ الَّذِي شَرَعَ عَلَيْهِ وَبِالْقَاصِرِ مَا هُوَ خِلَافُهُ۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے ادا اور قضا کی تقسیم کا بیان ان کی انواع کی طرف شروع کیا، چنانچہ فرمایا ادا کی چند قسمیں ہیں کامل، قاصر، اور مشابہ بالقضا۔ اس تقسیم میں مسامحت ہے کیوں کہ اقسام کے درمیان باہمی تقابل نہیں ہے مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ ادا کی چند قسمیں ہیں۔ ادائے محض۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر اور وہ ادا جو قضا کے مشابہ ہے اور ادائے محض سے مراد وہ ہے جس میں قضا سے کوئی مشابہت نہ ہو۔ نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ اس کے التزام کے لحاظ سے اور شبہہ بالقضا سے

مراد وہ ہے جس میں قضا سے التزام کے اعتبار سے مشابہت ہو اور کامل سے مراد وہ شئی ہے جس کو اسی طریقہ پر ادا کیا جائے جس طریقہ پر وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جو کامل کے خلاف ہو۔

(تشریح) :- مصنف علیہ الرحمہ یہاں سے ادا اور قضا کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ادا کی تین قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضا۔ ملا جیون نے فرمایا کہ ماٹن کی بیان کردہ تقسیم میں مسامت (چوک) ہے۔ اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ مذکور بالا اقسام کے درمیان تقابل موجود نہیں ہے اسلئے کہ وہ ادا جو مشابہ بالقضا ہے اس میں اگر نماز کے تمام حقوق کی رعایت کی گئی ہو تو وہ ادائے کامل میں داخل ہوگی اور اگر تمام حقوق کی رعایت نہ کی گئی ہو تو وہ ادائے قاصر میں داخل ہوگی۔ حاصل یہ کہ تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور جب تیسری قسم اول کی دونوں قسموں کیساتھ جمع ہو جاتی ہے تو ان کے درمیان باہمی تقابل نہ رہا۔ حالانکہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان باہمی تقابل کا پایا جانا ضروری ہے۔ صاحب نور الانوار اصلاح کے انداز میں فرماتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ مصنف فرماتے کہ اولاً ادا کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے محض (۲) ادا مشابہ بالقضا پھر ادائے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر۔ اس صورت میں ادا کی پہلی دونوں قسموں ادائے محض اور ادا مشابہ بالقضا کے درمیان بھی تقابل موجود ہے۔ کیوں کہ ادائے محض سے مراد یہ ہے کہ ادا میں کسی بھی اعتبار سے قضا کیساتھ مشابہت موجود نہ ہو نہ وقت کے تغیر کے لحاظ سے اور نہ التزام ادا کے لحاظ سے یعنی ادائے محض میں ایسا نہیں ہوتا کہ ادا کا التزام تو ایک جہت پر کیا ہو اور اس کو ادا دوسری جہت پر کیا ہو۔ اور ادا مشابہ بالقضا سے مراد یہ ہے کہ ادا میں التزام کے لحاظ سے قضا کیساتھ مشابہت موجود ہو۔ یعنی ادا مشابہ بالقضا میں ادا کا التزام ایک جہت پر ہوتا ہے اور اس کی ادائیگی دوسری جہت پر ہوتی ہے، اور ادائے محض کی دونوں قسموں کامل اور قاصر کے درمیان بھی تقابل موجود ہے اسلئے کہ ادائے کامل سے مراد وہ شئی ہے جو اسی طور پر ادا کی جائے جس طور پر کہ وہ مشروع ہوئی ہے اور قاصر سے مراد وہ شئی ہے جس کو باشرعاً کے خلاف ادا کیا جائے۔

كَالصَّلَاةِ بِجَمَاعَةٍ مِّثَالُ لِادَاءِ الْكَامِلِ فَإِنَّ ادَاءَ عِلْمِ حَسْبِ مَا شَرَعَ فَإِنَّ الصَّلَاةَ
مَا شَرَعَتْ إِلَّا بِجَمَاعَةٍ لِأَنَّ جَبْرِئِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَّمَ الرَّسُولَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْجَمَاعَةِ
فِي يَوْمَيْنِ وَالصَّلَاةُ مُنْفَرِدًا مِّثَالُ لِادَاءِ الْقَاصِرِ فَإِنَّ ادَاءَ عِلْمِ خِلَافِ مَا شَرَعَ عَلَيْهِ
لِهَذَا يُسْقَطُ وَجُوبُ الْجَهْرِ فِي الْجَهْرِ بِنَفْسِهِ وَفَعَلَ الْآخِ بِعَدِّ فَرَاغِ الرَّمَامِ حَتَّى لَا
يَتَغَيَّرَ فَرَضُهُ بِنَيْتِهِ الْإِقَامَةِ مِثَالُ لِادَاءِ الشَّيْبَةِ بِالْقَضَاءِ فَإِنَّ الْآخِ هُوَ الَّذِي لَمْ

الْأَدَاءُ مَعَ الْإِمَامِ مِنْ أَوَّلِ التَّحْرِيمَةِ ثُمَّ سَبَقَهُ الْحَدَثُ فَتَوَضَّأَ وَاسْتَمَرَ بِقِيَّةِ الصَّلَاةِ
بَعْدَ فَرَاعِ الْإِمَامِ فَإِنَّ هَذَا الْإِتِّمَامُ آدَاءٌ مِنْ حَيْثُ بَقَاءُ الْوَقْتِ وَشَبِيهُهُ بِالْقَضَاءِ مِنْ
حَيْثُ أَنَّ لَفِزَتَهُ كَمَا نَلَفَرَفَ -

(ترجمہ) :- جیسے نماز باجماعت (یہ) ادائے کامل کی مثال ہے کیوں کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا ہے، اور نماز جماعت ہی کیساتھ مشروع کی گئی ہے۔ اسلئے کہ جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو دن میں نماز باجماعت کی تعلیم دی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا۔ (یہ) ادائے قاصر کی مثال ہے، کیوں کہ یہ ادا مشروع طریقہ کے خلاف ہے اسی وجہ سے جہری نماز میں منفرد سے جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل حتیٰ کہ لاحق کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یہ ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے کیوں کہ لاحق وہی مقتدی ہے جس نے اول تحریمہ سے امام کیساتھ ادا کرنے کا التزام کیا ہو پھر اس کو حدث لاحق ہو گیا ہو پھر وضو کر کے امام کی فراغت کے بعد بقیہ نماز پوری کی ہو۔ اسلئے کہ یہ اتمام بقائے وقت کے لحاظ سے ادا ہے، اور اس لحاظ سے مشابہ بالقضاء ہے کہ اس نے جس طرح التزام کیا تھا اُس طرح ادا نہیں کر سکا۔

(تشریح) :- یہاں سے ادا کی تینوں قسموں کی مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ فرمایا کہ پانچوں نمازوں کو جماعت کیساتھ ادا کرنا ادائے کامل کی مثال ہے اسلئے کہ یہ مشروع طریقہ پر ادا کرنا ہے، اور نماز باجماعت کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کا طریقہ جماعت کیساتھ دو دن میں بتلایا۔ چنانچہ امام ترمذیؒ کے بیان کے مطابق حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبریل علیہ السلام نے بیت الشرف کے پاس دو دفعہ میری امامت کی، اور یہ آپ کو بھی معلوم ہے کہ "امامت" نماز باجماعت میں ہوتی ہے نہ کہ تنہا آدمی کی نماز میں۔ پس ثابت ہوا کہ نماز جماعت کے ساتھ مشروع ہوئی ہے۔ اور تنہا نماز پڑھنا ادائے قاصر کی مثال ہے۔ کیوں کہ یہ مشروع طریقہ کے خلاف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ منفرد سے جہری نمازوں میں جہر کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، اور منفرد سے جہری نماز میں وجوب جہر کا ساقط ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کا نماز ادا کرنا قاصر ہے کیونکہ جہری نماز میں جہر صفت کمال ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہری نماز میں اگر امام جہر ترک کر دے تو سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ پس جب جہر صفت کمال ہے تو اس کے وجوب کا ساقط ہونا قصور کی علامت ہوگا۔ اور منفرد کی نماز میں چونکہ وجوب جہر ساقط ہوتا ہے اسلئے منفرد کا نماز ادا کرنا ادائے قاصر ہوگا۔ اور امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء کی مثال ہے حتیٰ کہ لاحق اگر مسافر ہو تو اقامت کی نیت سے اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا ہے۔ امام کی فراغت کے بعد لاحق مقتدی کا فعل ادا مشابہ بالقضاء اسلئے ہے کہ لاحق وہ کہلاتا ہے جو اول تحریمہ سے امام کیساتھ شریک ہوا ہو اور اس نے اول سے لیکر آخر تک امام کیساتھ

نماز ادا کرنیکا التزام کیا ہو لیکن درمیان نماز میں اس کا وضو ٹوٹ گیا ہو، پھر اس نے وضو کر کے بقیہ نماز امام کی فراغت کے بعد پوری کی تو یہ اتمام (نماز پوری کرنا) اس اعتبار سے تو ادا رہے کہ نماز کا وقت باقی ہے کیوں کہ وقت کے اندر اندر جو نماز پڑھی جاتی ہے ادا کہلاتی ہے۔ مگر چونکہ لاحق نے جس طرح التزام کیا تھا یعنی امام کیساتھ پوری کرنے کا اُس طرح ادا نہ کر سکا بلکہ امام کی فراغت کے بعد نماز پوری کی ہے اسلئے یہ ادا تو ہے مگر قضاء کے مشابہ ہے۔

وَلَمَّا كَانَ مَعْنَى الْاَدَاءِ مِنْ حَيْثُ الْاَصْلِ وَمَعْنَى الْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ التَّبَعِ جُعِلَ اَدَاءُ شَيْئٍ بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءُ شَيْئٍ بِالْاَدَاءِ وَثَمَرُهُ كَوْنُهُ اَدَاءٌ ظَاهِرٌ وَلِهَذَا لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَثَمَرُهُ كَوْنُهُ شَيْئًا بِالْقَضَاءِ هُوَ اَنْ لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِبَيِّنَةِ الْاِقَامَةِ يَازَانُ كَانَ هَذَا الْاَحَقُّ مُسَافِرًا اَقْتَدَى بِمُسَافِرٍ ثُمَّ اَحْدَثَ فُلَا هَبَ الْوَامِضُ لِلْمُتَوَضِّعِ اَوْ نَوَى الْاِقَامَةَ فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ جَاءَ حَتَّى فَرَغَ الْاِمَامُ وَلَمْ يَتَكَلَّمْ وَشَرَعَ فِي اَتْمَامِ الصَّلَاةِ فَلَا يَتِمُّ اَرْبَعَابُ يَصَلِّي مَرَّ كَعْتَيْنِ كَمَا اِذَا كَانَ قَضَاءٌ مَحْضًا لَا يَتَغَيَّرُ فَرْضُهُ بِبَيِّنَةِ الْاِقَامَةِ فَلَذَا هَذَا اِنْ لَمْ يَقْتَدِ بِمُسَافِرٍ بَلْ بِمُقِيمٍ اَوْ لَمْ يَفْرُغِ الْاِمَامُ بَعْدَ اَوْ تَكَلَّمَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ اَوْ كَانَ مِثْلُ هَذَا فِي الْمُسْبِقِ دُونَ الْاَحَقِّ يَصِيرُ فَرْضُهُمْ اَرْبَعًا بِبَيِّنَةِ الْاِقَامَةِ۔

(ترجمہ) :- اور چونکہ ادا کے معنی اصل کے اعتبار سے تھے اور قضاء کے معنی باعتبار تابع کے اس لئے اس فعل کو ادا و مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا۔ اور قضاء مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا اور اس کے ادا ہونے کا ثمرہ ظاہر ہے۔ اسی لئے مصنف نے اس سے تعرض نہیں فرمایا ہے، اور اس کے مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق کا فرض اس وقت اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ بایں طور کہ یہ لاحق مسافر تھا اس نے ایک دوسرے مسافر کی اقتدا کی، پھر اس مقتدی کو درمیان نماز میں حدث لاحق ہوا پھر وہ وضو کرنے کیلئے اپنے شہر گیا یا اُس نے اسی جگہ میں اقامت کی نیت کی۔ پھر آیا یہاں تک کہ امام فارغ ہو چکا تھا۔ اور اس نے کوئی کلام نہیں کیا اور نماز پوری کرنے لگا تو یہ چار رکعت پوری نہ کرے بلکہ دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ قضاء محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ۔ پس اگر لاحق مسافر نے کسی مسافر امام کی اقتدا نہیں کی بلکہ کسی مقیم کی اقتدا کی، یا ابھی تک امام فارغ نہیں ہوا تھا، یا اس نے کلام کر لیا، پھر از سر نو نماز پڑھنا شروع کیا یا یہی صورت لاحق کے علاوہ مسبوق میں ہو تو ان کا فرض اقامت کی نیت سے چار رکعت ہوں گی۔

(تشریح :-) ولما کان معنی الاداء من حیث الاصل الخ سے ایک سوال کا جواب ذکر کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ ادا کی تیسری قسم کا نام ادا مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا ہے قضاء مشابہ بالاداء کیوں نہیں رکھا گیا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں ادا کے معنی اصل ہیں اور قضاء کے معنی تابع ہیں۔ اس طور پر کہ لاحق کی مذکورہ نماز چونکہ وقت کے اندر پائی گئی ہے اسلئے یہ نماز اپنی اصل کے اعتبار سے ادا ہوئی اور وصف کے اعتبار سے لاحق کی یہ نماز قضاء ہے کیونکہ مذکورہ لاحق التزام کے مطابق اپنی نماز ادا نہ کر سکا۔ اس وجہ سے کہ لاحق نے التزام کیا تھا امام کیساتھ نماز پوری کرنے کا حالانکہ امام کی فراغت کے بعد اس نے تنہا اپنی نماز پوری کی ہے پس جب وصف التزام فوت ہو گیا تو وصف کے اعتبار سے لاحق کی نماز قضا ہو گئی اور وصف چونکہ تابع ہوتا ہے اسلئے لاحق کی مذکورہ نماز میں قضاء کے معنی تابع اور ادا کے معنی اصل ہوئے اور نام رکھنے میں اصل کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ تابع کا اسلئے اس تیسری قسم کا نام ادا مشابہ بالقضاء رکھا گیا، اور قضاء مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ماتن نے فرمایا ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کا فعل نماز ادا مشابہ بالقضاء ہے لیکن اس کے ادا ہونے کا ثمرہ بالکل واضح ہے یعنی امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا ادا ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ اس ادا سے لاحق کا ذمہ فارغ ہو جاتا ہے چنانچہ اس ادا سے اگر لاحق کا ذمہ فارغ نہ ہوتا تو وقت کے موجود ہونے کی وجہ سے اس کو دوبارہ از سر نو نماز ادا کرنے کا حکم دیا جاتا پس لاحق کو از سر نو نماز پڑھنے کا حکم نہ دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز ادا ہو گئی ہے اور اس کا ذمہ فارغ ہو گیا ہے بہر حال امام کی فراغت کے بعد لاحق کی نماز کا ادا ہونا چونکہ ظاہر ہے اسلئے ماتن نے اس کا ذکر نہیں فرمایا، اور مشابہ بالقضاء ہونے کا ثمرہ یہ ہے کہ لاحق اگر مسافر ہو تو امام کی فراغت کے بعد اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے جیسا کہ قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں اقتداء کی، پھر مقتدی مسافر کو دوران نماز حدث لاحق ہوا، پھر وہ وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اسی جگہ اقامت کی نیت کر لی پھر وہ اپنی نماز پوری کرنے کیلئے اس وقت آیا جب امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا اس اثنا میں اس نے کوئی کلام بھی نہیں کیا، اور اپنی نماز پوری کرنے لگا تو اس صورت میں یہ لاحق مسافر چار رکعتیں نماز پوری نہیں کرے گا بلکہ دو رکعت پوری کرے گا جس طرح قضائے محض کی صورت میں مسافر کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس صورت میں بھی اس کا فرض اقامت کی نیت سے متغیر نہیں ہوتا ہے یعنی اگر کسی پر حالت سفر میں رباعی نماز (ظہر، عصر، عشاء) کی قضا واجب ہو گئی اور پھر اس نے اقامت کی نیت کر لی یا اپنے وطن اصلی میں داخل ہو گیا تو اقامت کی نیت سے یا اپنے وطن میں داخل ہونے کی وجہ سے اس کا فرض (یعنی دو رکعت، چار رکعت کی طرف) متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کی قضا کرنا

واجب ہے چار رکعت واجب نہیں ہوتیں اسی طرح لاحق مسافر بھی اگر امام کی فراغت کے بعد اقامت کی نیت کر لے یا وضو کرنے کی غرض سے اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو اس کا فرض متغیر نہیں ہوتا یعنی اس پر دو ہی رکعت کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے، چار رکعت کا پورا کرنا واجب نہیں ہوتا، حاصل یہ کہ لاحق مسافر کی یہ نماز چونکہ قضاء محض کے مشابہ ہے اسلئے اسکو مشابہ بالقضاء کہا گیا ہے۔

”فان لم یقتد بمسافر الخ“ سے اُن قیود کا فائدہ ذکر کیا گیا ہے جو ”قیود“ ادا و مشابہ بالقضاء کی مثال میں ذکر کی گئی ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر لاحق مسافر نے مسافر کی اقتداء نہیں کی بلکہ مقیم کی اقتداء کی۔ اور درمیان نماز میں حد پیش آنے کی وجہ سے وضو کرنے کی غرض سے اپنے وطن گیا یا اس نے اقامت کی نیت کی۔ پھر امام کی فراغت کے بعد آیا اور کسی سے کوئی کلام بھی نہیں کیا تو یہ لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا مگر یہ خیال رہے کہ یہ چار رکعت امام کے فارغ ہونے کے بعد اقامت کی نیت سے لازم نہیں ہوتی ہیں بلکہ اولیٰ تحریر سے مقیم امام کی اقتداء کرنے کی وجہ سے لازم ہوتی ہیں۔ اور اگر لاحق مسافر وضو کر کے امام کے فارغ ہونے سے پہلے آ گیا اور امام کے ساتھ نماز شروع کر دی تو بھی اپنے وطن جانے یا اقامت کی نیت کرنے سے اس کا فرض چار رکعت ہو جائے گا۔ کیوں کہ لاحق کے فعل میں قضاء کی مشابہت امام کے فارغ ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور یہاں امام کا فارغ ہونا موجود نہیں ہے۔ تو اقامت ادا پر طاری ہوئی نہ کہ قضاء پر اور ”ادا“ نیت اقامت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں لاحق مسافر چار رکعت پوری کرے گا۔ اور اگر لاحق مسافر نے امام کی فراغت کے بعد کلام کیا تو بھی وہ چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ کلام کرنے کی وجہ سے اس کی نماز باطل ہو گئی اور وہ اُس نماز کو از سر نو ادا کرے گا لہذا اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی، اور ادا دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جاتی ہے اسلئے یہ نماز بھی نیت اقامت سے متغیر ہو جائے گی۔ اور اگر یہ صورت مسبق میں پیش آئی یعنی ایک مسافر نے دوسرے مسافر کی رباعی نماز میں وقت میں امام کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اقتدار کی، پھر جب امام کی نماز پوری ہو گئی تو اس مسافر مقتدی نے اقامت کی نیت کی تو یہ مسافر مقتدی چار رکعت پوری کرے گا۔ اسلئے کہ اقامت کی نیت اس مسافر مقتدی کی باقی نماز پر طاری ہوئی ہے اور یہ اس باقی نماز میں من کل الوجوه ادا کرنے والا ہے کیوں کہ وقت بھی باقی ہے اور اس نے اس مقدار کا امام کے ساتھ ادا کرنے کا التزام بھی نہیں کیا تھا کہ اس کے خلاف کرنے کی وجہ سے قضاء کرنے والا شمار ہو پس جب اقامت کی نیت ادا پر طاری ہوئی اور ادا نیت اقامت سے متغیر ہو جاتی ہے تو مسبق مسافر کا فرض بھی اقامت کی نیت سے دو رکعت سے چار رکعت کی طرف متغیر ہو جائے گا۔

ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَ كَمَا تَجَرَّى فِي حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى تَجَرَّى فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ
أَيْضًا فَقَالَ وَمِنْهَا زَادَ عَيْنِ الْمَغْضُوبِ أَيْ وَمِنْ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ زَادَ عَيْنِ الشَّيْءِ الَّذِي غَضِبَ
عَلَى الْوَصْفِ الَّذِي غَضِبَ إِلَى الْمَالِكِ بِدُونِ أَنْ يَكُونَ الْمَغْضُوبُ مُشْتَغَلًا بِالْجَنَائَةِ أَوْ بِاللَّيْنِ
وَبِدُونِ أَنْ يَكُونَ نَاقِصًا بِنَقْصَانِ حِسِّي فَهَذَا أَنْظِيرُ الْأَدَاءِ الْكَامِلِ لِأَنَّهُ أَدَاءٌ عَلَى الْوَصْفِ
الَّذِي غَضِبَ مِنْ غَيْرِ فَنُورٍ وَمِثْلُهُ تَسْلِيمُ عَيْنِ الْمَبِيعِ إِلَى الْمُشْتَرِي وَتَسْلِيمُ بَدَلِ الصَّرْفِ
وَالْمُسْلَمِ فِيهِ إِلَى الْوَصْفِ الَّذِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ

(مترجمہ) :- پھر ادا کی یہ تینوں قسمیں جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا اور ادا کے اقسام سے عین مغضوب کو واپس کر دینا ہے یعنی (حقوق العباد میں) ادا کے انواع میں سے عین مغضوب کو مالک کی طرف اسی وصف کیساتھ واپس کر دینا ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا۔ بغیر اس بات کے کہ مغضوب جنایت یا دین کے ساتھ مشغول ہو اور بغیر اس کے کہ وہ کسی حسی نقصان کیساتھ ناقص ہو۔ پس یہ ادائے کامل کی نظیر ہے کیوں کہ یہ بغیر نقصان کے اسی وصف کے ساتھ ادا کرنا ہے جس وصف کے ساتھ غصب کیا تھا اور اسی کے مانند عین مبیع کو مشتری کے سپرد کرنا اور بدل صرف اور مسلم فیہ کو اس کے حوالہ کرنا اسی وصف کے ساتھ جس پر مذکورہ عقد واقع ہوا ہے۔

(تشریح) :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ادا کی مذکورہ تینوں قسمیں (۱) ادائے کامل (۲) ادائے قاصر (۳) ادا مشابہ بالقضاء جس طرح حقوق اللہ میں جاری ہوتی ہیں جیسا کہ پہلے گذر چکا اسی طرح حقوق العباد میں بھی جاری ہوتی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے کہا کہ اگر غاصب نے شئی مغضوب کو مالک کی طرف بعینہ واپس کر دیا یعنی جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کر دیا تو یہ ادائے کامل ہے جس وصف کیساتھ غصب کیا تھا اسی وصف کیساتھ واپس کرنا مطلب یہ ہے کہ مثلاً شئی مغضوب غلام ہے تو اس غلام نے غاصب کے قبضہ میں نہ تو ایسی کوئی جنایت کی ہو جس کی وجہ سے اس کا رقبہ ہی مستحق ہو گیا ہو یعنی عمداً کسی انسان کو قتل نہ کیا ہو، اور نہ غاصب کے قبضہ میں کسی انسان کا مال ہلاک کیا ہو کہ ضمان اس کے رقبہ کیساتھ متعلق ہو جائے اور نہ اُس میں کوئی حسی نقصان پیدا ہوا ہو، یعنی اس کا کوئی عضو تلف نہ ہوا ہو۔ بہر حال غلام مغضوب نے غاصب کے قبضہ میں اگر نہ کسی جنایت کا ارتکاب کیا ہو اور نہ ایسا کوئی کام کیا ہو جس سے اس پر مالی تاوان لازم ہوتا ہو اور نہ اس میں کوئی حسی نقص پیدا ہو تو مالک کی طرف ایسا غلام سپرد کرنا ادائے کامل ہے۔ اسی طرح اگر بائع نے بعینہ وہ مبیع مشتری کے حوالہ کی جس پر عقد بیع وارد ہوا تھا۔ اور عقد صرف میں احد العاقدین نے بعینہ وہ ”بدل صرف“ آخر کے سپرد کیا جس پر عقد صرف واقع ہوا

تھا اور عقدِ مسلم میں مسلم الیہ نے بعینہ وہ مسلم فیہ رب المسلم کے حوالہ کی جس پر عقدِ مسلم واقع ہوا تھا تو یہ بھی اٹلے کامل کی نظیر ہے۔

(فوائدا) :- بیع کی چند قسمیں ہیں (۱) بیع مطلق (۲) بیع مقایضہ (۳) بیع صرف (۴) بیع مسلم۔ بیع مطلق بیع العین بالذین عین شئی کو سونے یا چاندی کے عوض فروخت کرنا اس بیع میں عین شئی کا بیع ہونا اور دین (سونے چاندی) کا ثمن ہونا متعین ہے۔ بیع مقایضہ بیع العین بالذین یعنی عین شئی کو عین شئی کے عوض بیچنا، مثلاً گندم کے عوض کپڑا فروخت کرنا۔ اور بیع صرف بیع الذین بالذین کا نام ہے یعنی ثمن کو ثمن کے عوض فروخت کرنا۔ ان دونوں قسموں میں عوضین میں سے ہر ایک ثمن بھی ہے اور بیع بھی ہے اور بیع مسلم بیع آجل بعاجل کا نام ہے یعنی شئی مؤجل کو مجل کے عوض فروخت کرنا۔ جو شخص شئی مجل ادا کرے گا اس کو رب المسلم اور شئی مجل کو راس المال کہیں گے اور جو شخص شئی مؤجل ادا کرے گا اس کو مسلم الیہ اور شئی مؤجل کو مسلم فیہ کہتے ہیں۔ یہ بھی خیال رہے کہ بیع صرف میں جدا ہونے سے پہلے عوضین پر قبضہ کرنا شرط ہے اور بیع مسلم میں راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے۔

وَرَدُّهُ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ نُظِيرُ لَدَاءِ الْقَاصِرِ أَيْ رَدُّ الشَّيْءِ الْمَغْصُوبِ حَالِ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ أَوْ بِالذِّمَنِ بِأَنْ غَضِبَ عَبْدًا فَأَرَاغَا ثُمَّ لَحِقَهُ الدَّيْنُ أَوْ الْجُنَايَةُ فِي يَدِ الْغَاصِبِ وَمِثْلُهُ تَسْلِيَةُ الْمُبِيعِ حَالِ كَوْنِهِ مَشْغُولًا بِالْجُنَايَةِ أَوْ بِالذِّمَنِ أَوْ بِالْمَرَضِ فِي هَذَا الْكَلِمِ إِنْ هَلَكَ الْمَغْصُوبُ وَالْمُبِيعُ فِي يَدِ الْمَالِكِ وَالْمُسْتَرِي بِأَنَّهُ سَعَادِيَّةٌ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْغَاصِبِ وَالْبَائِعِ لِكَوْنِهِ آدَاءٌ وَلَوْ ذَعَا الْمَالِكُ إِلَى الْوَلِيِّ الْجُنَايَةِ أَوْ بَيْعَ فِي الدَّيْنِ رَجَعَ الْمَالِكُ عَلَى الْغَاصِبِ بِالْقِيَمَةِ وَالْمُسْتَرِي عَلَى الْبَائِعِ بِالثَمَنِ.

(ترجمہ) :- اور شئی مغصوب کو جنایت کیساتھ مشغول ہونے کی حالت میں واپس کرنا (یہ) ادا ہے قاصر کی نظیر ہے یعنی شئی مغصوب کو اس حال میں واپس کرنا کہ وہ جنایت یا دین کیساتھ مشغول ہو یا اس طور کہ اس نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو دین اور جنایت سے بالکل بری ہے پھر اس کو غاصب کے قبضہ میں دین یا جنایت لاحق ہو گئی اور اسی کے مثل بیع کو اس حال میں سپرد کرنا کہ وہ جنایت یا دین یا مرض کے ساتھ مبتلا ہو، پس ان تمام صورتوں میں اگر مغصوب اور بیع کسی آسانی آفت سے مالک اور مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو گیا کیونکہ یہ سپرد کرنا ادا ہے اور اگر مالک نے اس بیع یا شئی مغصوب کو جنایت کے ولی کو دیدیا۔ یا دین میں فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے قیمت واپس لے گا اور مشتری، بائع سے ثمن واپس لے گا۔

(تشریح :- حقوق العباد میں ادائے قاصر کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک ایسا غلام غصب کیا جو حنانت دین اور حستی نقصان سبک فارغ اور پاک صاف ہے یعنی نہ وہ کسی جنایت کا مرتکب ہے نہ اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہے اور نہ اس میں کوئی ظاہری عیب اور نقص ہے مگر غاصب کے قبضہ میں رہتے ہوئے اس نے کسی بے گناہ آدمی کو عمدتاً قتل کر دیا اور اس کی وجہ سے اس پر قصاص واجب ہو گیا یا کسی کا مال ہلاک کر دیا، اور اس کی وجہ سے اس پر مالی تاوان لازم ہو گیا یا اس میں کوئی حستی نقصان اور عیب پیدا ہو گیا پس ایسی حالت میں یہ غلام اگر مالک کے حوالہ کیا گیا تو یہ ادائے قاصر ہوگی، کیونکہ یہ غلام جس وصف کیساتھ غصب کیا گیا تھا اسی وصف کے ساتھ واپس نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر "غلام بیع" بیع کے وقت جنایت، دین اور مرض وغیرہ تمام چیزوں سے فارغ اور پاک و صاف ہو۔ مگر مشتری کے سپرد اس وقت کیا گیا جب وہ کسی جنایت کا مرتکب ہو چکا تھا یا اس پر کوئی مالی تاوان لازم ہو چکا تھا یا وہ کسی ظاہری مرض اور عیب میں مبتلا ہو چکا تھا تو یہ بھی ادائے قاصر ہے ان تمام صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر غلام مغضوب مالک کے قبضہ میں اور بیع مشتری کے قبضہ میں کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو جائیں تو غاصب اور بائع کا ذمہ بری ہو جائے گا، کیوں کہ ان کی طرف سے سپرد کرنا ادا رہے اگرچہ ادائے قاصر ہے اور ادا کرنے سے ادا کرنے والے کا ذمہ بری ہو جاتا ہے لہذا ان کا ذمہ بھی بری ہو جائے گا، اور اگر مالک اور مشتری نے مذکورہ غلام اولیاء مقتول کو دیدیا یا اسپر واجب شدہ دین اور ضمان کو ادا کرنے کیلئے اس کو فروخت کر دیا گیا تو مالک غاصب سے غلام کی قیمت وصول کرے گا اور مشتری بائع سے اپنا دیا ہوا ثمن وصول کرے گا۔ کیوں کہ مالک کا قبضہ غلام مغضوب سے اور مشتری کا قبضہ غلام بیع سے ایسے سبب کی وجہ سے نازل ہوا ہے جو سبب غاصب اور بائع کے قبضہ میں پیدا ہوا تھا پس یہ ایسا ہو گیا گویا مالک اور مشتری نے قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ نہ کر نیکی صورت میں مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوتا ہے لہذا اس صورت میں بھی مالک کو غاصب سے قیمت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور مشتری کو بائع سے ثمن واپس لینے کا حق ہوگا۔

(فوائد :-) بازار کے ریٹ اور عوض کو قیمت کہا جاتا ہے اور عاقدین کے درمیان مقرر شدہ عوض کو ثمن کہتے ہیں۔ ثمن قیمت کے برابر بھی ہو سکتا ہے اور کم و بیش بھی۔

وَأَمَّا عَبْدٌ غَيْرُهُ وَتَسْلِيْمُهُ بَعْدَ الشِّرَاءِ نَظِيرٌ لِلْأَدَاءِ الشَّيْبَةِ بِالْقَضَاءِ أَمْ مَهْرٍ
رَجُلٌ عَبْدٌ الْغَيْرِ فِي نِكَاحٍ أَمْرَأَتِهِ شَمَّ سَلَّمَ إِلَيْهَا بَعْدَ الشِّرَاءِ فَهُوَ أَدَاءٌ مِنْ حَيْثُ
أَنَّ سَلَّمَ عَيْنَ الْعَبْدِ الذَّامِي وَقَعَ عَلَيْهِ الْعَقْدُ وَشَيْبَةُ بِالْقَضَاءِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَبَدُّلَ
الْمِلْكِ يُوجِبُ تَبَدُّلَ الْعَيْنِ حُلْمًا فَإِذَا كَانَ الْعَبْدُ مَمْلُوكًا لِلْمَالِكِ كَانَ شَخْصًا آخَرَ

ثُمَّ إِذَا اشْتَرَاهُ النَّزِجُ كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَإِذَا اسْلَمَهُ إِلَيْهَا كَانَ شَخْصًا آخَرَ وَالْحُجَّةُ فِي هَذَا
الْبَابِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَى بَرِيقَةَ يَوْمَ فَقَدَ مَثَ الْبَيْتِ تَمَرٌ وَكَانَ
الْقَدْرُ يُعْلَى مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَجْعَلِينَ لَنَا نَصِيبًا مِنَ اللَّحْمِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ
أَنْتَ لَحْمٌ تُصَدَّقُ عَلَيَّ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكَ صَدَقَةٌ وَلَنَا هَدِيَّةٌ يَعْنِي إِذَا أَخَذْتُمِنْ
الْمَالِكِ كَانَ صَدَقَةٌ عَلَيْكَ وَإِذَا أُعْطِيْتُمْ إِيَّانَا نَصِيبٌ هَدِيَّةٌ لَنَا فَعُلِمَ أَنَّ تَبْدِيلَ الْمَالِكِ
يُوجِبُ تَبْدُلًا فِي الْعَيْنِ وَعَلَى هَذَا أُخْرِجُ كَثِيرٌ مِنَ الْمَسَائِلِ -

(ترجمہ) :- اور دوسرے کے غلام کو مہر قرار دینا اور خریدنے کے بعد اس کو سپرد کر دینا (یہ) ادار
مشابہ بالقضاء کی نظیر ہے یعنی ایک آدمی نے اپنی بیوی کے نکاح میں دوسرے کے غلام کو مہر قرار دیا۔ پھر خرید
کے بعد اس کو اپنی بیوی کے سپرد کر دیا تو یہ اس اعتبار سے ادا ہے کہ اس نے بعینہ اُس غلام کو حوالہ کیا جس پر عقد
نکاح واقع ہوا ہے۔ اور مشابہ بالقضاء اس اعتبار سے ہیکہ ملک کی تبدیلی حکما عین کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے پس
جب غلام مالک کا مملوک تھا تو اور شخص تھا۔ پھر جب اس کو شوہر نے خرید لیا تو اور شخص ہو گیا اور جب اس کو
اپنی بیوی کے حوالہ کیا تو اور شخص ہو گیا۔ اور اس سلسلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت
بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لیگے تو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں چھوہارے پیش
کئے حالانکہ گوشت کی ہانڈی جوش مار رہی تھی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا تم ہمارے لئے کچھ گوشت نہ
دو گی۔ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا نے کہا اے اللہ کے رسول یہ گوشت میرے پاس صدقہ کے طور پر آیا ہے پس حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے صدقہ ہے اور ہمارے لئے ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اسے مالک سے لیا تھا تو وہ
تم پر صدقہ تھا اور جب تم اسے ہمیں دیدو گی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائیگا۔ پس معلوم ہوا کہ ملک کی تبدیلی عین
کی تبدیلی کو واجب کرتی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے بہت سے مسائل تخریج کئے جائیں گے۔

(تشریح) :- حقوق العباد میں ادار مشابہ بالقضاء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً حامد نے بوقت نکاح
اپنی بیوی کا مہر دوسرا آدمی مثلاً خالد کے متعینہ غلام کو قرار دیا ہے پھر خالد سے اس کو خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ
کر دیا تو حامد کا یہ فعل یعنی غلام خرید کر اپنی بیوی کے حوالہ کرنا۔ ادا تو اس لئے ہے کہ اس نے بعینہ وہ غلام سپرد
کیا ہے جس پر عقد نکاح واقع ہوا تھا۔ اور مشابہ بالقضاء اس لئے ہیکہ ملک کی تبدیلی سے حکما عین شئی بدل جاتی ہے
چنانچہ مذکورہ غلام جب مالک یعنی خالد کا مملوک تھا تو اس وقت وہ اور شخص تھا لیکن جب اس کو شوہر یعنی حامد
نے خرید لیا تو ملک کی تبدیلی کی وجہ سے وہ اور شخص ہو گیا۔ اور جب اس کو اپنی بیوی کے حوالہ کر دیا تو ملک بدل جانے
سے وہ اور شخص ہو گیا۔ حاصل یہ کہ حامد نے جس غلام کو مہر قرار دیا تھا اُس نے اُس کو سپرد نہیں کیا ہے بلکہ حکما دوسرا
غلام اُسی کے مثل سپرد کیا ہے۔ اور چون کہ واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام ہی قضاء ہے اس لئے شوہر کا یہ

سپرد کرنا قضاء کے مشابہ ہوگا۔ یہی بات کہ ملک کی تبدیلی سے حکماً عین شئی کیوں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک روز محسن اعظم، ہادی اکرم، محبوب دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی آزاد کردہ باندی حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے پاس تشریف لے گئے، حضرت بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ازراہ ضیاء آپ کی خدمت اقدس میں کچھ جھوہارے پیش کئے۔ اور مشکوٰۃ کی روایت کے مطابق روٹی اور رسالن پیش کیا۔ حالانکہ باندی میں گوشت اُبُل رہا تھا۔ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ازراہ مزاج فرمایا کہ کیا اس گوشت میں ہمارا حصہ نہیں ہے۔ بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے کہا اللہ کے رسول! آپ پر میرے مال باپ قربان "یہ گوشت تو صدقہ کا ہے آپ کیلئے حلال نہیں ہے، مجسمہ رشد و ہدایت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تمہارے لئے اگرچہ صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے تو ہدیہ ہے یعنی جب تم نے اس کے مالک سے اس کو لیا تھا تو یقیناً صدقہ تھا لیکن جب تم ہم کو دید و گئی تو یہ ہمارے لئے ہدیہ ہو جائے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ملک بدل جانے سے حکماً عین شئی بدل جاتی ہے کیوں کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کا حاصل یہ ہیکہ یہ گوشت جب مالک کی ملک سے نکل کر بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ملک میں آیا تو صدقہ تھا لیکن جب ہماری ملک میں آجائے گا تو یہ ہدیہ ہو جائیگا، اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ صدقہ اور ہدیہ کے احکام بالکل مختلف ہوتے ہیں، اسی قاعدے کی رو سے بہت سے مسائل کا استخراج کیا گیا ہے (۱) اگر کسی فقیر نے زکوٰۃ وصول کی اور پھر وہ مال زکوٰۃ کسی مالدار یا ہاشمی کو ہبہ کر دیا یا ان کو فروخت کر دیا تو یہ مال ان کیلئے حلال ہے کیوں کہ ملک بدل جانے سے عین شئی بدل جاتی ہے (۲) ایک آدمی نے اپنے کسی قریب و دار کو کچھ مال صدقہ کیا پھر وہ جس کو صدقہ دیا گیا تھا مرگیا اور صدقہ کا مال میراث کے طور پر اسی صدقہ کرنے والے کے پاس لوٹ آیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا، اور اس کا ثواب ضائع نہ ہوگا۔

(فوائد) :- بنو ہاشم اور ان کے موالی (آزاد شدہ غلام و باندی) پر زکوٰۃ اور صدقہ کا مال حرام ہے مگر عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا جو کہ بنو ہاشم میں سے نہیں ہیں اسلئے ان کی آزاد شدہ باندی بریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر صدقہ حرام نہ ہوگا۔ (قمر الاقمار)۔

حَتَّىٰ تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ تَفْرِغَ عَلَى كَوْنِهِ إِذَا عَامَىٰ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى الْقَبُولِ ذَلِكَ الْعَبْدُ
الْمُتَّهَمُ بِرَبْعِ التَّسْلِيمِ وَهُوَ مِنْ عِلَامَةِ كَوْنِهِ إِذَا عَامَىٰ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا أَبَاعَ عَبْدًا
وَأَسْتَحَقَّ الْعَبْدُ ثَمْرَ اسْتِزَاهِ الْبَائِعِ مِنَ الْمُسْتَحَقِّ حَيْثُ لَا يُجْبَرُ عَلَى تَسْلِيمِهِ إِلَى
الْمُسْتَحَقِّ لِأَنَّهُ بِالْإِسْتِحْقَاقِ ظَهَرَ أَنَّ الْبَيْعَ كَانَ مَوْفَوْفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمَالِكِ فَإِذَا الْمُرُ
يُجْزَهُ بَطْلٌ وَانْفُسَخَ بِخِلَافِ النِّكَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَنْفُسَخُ بِإِسْتِحْقَاقِ الْمَهْرِ وَ
لَا يَنْعَلِمُ

(ترجمہ) :- حتی کہ عورت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی، یہ مذکورہ سپرد کرنے کے ادا ہونے پر تفریع ہے یعنی سپرد کرنے کے بعد عورت کو اس غلام کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جس کو مہر قرار دیا گیا ہے اور یہ اس کے ادا ہونے کی علامت ہے اور یہ اسکے خلاف ہے جب کسی شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا پھر بائع نے اس کو حقدار سے خرید لیا تو بائع کو اس غلام کو مشتری کے حوالہ کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسلئے کہ استحقاق کیوجہ سے ظاہر ہو گیا کہ بیع مالک کی اجازت پر موقوف تھی پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو جائے گی برخلاف نکاح کے کیونکہ وہ نہ تو مہر کے مستحق ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے کیوجہ سے فسخ ہوتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے یعنی منکوحہ عورت کو تسلیم کے بعد وہ غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کو نکاح میں مہر بنایا گیا ہے۔ اور یہ اس بات کی علامت ہے کہ مذکورہ تسلیم عبد ادا ہے کیونکہ جب کوئی شخص کسی کا حق ادا کرتا ہے تو صاحب حق کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ ہاں۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور وہ غلام مستحق ہو گیا یعنی کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے اس کو لے لیا پھر بائع نے اس حقدار سے یہ غلام خرید لیا تو بائع اپنے مشتری کی طرف اس غلام کو سپرد کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ کیونکہ حقدار کے اپنا استحقاق ثابت کرنے سے واضح ہو گیا کہ یہ بیع مالک (حقدار) کی اجازت پر موقوف تھی اور بائع کا اس حقدار سے خریدنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے سابقہ بیع کی اجازت نہیں دی ہے پس جب مالک نے اجازت نہیں دی تو بیع باطل اور فسخ ہو گئی اور جب سابقہ بیع باطل ہو گئی تو بائع کو مشتری کی طرف سپرد کرنے پر مجبور کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے برخلاف نکاح کے کیوں کہ نہ تو مہر پر استحقاق ثابت کرنے سے نکاح فسخ ہوتا ہے اور نہ مہر کے معدوم ہونے سے نکاح فسخ ہوتا ہے۔ پس جب مہر کے مستحق یا معدوم ہونے سے نکاح فسخ نہیں ہوتا تو بیع کی مذکورہ صورت کو نکاح پر قیاس کرنا بھی درست ہوگا۔

وَيُنْفَذُ اَعْتَاقُ فَيَدُونُ اَعْتَاقَهَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهِ شَبِيهًا بِالْقَضَاءِ يَعْنِي يُنْفَذُ اَعْتَاقُ
الرَّوْحِ اَيَّاهُ قَبْلَ تَسْلِيمِهِ إِلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْمَرْأَةَ لَا تَمْلِكُ إِلَّا إِذَا اسْلَمَ إِلَيْهَا
فَقَبْلَ التَّسْلِيمِ هُوَ مِلْكُ الرَّوْحِ كَمَا أَنَّ قَبْلَ الشِّرَاءِ كَانَ مِلْكًا لِلْغَيْرِ وَلَمَّا كَانَتْ ذَاتُ
الْعَبْدِ مَوْجُودَةً فِي كِلَا الْحَالَيْنِ وَوَصِفُ الْمَمْلُوكِيَّةِ مُتَغَيِّرٌ فِيهِمَا جُعِلَ إِذَا شَبِهَهَا
بِالْقَضَاءِ وَلَمْ يُجْعَلْ قَضَاءٌ شَبِيهًا بِالْأَدَاءِ رِعَايَةً بِجَانِبِ الذَّاتِ
وَالْأَصْلِ -

(ترجمہ) :- اور اس صورت میں شوہر کا آزاد کرنا نافذ ہو گا نہ کہ بیوی کا آزاد کرنا۔ یہ اس کے مشابہ بالقضاء ہونے پر تفریع ہے، یعنی شوہر کا اس غلام کو بیوی کے حوالہ کرنے سے پہلے آزاد کرنا نافذ ہو گا کیوں کہ بیوی اس غلام کی مالک نہیں ہوگی مگر جب کہ اس کو اس کے حوالہ کر دیا گیا ہو پس غلام تسلیم سے پہلے شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے کی ملک تھا، اور چونکہ دونوں حالتوں میں غلام کی ذات موجود ہے اور ملکیت کا وصف متغیر ہے اسلئے ذات اور اصل کی رعایت کرتے ہوئے اس کو ادا و مشابہ بالقضاء قرار دیا گیا، اور قضاء و مشابہ بالاداء قرار نہیں دیا گیا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں اس بات پر تفریع ہے کہ مذکورہ تسلیم عید شوہر کا غلام کو عورت کے حوالہ کرنا، قضاء کے مشابہ ہے کیوں کہ مہر کے غلام کو عورت کے حوالہ کرنے سے پہلے اگر شوہر نے آزاد کیا تو غلام آزاد ہو جائیگا اور اگر عورت نے آزاد کیا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت اس غلام کی مالک اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس غلام کو اس کے حوالہ کر دیا جائے پس عورت کے سپرد کرنے سے پہلے غلام شوہر کی ملک ہے جیسا کہ خریدنے سے پہلے دوسرے شخص کی ملک تھا۔ خلاصہ یہ کہ جب تک غلام عورت کے سپرد نہیں کیا گیا عورت اس کی مالک نہیں ہوئی اور انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا کیوں کہ حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے "لاعتق فیما لایملکہ ابن آدم" یعنی انسان جس کا مالک نہ ہو اس کو آزاد نہیں کر سکتا، پس غلام عورت کے حوالہ کئے جانے سے پہلے عورت چونکہ اس غلام کی مالک نہیں ہوئی اسلئے اس کے آزاد کرنے سے یہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ بہر حال جب یہ غلام خریدنے سے پہلے دوسرے شخص یعنی مالک کی ملک تھا اور خریدنے کے بعد شوہر کی ملک ہو گیا، اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ملک کی تبدیلی سے حکم عین شئی بدل جاتی ہے تو گویا شوہر پر جس غلام کو عورت کے حوالہ کرنا واجب تھا اس کو حوالہ نہیں کیا بلکہ اس کا مثل سپرد کیا ہے اور مثل واجب کو سپرد کرنا قضاء کہلاتا ہے لہذا شوہر کا اس غلام کو عورت کے سپرد کرنا ادا کا پہلو موجود ہونے کی وجہ سے اگرچہ حقیقتہً قضاء نہیں ہو سکتا لیکن مشابہ بالقضاء ضرور ہوگا۔ پس ثابت ہو گیا کہ مذکورہ غلام کو بیوی کے سپرد کرنا ادا و مشابہ بالقضاء ہے۔ یہی بات کہ اس کا نام ادا و مشابہ بالقضاء کیوں رکھا گیا اور قضاء و مشابہ بالاداء نام کیوں نہیں رکھا گیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام کی ذات تو عقد نکاح کے وقت بھی موجود ہے، اور بیوی کے حوالہ کرتے وقت بھی موجود ہے لیکن دونوں حالتوں میں ملکیت کا وصف متغیر ہے باین طور کہ عقد نکاح کے وقت یہ غلام مالک کا مملوک تھا اور سپرد کرتے وقت شوہر کا مملوک ہے۔ پس غلام کی ذات کے اعتبار سے یہ سپرد کرنا ادا ہے اور وصف ملکیت کے اعتبار سے قضاء ہے، اور نام رکھنے میں چونکہ ذات اور اصل کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ وصف کا اسلئے اس سپرد کرنے کا نام ادا و مشابہ بالقضاء رکھا گیا اور قضاء و مشابہ بالاداء نہیں رکھا گیا ہے۔

وَلَمَّا فَرَعَ عَمَّا بَيَانَ أَنْوَاعِ الْأَدَاءِ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْقَضَاءِ فَقَالَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ أَيْضًا
بِمِثْلِ مَعْقُولٍ وَبِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَفِي هَذَا التَّقْسِيمِ أَيْضًا
مُسَامَحَةٌ فَكَانَتْ قِيلَ وَالْقَضَاءُ أَنْوَاعٌ قَضَاءٌ مُحْضٌ وَهُوَ مَا يُمِثِّلُ مَعْقُولٍ أَوْ
بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ وَقَضَاءٌ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ وَلِيُعْنَى بِالْقَضَاءِ الْمُحْضِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ
مَعْنَى الْأَدَاءِ أَصْلًا لِأَحْقِيقَةٍ وَلَا حُكْمًا وَبِمَا هُوَ فِي مَعْنَى الْأَدَاءِ أَنْ يَكُونَ بِخِلَافِهِ
وَالْمُرَادُ بِالْمِثْلِ الْمَعْقُولِ أَنْ تُدْرِكَ مُثَالَتُهُ بِالْعَقْلِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الشَّرْعِ وَبِغَيْرِ
الْمَعْقُولِ أَنْ لَا تُدْرِكَ الْمُثَالَةُ إِلَّا شَرْعًا وَيَكُونُ الْعَقْلُ قَاصِرًا عَنْ دُرُكِ كَيْفِيَّتِهِ
لَا أَنَّ الْعَقْلَ يُنَاقِضُهُ وَهَذَا الْقَضَاءُ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ سَبَبٍ جَدِيدٍ بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنَّمَا
الْخِلَافُ فِي الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ -

(ترجمہ) :- اور مصنف جب اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو گئے تو قضا کی تقسیم شروع فرمائی
چنانچہ فرمایا اور قضا کی بھی چند قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول (۳) اور وہ جو ادا کے معنی میں
ہو۔ اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے گو یا کہ کہا گیا اور قضا کی چند قسمیں ہیں۔ قضا، محض اور وہ مثل معقول ہو
یا مثل غیر معقول اور ایسی قضا جو ادا کے معنی میں ہو۔ اور قضا، محض سے مراد وہ قضا ہے جس میں ادا
کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقت اور نہ حکمًا۔ اور اس قضا سے مراد جو ادا کے معنی میں ہے وہ قضا ہے جو قضا
محض کے برعکس ہو۔ اور مثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شریعت اس کی مماثلت کا ادراک کر لیا جائے اور غیر
معقول سے مراد یہ ہے کہ اس کی مماثلت شرع کے بغیر معلوم نہ ہو اور عقل اس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو
یہ بات نہیں ہے کہ عقل اس کے مناقض ہے اور اس قضا میں بالاتفاق جدید سبب کا ہونا ضروری ہے، اور
اختلاف صرف قضا بمثل معقول میں ہے

(تشریح) :- فاضل مصنف اقسام ادا کے بیان سے فارغ ہو کر قضا کی تقسیم شروع فرما رہے ہیں،
چنانچہ فرمایا کہ قضا کی تین قسمیں ہیں (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل غیر معقول (۳) قضا فی معنی الاداء۔
شارح نور الانوار نے کہا کہ ادا کی تقسیم کی طرح اس تقسیم میں بھی مسامحت ہے کیونکہ ایک تقسیم کے اقسام کے
درمیان تقابل کا ہونا شرط ہے حالانکہ قضا کی قسموں کے درمیان تقابل نہیں ہے اس لئے کہ وہ قضا جو ادا کے
معنی میں ہے دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو گا یا اس کا ادراک عقل کے ذریعہ
ممکن نہ ہو گا۔ اگر اول ہے تو قضا کی پہلی قسم یعنی مثل معقول میں داخل ہے اور اگر ثانی ہے تو دوسری قسم یعنی مثل
غیر معقول میں داخل ہے۔ پس جب وہ قضا جو ادا کے معنی میں ہے قضا کی کسی ایک قسم میں داخل ہے تو اُن
دونوں کے درمیان تقابل نہ ہو گا۔ بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ قضا کی دو قسمیں (۱) قضا، محض،

(۲) قضاء فی معنی الاداء۔ اور پھر قضاءے محض کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل معقول (۲) مثل غیر معقول۔ اس صورت میں یہ دو تقسیمیں ہوں گی، اور ہر ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل متحقق ہوگا۔ قضاءے محض سے مراد یہ ہے کہ اُس میں اداء کے معنی بالکل نہ ہوں نہ حقیقتہً اور نہ حکماً۔ اور قضاء فی معنی الاداء سے مراد یہ ہے کہ اس میں اداء کے معنی موجود ہوں۔ قضاء بمثل معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک کیا جاسکتا ہو۔ اور قضاء بمثل غیر معقول سے مراد یہ ہے کہ بغیر شرع کے عقل کے ذریعہ اس کی مماثلت کا ادراک نہ کیا جاسکتا ہو۔ اور عقل اُس کی کیفیت معلوم کرنے سے قاصر ہو ایسا نہیں کہ عقل اس کی مماثلت کی نفی کرتی ہو اور یہ فیصلہ کرتی ہو کہ قضاء واجب کے مماثل نہیں ہے کیوں کہ عقل بھی حجت شرعیہ ہے اور شریعت کی جمہورتوں میں باہمی تناقض نہیں ہوتا ہے۔ ملا جیون شارح نور الانوار نے کہا کہ قضاء بمثل غیر معقول کیلئے بالاتفاق سبب اداء کے علاوہ ایک نئے سبب کا ہونا ضروری ہے اور رہا ہمارے اور عام اصحاب شافعی رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف تو وہ قضاء بمثل معقول کے سبب میں ہے تفصیل اس کی پہلے گزر چکی ہے۔

كَالَصَّوْمِ لِلصَّوْمِ هَذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ أَمْرٍ كَقَضَاءِ الصَّوْمِ لِلصَّوْمِ
فَإِنَّ أَمْرَ مَعْقُولٍ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَسْقُطُ عَنِ الذَّمِّ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَوْ بِاسْقَاطِ صَاحِبِ
الْحَقِّ وَمَا لَمْ يُوْجَدْ أَحَدُهُمَا يَبْقَى فِي ذِمَّتِهِ۔

(ترجمہ) :- جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے یہ قضاء بمثل معقول کی مثال ہے یعنی جیسے روزہ کی قضاء روزہ ہے اسلئے کہ یہ امر معقول ہے کیوں کہ واجب ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا مگر اداء کے ذریعہ ساقط ہوگا، یا صاحب حق کے ساقط کر دینے سے ساقط ہوگا، اور جب تک ان دونوں میں سے کوئی موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ باقی رہے گا۔

(تشریح) :- قضاء بمثل معقول کی مثال روزہ کی قضاء روزہ ہے، اور روزہ کی قضاء روزہ کو قرار دینا ایک امر معقول ہے کیوں کہ جو شئی ذمہ میں واجب ہوتی ہے وہ ذمہ سے اداء کے ذریعہ ساقط ہوگی یا صاحب حق کے ساقط کرنے سے ساقط ہوگی اور جب تک ان دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ موجود نہ ہو وہ مکلف کے ذمہ واجب رہے گی۔ پس چونکہ اداء کے روزے اور قضاء کے روزے کے درمیان صورتہً بھی مماثلت موجود ہے۔ اور معنی بھی مماثلت موجود ہے اسلئے عقل اس مماثلت کا ادراک کر سکتی ہے اور جس مماثلت کا ادراک عقل کے ذریعہ ممکن ہو اس کو مثل معقول کہا جاتا ہے۔ لہذا روزہ کی قضاء روزہ کیساتھ قرار دینا مثل معقول ہے۔

وَالْفِدْيَةُ لِهَذَا اِنْ ظَنَرُ الْقَضَاءِ بِمَثَلٍ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ الْفِدْيَةَ بِمُقَابَلَةِ الصَّوْمِ لَا يَدْرِكُ عَقْلٌ اِذْ لَا مَثَلَةَ بَيْنَهُمَا صَوْرَةٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَا مَعْنَى لِأَنَّ الصَّوْمَ تَجَوُّجٌ لِنَفْسٍ وَالْفِدْيَةَ اشْبَاعٌ وَهَذِهِ الْفِدْيَةُ لِكُلِّ يَوْمٍ هُوَ نَصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ أَوْ دَقِيقَةٍ أَوْ سَوِيْقَةٍ أَوْ زَبِيبٍ أَوْ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ لِلشَّيْخِ الْفَانِي الَّذِي يُعْجِزُ عَنْ الصَّوْمِ لِأَجْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ عَلَى أَنْ تَكُونَ كَلِمَةً لَا مُقَدَّسَةً أَمْ لَا يُطِيقُونَ أَوْ تَكُونَ الْهَمْزَةُ فِيهِ لِلْسَّلْبِ أَمْ يَسْلُبُونَ الطَّاقَةَ لِيَدُلَّ عَلَى الشَّيْخِ الْفَانِي وَأَمَّا إِذَا أُحْمِلَتْ عَلَى ظَاهِرِهَا فَهِيَ مَنْسُوخَةٌ عَلَى مَا قِيلَ أَنَّ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ كَانَ الْمُطِيقُ مُخَيَّرًا بَيْنَ أَنْ يَصُومَ وَبَيْنَ أَنْ يَفْدِيَ شَرَفٌ لَمْ يَدْرَجَتْ عَلَيْهِ مَا خَرَرَتْهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ -

(ترجمہ) :- اور روزہ کیلئے فدیہ ہے یہ قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیوں کہ فدیہ روزے کے مقابلہ میں ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان نہ صورتہ مماثلت ہے اور وہ ظاہر ہے اور نہ معنی مماثلت ہے اسلئے کہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے کا نام ہے اور فدیہ کے معنی شکم سیر کرنا ہے اور یہ فدیہ ہر دن کا گندم یا اس کے آٹے یا اس کے ستویا خشک انگور کا آدھا صاع ہے یا ایک صاع جھوٹا یا جو ہے اس بڑے کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو۔ کیونکہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامٍ مَسْكِينٍ“ اس بنا پر کہ کلمہ لا مقدّر ہے یعنی لا یطیقون یا اسمیں ہمزہ سلب ماخذ کیلئے ہے یعنی یسلبون الطاقۃ تاکہ یہ آیت شیخ فانی پر دلالت کرے اور جب یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو تو منسوخ ہوگی کیوں کہ کہا گیا ہے کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھنے والے کو اختیار دیا گیا تھا کہ وہ روزہ رکھے یا فدیہ دے پھر حکم بتدریج منسوخ ہو گیا چنانچہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں تحریر کر دیا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ روزہ نہ رکھ کر ایک روزے کے عوض ایک فدیہ دینا قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے۔ روزے کے عوض فدیہ بمثل غیر معقول اسلئے ہے کہ روزے کے مقابلہ میں فدیہ ایسی چیز ہے جس کا ادراک عقل نہیں کر سکتی ہے۔ کیوں کہ روزے اور فدیہ کے درمیان نہ تو صورتہ مماثلت ہے اور نہ معنی مماثلت ہے۔ صورتہ مماثلت کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اور معنی مماثلت اسلئے نہیں کہ روزے کے معنی میں نفس کو بھوکا رکھنا، بھوک پیٹ کی ہو یا شرمگاہ کی اور بھوک متعارف ہو یا بھوک بمعنی پیاس ہو بہر حال نفس کو مطلقاً بھوکا رکھنے کا نام روزہ ہے۔ اور فدیہ کے معنی میں شکم سیر کرنا۔ اور چونکہ نفس کو بھوکا رکھنے اور نفس کو سیر کرنے کے درمیان تضاد ہے اسلئے ان دونوں کے درمیان مماثلت نہ ہوگی۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ شیخ فانی اور اس بڑے شخص کیلئے جو روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہو، فدیہ کی مقدار یہ ہے کہ

ہر روز ایک مسکین کو ادھا صاع گندم یا اس کا آٹا یا استویا خشک انگور (کشمش) دے یا ایک صاع چھوہارے یا جو دے اور اس کی دلیل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے۔ تقدیر کی عبارت اس طرح ہے ”لا یطیقونہ“ جیسے باری تعالیٰ کے قول ”یٰٰبیین اللہ لکم ان تفضلوا“ میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے ”لان لا تفضلوا“ اور باری تعالیٰ کے قول ”والقی فی الارض رواسبی ان تمیدکم“ میں کلمہ ”لا“ مقدر ہے اور تقدیر کی عبارت یوں ہے ”لان لا تمیدکم“ اس صورت میں ترجمہ ہوگا کہ جو لوگ روزہ کی طاقت نہ رکھتے ہوں وہ مسکین کو فدیہ دیا کریں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ”یطیقون“ از طاقت میں ہمزہ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو یعنی وہ لوگ جن کی طاقت سلب کر لی گئی ہو وہ روزوں کا فدیہ دیدیا کریں۔ ان دونوں صورتوں میں آیت کا مصداق شیخ فانی ہوگا۔ کیونکہ شیخ فانی روزہ رکھنے سے عاجز اور مجبور ہوتا ہے۔ اور اگر یہ آیت اپنے ظاہر پر محمول ہو یعنی نہ کلمہ ”لا“ مقدر ہو اور نہ ہمزہ افعال سلب ماخذ کیلئے ہو۔ تو اس صورت میں آیت منسوخ ہوگی، اور یوں کہا جائے گا کہ ابتدائے اسلام میں روزہ رکھنے کی طاقت کے باوجود اختیار تھا جی چاہے روزہ رکھے اور جی چاہے اس کے بدلے فدیہ دیدے۔ لیکن بعد میں آیت ”من شہد منکم الشہر فلیصمہ“ سے اختیار کا حکم منسوخ ہو گیا ہے۔ اس صورت میں شیخ فانی کے حق میں فدیہ کا وجوب صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے اجماع سے ثابت ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ روزہ تدریجی طور پر فرض کیا گیا ہے، اسی لئے بار بار منسوخ کرنا پڑا۔ جس کی تفصیل بحوالہ تفسیر احمدی یہ ہے: ابتدائے سال میں ایک دن یعنی عاشورہ کے دن کا روزہ فرض کیا گیا تھا پھر ہر مہینہ میں ایام بیض کے تین روزوں (۱۳ / ۱۴ / ۱۵) سے اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی۔ پھر ایام بیض کے روزوں کی فرضیت رمضان کے روزوں سے منسوخ ہو گئی لیکن رمضان کے روزوں کو اختیار کے ساتھ فرض کیا گیا یعنی مکلف جی چاہے رمضان کا روزہ رکھے اور جی چاہے تو روزہ نہ رکھے مگر روزے کا فدیہ دیدے جیسا کہ ”و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین“ اپنے ظاہر پر محمول ہونے کی صورت میں اس پر شاہد ہے پھر باری تعالیٰ نے خبر دی کہ روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کا اگرچہ اختیار ہے لیکن روزہ رکھنا بہتر ہے چنانچہ ارشاد ہے ”ان تصوموا خیر لکم“ پھر ”من شہد منکم الشہر فلیصمہ“ آیت سے یہ اختیار بھی منسوخ ہو گیا۔ اور شب و روز کا روزہ فرض ہو گیا۔ چنانچہ غروب آفتاب کے بعد سے عشاء کی نماز تک کھانے پینے کی اجازت تھی اس کے بعد اگلے دن کے غروب تک کھانا پینا اور جماع کرنا حرام رہتا تھا۔ پھر باری تعالیٰ کے قول ”علم اللہ انکم کنتم تحانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشر وہن وابتغوا ما کتب اللہ لکم وکلوا واشربوا حتی ینبین لکم الخیط الا بیض من الخیط الاسود من الفجر“ سے رات کا روزہ منسوخ ہو گیا۔ اور طلوع فجر صادق سے لیکر غروب تک کیلئے روزہ فرض رہا اور قیامت تک فرض رہے گا۔

وَقَضَاءُ تَكْبِيرَاتِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ هَذَا نَظِيرٌ لِلْقَضَاءِ الَّذِي هُوَ شَبِيهُ بِالْأَدَاءِ يَعْنِي أَنَّ
 مِنْ أَدْرَاكِ الْإِمَامِ فِي صَلَاةِ الْعِيدِ فِي الرَّكُوعِ وَقَائِتُ عَنْهُ التَّكْبِيرَاتُ الْوَاجِبَةُ فَإِنَّهُ يَكْبِرُ
 فِي الرَّكُوعِ عِنْدَ نَامِرٍ غَيْرِ رَفْعِ يَدَيْهِ لِأَنَّ الرَّكُوعَ فَرَضٌ وَالتَّكْبِيرَاتُ وَاجِبَةٌ فَيُرَاعَى خَالَهُمَا
 عَلَى حَسَبِ مَا يُمْكِنُ وَأَمَّا رَفْعُ الْيَدِ فِي التَّكْبِيرَاتِ وَوَضْعُهَا عَلَى الرَّكْبَتَيْنِ فِي الرَّكُوعِ فَكُلَاهُمَا
 سُنَّةٌ فَلَا يُتْرَكُ أَحَدُهُمَا بِالْآخِرِ وَهَذَا أَقْضَاءُ مِنْ حَيْثُ الذَّاتُ لِأَنَّ مَحَلَّهَا الْقِيَامُ
 قَبْلَ الرَّكُوعِ وَقَدْ فَاتَ لَكِنَّهُ شَبِيهُ بِالْأَدَاءِ لِأَنَّ الرَّكُوعَ يَشْبَهُ الْقِيَامَ لِقِيَامِ النِّصْفِ
 الْأَسْفَلِ عَلَى أَحَالِهِ وَلِأَنَّ مِنْ أَدْرَاكِ الْإِمَامِ فِي الرَّكُوعِ فَقَدْ أَدْرَكَ السَّرَكَّةَ مَعَ جَمِيعِ
 أَجْزَائِهَا مِنَ الْقِيَامِ وَالْقِرَاءَةِ تَقْدِيرًا فَالْإِحْتِيَاطُ أَنْ يُؤْتِيَ بِهَا فِيهِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ
 لَا تُقْضَى هَذِهِ التَّكْبِيرَاتُ فِي الرَّكُوعِ لِأَنَّ قَدْ فَاتَ مَحَلَّهَا كَمَا لَا تُقْضَى الْقِرَاءَةُ
 وَالْقُنُوتُ فِيهِ -

(مترجمہ) :- اور عید کی تکبیرات کی قضاء رکوع میں - یہ قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر ہے یعنی جس شخص نے
 عید کی نماز میں امام کو رکوع میں پایا اور اس کی واجب تکبیر میں فوت ہو گئیں تو وہ ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے
 رکوع میں تکبیر میں کہہ لے کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیر میں واجب ہیں - لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی
 جائے گی - اور تکبیرات میں ہاتھ اٹھانا اور رکوع میں اس کو گھٹنوں پر رکھنا دونوں سنت ہیں لہذا ان میں
 سے ایک کو دوسرے کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا - یہ ذات کے لحاظ سے قضاء ہے کیوں کہ تکبیرات کا محل رکوع
 سے پہلے قیام کی حالت ہے - اور یہ فوت ہو چکا ہے لیکن یہ مشابہ بالاداء ہے اس لئے کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے
 کیوں کہ جسم کا نصف اسفل علی حال قائم ہے اور اس لئے کہ جس شخص نے رکوع کی حالت میں امام کو پایا اس نے
 رکعت کو اس کے تمام اجزاء یعنی قیام اور قرأت کیساتھ حکماً پایا - پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیر میں
 رکوع میں ادا کر لیجائیں - اور ابو یوسف کے نزدیک رکوع میں ان تکبیروں کی قضاء نہیں کی جائے گی اس لئے
 کہ تکبیرات کا محل فوت ہو چکا ہے جیسا کہ رکوع میں قرأت اور قنوت کی قضاء نہیں کی جاتی ہے -
 (تشریح) :- قضاء مشابہ بالاداء کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نماز عید میں امام کیساتھ حالت رکوع میں
 شریک ہوا اور اس کی واجب تکبیر میں فوت ہو گئیں تو یہ شخص ہمارے نزدیک بغیر ہاتھ اٹھائے رکوع کی حالت میں
 فوت شدہ تکبیر میں کہہ لے بشرطیکہ اس کو یہ اندیشہ ہو کہ اگر کھڑے ہو کر تکبیر میں کہے گا تو امام رکوع سے اپنا سر اٹھالے گا
 اور اگر یہ اندیشہ ہو تو کھڑے ہو کر تکبیر میں کہے پھر رکوع کی تکبیر کہہ کر رکوع میں چلا جائے بہر حال اگر امام کے رکوع
 سے سر اٹھانے کا اندیشہ ہو تو یہ شخص رکوع میں تکبیر میں کہے گا کیوں کہ رکوع فرض ہے اور تکبیرات عید واجب ہیں
 لہذا حتی الامکان دونوں کی رعایت کی جائے گی یعنی فعل رکوع بھی کیا جائیگا اور اس میں تکبیرات عید بھی کہہ

بجائیں گی۔ اور میں تسبیحات رکوع توان کو مستحب ہونے کی وجہ سے واجب تکبیروں کی وجہ سے چھوڑ دیا جائیگا۔ اور تکبیرات عید میں ہاتھوں کا کانوں تک اٹھانا بھی چونکہ سنت ہے اور حالت رکوع کی وجہ سے انھیں گھٹنوں پر رکھنا بھی سنت ہے اسلئے کسی ایک کو دوسرے کی وجہ سے نہیں چھوڑا جاسکتا ہے یعنی گھٹنوں پر رکھنے کی سنت کو تکبیرات میں اٹھانے کی سنت کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا، اور حالت رکوع میں تکبیرات عید کہنا ذات کے اعتبار سے قضا ہے کیونکہ تکبیرات کا موقع رکوع سے پہلے قیام کی حالت ہے اور قیام کی حالت فوت ہو چکی ہے گویا تکبیرات عید اپنے وقت سے بعد میں کہی گئیں ہیں اور وقت سے بعد تعمیل کرنے کا نام قضا ہے لہذا رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا قضا ہو گا لیکن یہ قضا ادا کے مشابہ ہے کیوں کہ رکوع قیام کے مشابہ ہے اور رکوع قیام کے مشابہ اسلئے ہیکہ رکوع کی حالت میں بدن کا نصف اسفل علیٰ حالہ قائم رہتا ہے پس نصف اسفل کے قیام کی وجہ سے حالت رکوع میں بھی من وجہ قیام پایا گیا اور جب حالت رکوع میں من وجہ قیام پایا گیا تو رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جو شخص امام کیساتھ رکوع میں شریک ہوتا ہے وہ حکماً رکعت کو اس کے تمام اجزاء قیام و قراءت کیساتھ پالیتا ہے پس رکوع میں امام کیساتھ شریک ہو نیوالے کا پوری رکعت کو پالینے والا شمار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ رکوع کو بھی قیام کا حکم حاصل ہے۔ اور جب رکوع قیام کے مشابہ ہو گیا تو رکوع کی حالت میں تکبیرات عید کہنا من وجہ قیام کی حالت میں کہنا ہے۔ پس جب من کل وجہ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا ہے تو من وجہ قیام کی حالت میں تکبیرات کہنا ادا تو نہیں لیکن ادا کے مشابہ ضرور ہو گا۔ پس احتیاط یہی ہے کہ فوت شدہ تکبیریں رکوع میں قضا کر لی جائیں۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ تکبیریں رکوع میں قضا نہ کی جائیں گی کیوں کہ ان تکبیروں کا موقع یعنی قیام گزر چکا ہے جس طرح قراءت اور دعائے قنوت فوت ہو جانے کے بعد رکوع میں قضا نہیں کی جاتی ہیں۔

وَجُوبُ الْفُلَانِيَةِ فِي الصَّلَاةِ لِلْإِحْتِيَاظِ جَوَابُ سُؤَالٍ مُّقَدَّرٍ لِقُرْسِيَّةٍ أَنَّ الْفُلَانِيَّةَ فِي الصَّوْمِ لِلشَّيْخِ الْفَنَانِيِّ لَمَّا كَانَتْ ثَابِتَةً بِنَصْرِ غَيْرِ مَعْقُولٍ يَنْبَغِي أَنْ تَقْتَصَرَ وَاعْلَيْهِ لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَيْهِ مَرَّةً مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلَوةٌ مَعَ أَتْلُو قُلْتُمْ إِنَّهُ إِذَا مَاتَ وَعَلَيْهِ صَلَوةٌ وَأَوْصَى بِالْفُلَانِيَّةِ يَجِبُ عَلَى الْوَارِثِ أَنْ يُفْدِيَ بِعَوَضٍ كُلِّ صَلَوةٍ مَا يُفْدَى لِكُلِّ صَوْمٍ عَلَى الْأَصَحِّ فَأَجَابَ بِأَنَّ وَجُوبَ الْفُلَانِيَّةِ فِي قَضَاءِ الصَّلَاةِ لِلْإِحْتِيَاظِ لَا لِلْقِيَاسِ وَذَلِكَ لِأَنَّ نَصْرَ الصَّوْمِ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا بِالصَّوْمِ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا لِجَلَّةِ عَامَّةٍ تَوْجِدُ فِي الصَّلَاةِ أَعْنَى الْعِجْزِ وَالصَّلَاةُ نُظِيرُ الصَّوْمِ بَلْ أَهَمُّ مِنْهُ فِي الشَّانِ وَالرَّفْعَةِ فَأَمَرْنَا بِالْفُلَانِيَّةِ عَنْ جَانِبِ الصَّلَاةِ

فَإِنْ كُنْتُ عَنْهَا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى فِيهَا وَالْأَفْلَحُ ثَوَابُ الصَّدَقَةِ وَلِهَذَا قَالَ مُحَمَّدٌ فِي الزِّيَادَاتِ
تَجْزِيئَةً إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لَا تَعْلَقُ بِالشَّيْئَةِ فَطَرًا كَمَا إِذَا انْطَوَى
بِهِ الْوَارِثُ فِي قَضَاءِ الصَّوْمِ مِنْ غَيْرِ ابْتِصَاءٍ مَرُجُوًّا الْقَبُولُ مِنْهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ
فَلَذَ اهَذَا -

(ترجمہ) :- اور نماز میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔
اسکی تفسیر یہ ہیکہ روزے میں فدیہ شیخ فانی کیلئے چونکہ نص غیر معقول سے ثابت ہے اس لئے مناسب یہ ہے کہ
تم اسی پر منحصر کرو اور اس پر اس شخص کو قیاس نہ کرو جو اس حال میں مرا ہو کہ اس پر فرض نماز ہو۔ حالانکہ تم
نے یہ کہا ہے کہ جب کوئی شخص مر گیا اور اس پر نماز واجب ہو اور اس نے فدیہ کی وصیت کی ہو تو وارث پر واجب ہے
کہ وہ اصح قول پر ہر نماز کے عوض وہ فدیہ دے جو ہر روزے کیلئے فدیہ دیا جاتا ہے۔ پس مصنف نے جواب دیا کہ
نماز کی قضاء میں فدیہ کا واجب ہونا احتیاط کی وجہ سے ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے۔ اور یہ اسلئے کہ روزے کی
نص احتمال رکھتی ہے کہ وہ روزے کیساتھ مخصوص ہو۔ اور اسکا بھی احتمال رکھتی ہے کہ وہ ایسی عام علت کی معلول
ہو جو نماز میں بھی پائی جاتی ہے یعنی عجز۔ اور نماز روزے کی نظیر ہے ملکہ رفعت اور بلندی میں اس سے بھی اہم ہے
لہذا ہم نے نماز کی طرف سے بھی فدیہ کا حکم دیا۔ پس اگر فدیہ بارگاہ خداوندی میں نماز کی طرف سے کافی ہو گیا تو بہتر
ہے ورنہ اس کیلئے صدقہ کا ثواب تو ہو گا ہی اسی وجہ سے امام محمد نے زیادات میں کہا کہ ان شاء اللہ فدیہ اس
مرتبوالے کی طرف سے کافی ہو گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر معلق نہیں ہوتے ہیں جیسے جب وارث قضاء صوم
میں بغیر وصیت کے تبرعا فدیہ دیدے تو ہم ان شاء اللہ اس کی طرف سے قبول ہونے کی امید کرتے ہیں اسی طرح
اس مسئلہ میں بھی ہمیں امید ہے۔

(تشریح) :- ماتن کی یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ شیخ فانی کیلئے روزے کے
عوض فدیہ خلاف عقل اور خلاف قیاس نص یعنی باری تعالیٰ کے قول "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فِدْيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ" سے
ثابت ہے جیسا کہ بالتفصیل سابق میں گذر چکا ہے اور جو چیز خلاف قیاس کسی نص سے ثابت ہوتی ہے اس پر
دوسری چیزوں کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا روزے کے فدیہ پر قیاس کر کے نماز کا فدیہ واجب کرنا درست
نہ ہو گا حالانکہ تم حنفیوں کا یہ کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مر جائے اور اس کے ذمہ فرض نمازیں ہوں اور یہ شخص فدیہ
دینے کی وصیت کر جائے تو وارث پر واجب ہے کہ وہ میت کی طرف سے ہر نماز کے بدلے ایک فدیہ ادا کرے
یہی صحیح قول ہے اور بعض حضرات نے فرمایا کہ ایک دن ایک رات کی تمام نمازوں کا ایک فدیہ ادا کرے۔
حاصل یہ کہ اصح قول کی بنا پر ایک نماز ایک روزے کے برابر ہے، اور بعض کے نزدیک ایک دن رات کی پانچوں
نمازیں ایک روزے کے برابر ہیں۔ بہر حال آپ نے نماز کو روزہ پر قیاس کر کے نماز کا وہی فدیہ واجب کیا ہے

جو فدیہ شیخ فانی پر روزے کا واجب ہے۔ حالانکہ روزے کا فدیہ خلاف قیاس ثابت ہے اور خلاف قیاس امر پر کسی کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قضا و نماز کا فدیہ احتیاط کی وجہ سے واجب کیا گیا ہے، قیاس کی وجہ سے واجب نہیں کیا گیا ہے، اور یہ احتیاط اس لئے ہے کہ وہ نص جو شیخ فانی کیلئے فدیہ کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے یعنی "و علی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ روزے کیساتھ مخصوص ہو یعنی فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو علت روزے کیساتھ خاص ہے یعنی فدیہ کے حکم کی علت خاص طور پر روزے سے عاجز ہونا ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ فدیہ کا حکم ایسی علت کیساتھ معلول ہو جو عام ہے یعنی وہ علت روزے میں بھی پائی جاتی ہو اور نماز میں بھی پائی جاتی ہو اس سے مراد مطلقاً معجزہ ہے لہذا جب روزہ ادا کرنے سے عاجز ہو نیکی صورت میں فدیہ مشروع کیا گیا ہے تو نماز ادا کرنے سے عاجز ہونے کی صورت میں بھی فدیہ مشروع ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلے احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ واجب نہیں ہوتا ہے اور دوسرا احتمال کی بنا پر نماز کا فدیہ بھی واجب ہوتا ہے، پس احتیاط پر عمل کرتے ہوئے نماز کا فدیہ واجب کر دیا گیا۔ شارح علیہ الرحمہ نے احتیاط کے پہلو کو اس طرح پیش کیا کہ نماز روزے کی نظیر ہے کیوں کہ دونوں میں سے ہر ایک عبادت بدنیہ مقصودہ ہے بلکہ نماز اپنی رفعت اور بلندی میں روزے سے زیادہ اہم ہے کیونکہ نماز بلا واسطہ حسن ہے اور روزہ اللہ کے دشمن نفس امارہ کو مغلوب اور مقہور کرنے کی واسطہ سے حسن ہے ورنہ روزہ فی نفسہ قبیح ہے کیونکہ روزہ نفس کو بھوکا رکھنے اور انعامات خداوندی سے روکنے کا نام ہے۔ پس چونکہ غیر اہم عبادت یعنی روزے سے عاجز ہونے کی صورت میں فدیہ واجب ہے اس لئے نماز جو اہم ہے اس کا فدیہ ادا کرنے کا حکم بدرجہ اولیٰ دیا جائیگا۔ پس اگر نماز کا فدیہ نماز کی طرف سے بارگاہ خداوندی میں کافی ہو گیا تو بہتر ہے ورنہ اس کو صدقہ کا ثواب تو مل کر ہی رہے گا۔ نماز کا فدیہ چونکہ احتیاط کی وجہ سے واجب ہے نہ کہ قیاس کی وجہ سے، اسی لئے امام محمدؒ نے زیادات میں فرمایا کہ انشاء اللہ نماز کا فدیہ اس مرتبہ والے کو کفایت کرے گا حالانکہ قیاسی مسائل مشیت پر کبھی معلق نہیں ہوتے ہیں۔ پس امام محمدؒ کا نماز کے فدیہ کو مشیت باری پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ نماز کا فدیہ احتیاط پر مبنی ہے نہ کہ قیاس پر۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے وارث نے میت کی طرف سے بغیر اس کی وصیت کے قضا و روزوں کا فدیہ دیدیا تو یہیں امید ہے کہ انشاء اللہ اس کا فدیہ اس کی طرف سے مقبول ہو گا۔ اسی طرح اس مسئلہ میں بھی ہمیں فدیہ کے قبول ہونے کی مکمل امید ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَالتَّصَدَّقِ بِالْقِيَمَةِ عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ التَّضَحُّيَةِ أَمْ كَوُجُوبِ التَّصَدَّقِ بِقِيَمَةِ الشَّاةِ إِنْ
نَذَرَهَا الْفَقِيرُ أَوْ اشْتَرَاهَا وَاسْتَهْلَكَهَا أَوْ بَعِثَ الشَّاةَ إِنْ بَقِيَتْ حَيَّةً عِنْدَ فَوَاتِ أَيَّامِ
التَّضَحُّيَةِ أَيْضًا لِلْإِحْتِيَاظِ كَالْفِدَايَةِ لِلصَّلَاةِ فَهُوَ تَشْبِيهٌُ بِالسَّأَلَةِ الْمُتَقَلِّمَةِ وَجَوَابُ
عَنْ سَمَائِلٍ مُقَدِّمٍ كَقَرِيبِهِ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ شَرْعًا لَا يَكُونُ لَهُ قَضَاءٌ وَخَلَفَ عِنْدَ

الْفَوَاتِ وَالتَّضَحُّيَةِ أَحْمَرًا رَاقَةً الدَّمُ فِي أَيَّامِ النَّحْرِ غَيْرُ مَعْقُولَةٍ لِأَنَّهُ اِتِّلَافُ الْحَيَوَانِ
فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَضَاءُهَا بِالتَّصَدُّقِ بِغَيْرِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ بَعْدَ فَوَاتِ أَيَّامِهَا فَاجِبًا
بِأَنَّ وَجُوبَ التَّصَدُّقِ بِالْقِيَمَةِ أَوْ بِالشَّاةِ بَعْدَ فَوَاتِ الْأَيَّامِ لِلْاِحْتِيَاطِ لِلْقَضَاءِ وَ
ذَلِكَ لِأَنَّ التَّضَحُّيَةَ فِي أَيَّامِهَا تَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ أَصْلًا بِنَفْسِهَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ
خَلْفًا بِأَنْ تَكُونَ التَّصَدُّقُ بِغَيْرِ الشَّاةِ أَوْ بِقِيَمَتِهَا أَصْلًا وَإِنَّمَا اِنْتَقَلَ إِلَى التَّضَحُّيَةِ
بِعَارِضِ الضِّيَافَةِ لِأَنَّ النَّاسَ أَضْيَافُ اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَالضِّيَافَةُ إِنَّمَا تَكُونُ
بِأَطْيَبِ الطَّعَامِ وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ اللَّحْمُ الْمَذْكِيُّ الْمُرَاقِيُّ مِنْهُ الدَّمُ لِيَكُونَ أَوَّلَ تَنَاوُلِ
النَّاسِ مِنْ طَعَامِ الضِّيَافَةِ الْمَكْرَمَةِ فَمَاذَا مَرَّكَ أَنْتِ الْأَيَّامُ مُوجُودَةٌ قُلْنَا إِنَّ التَّضَحُّيَةَ
أَصْلٌ بِرَأْسِهَا وَعَمَلُنَا بِالْمَنْصُورِ وَإِذَا فَاتَتْ الْأَيَّامُ صَرُّنَا إِلَى الْأَصْلِ وَقُلْنَا إِنَّ التَّصَدَّقَ
بِغَيْرِ الشَّاةِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ هُوَ الْأَصْلُ فَحَكْمُنَا بِهِ ثُمَّ إِذَا جَاءَ الْعَامُ الثَّانِي لَمْ
تَنْتَقِلْ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ وَلَحْنُ نَقْلُ بِقَضَائِهَا عَلَى مَا كَانَ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ -

(ترجمہ) :- جیسے قربانی کے جانور کی قیمت صدقہ کرنا قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد یعنی جیسے بکری کی
قیمت صدقہ کرنے کا وجوب اگر فقیر نے اس کی نذر کی ہو یا اس کو خریدا ہو اور ہلاک کر دیا ہو یا نفس بکری صدقہ
کرنے کا وجوب اگر وہ بکری زندہ رہ جائے قربانی کے ایام گزر جانے کے بعد نماز کے فدیہ کی طرح احتیاط کی وجہ
سے ہے پس یہ مسئلہ پہلے مسئلہ کے مشابہ ہے اور سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جو چیز شرعی
طور پر غیر معقول ہو اس کیلئے فوت ہو جانے کے بعد کوئی قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور تضحیہ یعنی ایام نحر
میں خون بہانا ایک غیر معقول چیز ہے کیوں کہ یہ حیوان کو ضائع کرنا ہے۔ پس مناسب ہے کہ ایام نحر گزر جانے
کے بعد نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے اس کی قضا کرنا جائز نہ ہو۔ مصنف نے اس سوال کا یہ
جواب دیا کہ ایام گزر جانے کے بعد نفس بکری یا قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے قضا نہیں ہے اور
یہ احتیاط اس لئے ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا بذاتِ خود اصل ہونیکا احتمال رکھتا ہے اور خلیفہ (قائم مقام)
ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے بایں طور کہ نفس بکری یا اس کی قیمت صدقہ کرنا اصل ہو، اور قربانی کی طرف
محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو اسلئے کہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں۔ اور مہمانی عمدہ قسم
کے کھانے سے ہوتی ہے، اور عمدہ قسم کا کھانا اللہ کے نزدیک وہ پاکیزہ گوشت ہے جس سے خون بہا دیا
گیا ہو تاکہ مہمانوں کا اولین کھانا ضیافتِ مکرمہ کا طعام ہو۔ پس جب تک ایام قربانی موجود ہوں تو ہم کہیں گے
کہ قربانی کرنا خود اصل ہے اور ہم منصوص پر عمل کریں گے۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف
رجوع کریں گے۔ اور ہم کہیں گے کہ نفس بکری یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ہم اسی اصل کا حکم

کریں گے، پھر جب دوسرا سال آئے گا تو ہم اس حکم سے منتقل نہ ہوں گے، اور نہ اس کی قضاء کے قائل ہوں گے اُس کے مطابق جو پہلے سال میں تھا۔

(تشریح) :- صاحب منار نے کہا کہ جس طرح قضاء نماز کیلئے فدیہ کا واجب ہونا احتیاط پر مبنی ہے۔ اسی طرح اگر کسی ایسے آدمی نے جس پر قربانی کرنا واجب نہ ہو کسی متعینہ جانور کی قربانی کرنے کی نذر کی یا قربانی کر نیکی نیت سے کوئی جانور خریدا مگر قربانی کے ایام گزر گئے اور یہ شخص قربانی نہ کر سکا تو وہ جانور جس کی نذر کی تھی یا قربانی کی نیت سے خریدا تھا اگر زندہ ہو تو بعینہ اُس جانور کو احتیاطاً صدقہ کرنا واجب ہے اور اگر وہ جانور زندہ نہ ہو تو اس کی قیمت کا صدقہ کرنا احتیاطاً واجب ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ یعنی ایام ضحیہ گزر جانے کے بعد بعینہ جانور کے صدقہ کا واجب ہونا یا اس کی قیمت کے صدقہ کا واجب ہونا سابقہ مسئلہ یعنی قضاء نماز کے وجوب فدیہ کے مشابہ ہے گویا مصنف کے قول ”کالتصدق بالقیمۃ“ میں کاف مشبہ پر داخل ہے لیکن محشی کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ یہ کاف محض قرآن کیلئے ہو اور تشبیہ کیلئے نہ ہو یعنی دونوں مسئلوں کی بنیاد احتیاط پر ہے نہ کہ قیاس پر۔ بہر حال ماتن کی یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شرعی طور پر غیر معقول ہو فوت ہو جانے کے بعد اس کیلئے کوئی قضاء اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ میں نضحیہ یعنی ایام نحر میں خون بہانا ایک غیر معقول اور خلاف عقل چیز ہے کیوں کہ جاندار کو تلف کرنا ہے اور جاندار کو تلف کرنا اس کو عذاب دینا ہے اور جاندار کو عذاب دینے میں قربت اور ثواب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا پس معلوم ہوا کہ ایام نحر میں قربانی کرنا غیر معقول چیز ہے۔ اس کے غیر معقول ہونے کو ایک اردو شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے :-

یہ عجیب ماجرا ہے کہ بروز عید قرباں وہی قتل بھی کرے ہے وہی لے ثواب الٹا

بہر حال جب قربانی کرنا غیر معقول ہے تو مناسب ہے کہ اس کے ایام گزر جانے کے بعد اس کی قضاء بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے سے جائز نہ ہو۔ فاضل مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ ایام نحر گزر جانے کے بعد بعینہ جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کا وجوب احتیاطاً ہے نہ کہ قضاء اور قیاساً۔ احتیاط کی وجہ یہ ہے کہ ایام نحر میں قربانی کرنا اس کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہی اصل ہو، اور یہ احتمال بھی موجود ہے کہ قربانی کرنا خلیفہ ہو اور بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہو۔ اور قربانی کرنے کی طرف محض ضیافت کے سبب منتقل ہوا ہو کیونکہ لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اور یہ تو آپ حضرات کو معلوم ہے کہ کریم جب ضیافت کرتا ہے تو عمدہ قسم کے کھانے سے کرتا ہے اور اللہ رب العزت کے نزدیک عمدہ قسم کا کھانا ذبیحہ کا پاکیزہ گوشت ہے کیوں کہ صدقہ کا مال صدقہ کر نیوالے کے گناہوں کو زائل کرنے کی وجہ سے میل پکھیل ہے اسی کی طرف باری تعالیٰ کا یہ قول اشارہ کرتا ہے ”خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم“ اسی وجہ سے صدقہ کا مال نبی پر اور نبی کے نسبی قربنداروں پر اور ان کے موالی پر ان کی کرامت کی وجہ سے حرام

کیا گیا ہے اور مالدار پر اس کے محتاج نہ ہونے کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے اور اللہ جو کریم ہے غنی ہے اس کی شایان شان یہ بات بالکل نہیں کہ وہ میل کچیل اور خبیث مال سے اپنے بندوں کی ضیافت کرے پس ہم نے جانور یا اس کی قیمت صدقہ کرنے کے بجائے قربانی کرنے کا حکم دیا تاکہ خبیث خون کی طرف منتقل ہو جائے اور گوشت طیب اور پاک رہے اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف سے اپنے بندوں کی ضیافت متحقق ہو سکے۔ پس اس بات کے پیش نظر کہ اللہ کے جہان سب سے پہلے عمدہ کھانا تناول کریں یہ کہا گیا کہ جب تک ایامِ نحر موجود ہیں تو قربانی کرنا اصل ہے اور اس صورت میں حدیثِ رسول "صحوافا نہاسنتہ ابیکم ابراہیم" پر بھی عمل ہو جائیگا۔ اور جب یہ ایام گزر جائیں گے تو ہم اصل کی طرف رجوع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ بعینہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا ہی اصل ہے لہذا ایام گزر جانے کے بعد ہم اسی اصل کا حکم کریں گے۔ پھر اگر دوسرے سال کے ایامِ نحر آگئے اور یہ شخص جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ نہ کر سکا تو ہم اس حکم یعنی وجوب صدقہ سے قربانی کرنے کی طرف منتقل نہ ہوں گے اور نہ یہ کہیں گے کہ پہلے سال جو حکم تھا اسی کے مطابق قربانی کی قضا کی جائے یعنی دوسرے سال ایامِ نحر میں سالِ گذشتہ کے جانور کی قضا قربانی کرنے کا حکم نہ دیں گے بلکہ اب اس جانور کا صدقہ کرنا ہی واجب ہوگا۔ بہر حال جب یہ بھی احتمال ہے کہ ایامِ نحر میں قربانی کرنا اصل ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا اصل ہے تو ایامِ نحر گزر جانے کے بعد پہلے احتمال کی بنا پر تو جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور خلیفہ ہوگا لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر قضا نہ ہوگا بلکہ اصل ہوگا۔ پس پہلے احتمال کی بنا پر تو یقیناً جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے کیوں کہ یہ قربانی جو ایک امر غیر معقول ہے اس کی قضا ہے اور امر غیر معقول کیلئے قضا اور خلیفہ نہیں ہوتا۔ لیکن دوسرے احتمال کی بنا پر صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جس جانور کی قربانی کی نذر کی تھی یا بنیت قربانی خریدا تھا اس کا صدقہ کرنا ہی اصل تھا، ذبح کرنے کا حکم تو محض ضیافت کے سبب سے دیدیا گیا تھا پس ایک صورت میں چونکہ جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا واجب ہے اس لئے احتیاطاً صدقہ کرنے کا حکم دیدیا گیا۔ حاصل یہ کہ ایامِ نحر گزر جانے کے بعد نفس جانور یا اس کی قیمت کا صدقہ کرنا قضا اور قیاس کے طور پر نہیں ہے بلکہ احتیاط کے طور پر ہے۔

شَرَّ لِمَا فَرَعَ الْمُصَنِّعُ مِنْ بَيَانِ أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى شَرَعَ فِي بَيَانِ أَنْوَاعِهِ
فِي حَقِّقِ الْعِبَادِ فَقَالَ وَمِنْهَا ضَمَانُ الْمُخْصُوبِ بِالْمِثْلِ وَهُوَ السَّابِقُ أَوْ بِالْقِيَمَةِ أَوْ مِنْ
أَنْوَاعِ الْقَضَاءِ ضَمَانُ الشَّيْءِ الْمُخْصُوبِ بِالْمِثْلِ فِيمَا إِذَا غَضِبَ مِثْلًا وَاسْتَهْلَكَهُ وَوَجَدَ
الْمِثْلَ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ أَوْ بِالْقِيَمَةِ فِيمَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مِثْلٌ أَوْ كَانَ لَهُ مِثْلٌ وَلَكِنْ أَنْصَرَمَ
عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَهَذَا أَنْظِيرُ الْقَضَاءِ بِمِثْلِ مُعْقُولٍ لِأَنَّ الْمِثْلَ وَالْقِيَمَةَ كِلَاهُمَا مِثْلٌ

مَعْقُولٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَظَاهِرٌ إِذْ هُوَ مِثْلُ صُورَةٍ وَمَعْنَى وَأَمَّا الثَّانِي فَهُوَ أَيْضًا مِثْلُ
مَعْنَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ صُورَةً وَلَكِنَّ الْأَوَّلَ كَامِلٌ وَالثَّانِي قَاصِرٌ وَلِهَذَا قَالَ وَهُوَ
السَّابِقُ أَمَّا الْمِثْلُ الصُّورِيُّ سَابِقٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَمَا دَامَ وَجَدَ الْمِثْلُ الصُّورِيُّ لَمْ
يَنْتَقِلْ إِلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَفِيهِ تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الْقَضَاءَ بِمِثْلِ مَعْقُولٍ نَوْعَانِ كَامِلٌ وَ
قَاصِرٌ لَا يُقَالُ مِثْلُ هَذَا مُتَحَقِّقٌ فِي حَقِّقِ اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّ قَضَاءَ الصَّلَاةِ بِالْجَمَاعَةِ
كَامِلٌ وَقَضَاءُهَا مُنْفَرِدًا قَاصِرٌ فَلَمْ يَلَمْ يَتَعَرَّضْ لَهُ لِأَنَّا نَقُولُ عِنْدَنَا هُوَ قَضَاءُ الصَّلَاةِ
مُنْفَرِدًا كَامِلٌ وَبِالْجَمَاعَةِ اكْمَلٌ وَلَا يَقْيِسُونَ حَالَ الْقَضَاءِ عَلَى حَالِ الْأَدَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف قضا کے اقسام کے بیان سے فارغ ہو گئے جن کا تعلق حقوق اللہ سے ہے تو اس کے اُن اقسام کو بیان کرنا شروع کیا جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے چنانچہ فرمایا
منجملہ اقسام قضا میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کے ساتھ ہے اور یہ مقدم ہے یا قیمت کیساتھ
ہے یعنی قضا کے اقسام میں سے شئی مغضوب کا تاوان اس کے مثل کیساتھ ہے اس صورت میں جبکہ غاصب نے
مثلی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو اور مثل لوگوں میں دستیاب بھی ہو یا شئی مغضوب کی قیمت کیساتھ
ہے اس صورت میں جبکہ اس کا مثل نہ ہو یا اس کا مثل تو ہو لیکن لوگوں کے ہاتھوں سے منقطع اور ناپید ہو ،
پس یہ قضا بمثل معقول کی مثال ہے اسلئے کہ مثل اور قیمت دونوں مثل معقول ہیں بہر حال اول تو ظاہر ہے
اسلئے کہ یہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے مثل ہے بہر حال ثانی تو یہ بھی معنی مثل ہے اگرچہ صورت میں
ہے لیکن اول کامل اور ثانی قاصر ہے اسی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا یعنی مثل صوری ، مثل
معنوی پر مقدم ہے لہذا جب تک مثل صوری پالی جائے گی مثل معنوی کی طرف انتقال نہ ہو گا پس اس بیان
میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ قضا بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں کامل اور قاصر یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس کی مثال
تو حقوق اللہ میں بھی متحقق ہے اسلئے کہ قضا نماز باجماعت کامل ہے اور نماز کی قضا تنہا قاصر ہے ۔ پس
مصنف نے اس سے کیوں بحث نہیں کی اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ اہل اصول کے نزدیک نماز کی قضا تنہا کامل
ہے اور باجماعت نماز کی قضا اکمل ہے ۔ اور یہ حضرات قضا کی حالت کو ادار کی حالت پر قیاس
نہیں کرتے ہیں ۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ قضا کے اقسام (۱) قضا بمثل معقول (۲) قضا بمثل
غیر معقول (۳) قضا مشابہ بالاداء ۔ جس طرح حقوق اللہ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح حقوق العباد میں
بھی پائے جاتے ہیں ۔ حقوق اللہ سے متعلق بیان تو ہو چکا ہے اب یہاں سے حقوق العباد سے متعلق اقسام
قضا کا بیان شروع کیا جا رہا ہے ۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ قضا کے اقسام میں سے ایک قسم

یعنی قضاء بمثل معقول کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے ذوات الامثال میں سے کوئی چیز غصب کر کے اس کو ہلاک کر دیا ہو، اور وہ چیز بازار میں دستیاب ہو تو غاصب پر اس کے مثل کیساتھ تاوان واجب ہوگا، اور اگر شئی مغصوب ذوات الیقیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے ہو مگر اس کا مثل بازار میں دستیاب نہ ہو تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہر حال پہلی صورت میں مثل اور دوسری صورت میں قیمت کی مثل معقول ہونا حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی مثال ہے، کیوں کہ مثل اور قیمت دونوں شئی مغصوب کی مثل معقول ہیں۔ ذوات الامثال میں مثل کا شئی مغصوب کی مثل معقول ہونا تو بالکل واضح ہے کیوں کہ ذوات الامثال میں شئی مغصوب کا تاوان صورتہ بھی شئی مغصوب کا مماثل ہے اور معنی بھی مماثل ہے۔ صورتہ تو اسلئے مماثل ہے کہ تاوان میں جو چیز دی گئی ہے وہ شئی مغصوب کی ہم جنس ہے مثلاً گندم کا تاوان گندم کے ساتھ ادا کیا گیا ہو، اور معنی مماثل اسلئے ہے کہ شئی مغصوب اور تاوان میں دی گئی چیز دونوں قیمت کے اعتبار سے قریب قریب ہیں مثلاً مغصوب ایک کوئٹل گندم ہو اور اس کا تاوان بھی اسی قدر گندم ہو تو یہ دونوں مالیت میں قریب قریب ہیں گویا ایک جنس کی دو چیزوں کا مالیت کے لحاظ سے قریب قریب ہونا مثل معنوی ہے، بہر حال تاوان میں دی گئی چیز جب شئی مغصوب کی صورتہ بھی مثل ہے اور معنی بھی مثل ہے تو اس کا مثل معقول ہونا ظاہر ہے، اور رہا ثانی یعنی تاوان میں شئی مغصوب کی قیمت ادا کرنا اگرچہ صورتہ مثل نہیں ہے لیکن معنی مثل ہے۔ صورتہ مثل تو اسلئے نہیں ہے کہ جو چیز تاوان میں دی گئی ہے یعنی قیمت وہ شئی مغصوب کی ہم جنس نہیں ہے، اور معنی مثل اسلئے ہے کہ شئی مغصوب اور اس کی قیمت مالیت میں قریب قریب ہیں۔ ہاں۔ اتنی بات ضرور ہے کہ مثل صوری اور مثل معنوی اگرچہ دونوں مثل معقول ہیں لیکن مثل صوری مائثلت میں کامل اور مثل معنوی مائثلت میں قاصر ہے۔ اسی فرق کی وجہ سے مصنف نے ”وہو السابق“ فرمایا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ مثل صوری، مثل معنوی سے مقدم ہے لہذا جب تک غاصب مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنے پر قادر ہوگا مثل معنوی کیساتھ تاوان ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی کیوں کہ تاوان سے مغصوب منہ یعنی مالک کے حق کی تلافی کرنا مقصود ہوتا ہے اور مالک کا حق شئی مغصوب کی صورت اور معنی دونوں سے متعلق ہوتا ہے پس حتی الامکان دونوں کا لحاظ رکھا جائیگا۔ چنانچہ اگر غاصب نے کوئی مثلی چیز غصب کی، اور اس کو ہلاک کر دیا تو غاصب پر مثل صوری کیساتھ تاوان ادا کرنا واجب ہوگا بشرطیکہ وہ اس پر قادر بھی ہو حتی کہ مثل صوری پر قدرت کے باوجود اگر اس نے قیمت (مثل معنوی) کیساتھ تاوان ادا کیا تو مالک اس کو قبول کرنے پر مجبور نہ ہوگا۔ الغرض اس بیان میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ حقوق العباد میں قضاء بمثل معقول کی دو قسمیں ہیں (۱) مثل کامل (۲) مثل قاصر یعنی مثل صوری مثل کامل ہے اور مثل معنوی مثل قاصر ہے۔ ”لایقال“ سے ایک اعتراض ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قضاء بمثل معقول کی تقسیم کامل اور قاصر کی طرف جس طرح حقوق العباد میں موجود ہے جیسا کہ اوپر گذرا اسی طرح حقوق اللہ میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ

باجامعت نماز کی قضا کرنا مثل معقول کامل ہے، اور تنہا نماز کی قضا کرنا مثل قاصر ہے۔ پس جب یہ بات ہے تو فاضل مصنف نے اس سے بحث کیوں نہیں فرمائی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کمال کہتے ہیں مشروع کے مطابق عمل کرنے کو۔ اور جبریل علیہ السلام نے جماعت کیساتھ قضا کی تعلیم نہیں فرمائی ہے بلکہ جماعت کیساتھ ادا کی تعلیم فرمائی ہے لہذا ادا تو جماعت کیساتھ کامل اور بغیر جماعت کے قاصر ہو سکتی ہے لیکن قضا کامل اور قاصر نہیں ہو سکتی بلکہ قضا اگر جماعت کیساتھ ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ اور بغیر جماعت کے ہو تب بھی مثل کامل ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ باجماعت نماز کی قضا کرنا اکمل ہے اور بغیر جماعت کے قضا کرنا کامل ہے۔ بہر حال جب ادا نماز باجماعت مشروع ہوئی اور قضا نماز باجماعت مشروع نہیں ہوئی ہے تو قضا کی حالت کو ادا کی حالت پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوگا۔

وَضَمَانُ النَّفْسِ وَالْأَطْرَافِ بِالْمَالِ هَذَا أَنْظِيئُ لِلْقَضَاءِ بِمِثْلِ غَيْرِ مَعْقُولٍ فَإِنَّ ضَمَانَ
النَّفْسِ الْمَقْتُولَةِ خَطَأٌ بِكُلِّ الدِّيَةِ وَالْأَطْرَافِ الْمَقْطُوعَةِ خَطَأٌ بِكُلِّ الدِّيَةِ
أَوْ بَعْضِهَا غَيْرُ مُدْرِكٍ بِالْعَقْلِ إِذَا لَمْ تَمَاشِلَهُ بَيْنَ الْأَدَمِيِّ الْمَالِكِ الْمُتَبَدِّلِ وَبَيْنَ
الْمَالِ الْمَمْلُوكِ الْمُتَبَدِّلِ وَإِنَّمَا شَرَعَهَا اللَّهُ تَعَالَى لِغَلَا تَهْدُرُ النَّفْسُ الْمُحْتَرَمَةُ
مَجَانًا إِذَا الْقِصَاصُ إِنَّمَا شَرَعُ إِذَا كَانَ عَمْدًا لِيُخْصَلَ الْمُسَاوَاةُ۔

(ترجمہ) :- اور نفس اور اعضاء کا تاوان مال کیساتھ یہ قضا بمثل غیر معقول کی مثال ہے کیونکہ جو نفس خطا قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطا کٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا بعض دیت کیساتھ غیر مدرک بالعقل (خلاف عقل) ہے۔ اس لئے کہ آدمی مالک متصرف کے درمیان اور مال مملوک متصرف کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے صرف اللہ تعالیٰ نے دیت کو اس لئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو۔ کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمد ہو تاکہ مساوات حاصل ہو۔

(تشریح) :- قتل کی دو قسمیں ہیں (۱) قتل عمد (۲) قتل خطا۔ پھر قتل خطا کی دو قسمیں ہیں (۱) خطا فی ظن الفاعل (۲) خطا فی نفس الفاعل۔ قتل عمد کسی کو دھار دار آلہ سے عمداً مار ڈالنا۔ قتل عمد میں قاتل پر صرف قصاص واجب ہوتا ہے الا یہ کہ قاتل اور اولیاء مقتول کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہو جائے۔ قتل خطا فی ظن الفاعل یہ ہے کہ کسی آدمی کو شکار کا جانور سمجھ کر تیر کا نشانہ بنا کر قتل کر ڈالا ہو۔ اور قتل خطا فی نفس الفاعل یہ ہے کہ کسی نے شکار پر تیر بھینکا مگر اچانک کسی آدمی کو لگ گیا اور وہ مر گیا۔ قتل خطا میں قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے، اور دیت وہ مال کہلاتا ہے جو نفس (جان) کا بدلہ واقع ہو اور جان سے

کم کسی عضو کو تلف کرنے سے جو مالی بدل واجب ہوتا ہے اس کو ارش کہا جاتا ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دیت کا مال ایک سواونٹ اس تفصیل کیساتھ ہیں (۱) بیس بنت مخاض (۲) بیس بنت لبون (۳) بیس ابن مخاض (۴) بیس حقیقین (۵) بیس جذعین۔ ان کی تعریفات اشرف الہدایہ جلد سوم صفحہ ۳ پر ملاحظہ کی جائیں۔

یاسونے کے ایک ہزار دینار یا چاندکی کے دس ہزار درہم۔ چند چیزیں ایسی ہیں جن میں سے کسی ایک کو خطا ضائع کر دینے سے پوری دیت واجب ہوتی ہے (۱) نفس (۲) ناک (۳) دونوں کان (۴) دونوں آنکھیں (۵) دونوں ہاتھ (۶) دونوں پاؤں (۷) ذکر (۸) زبان (۹) دونوں ہونٹ (۱۰) دونوں خُصّے (۱۱) دونوں ابرو (۱۲) عورت کے دونوں پستان (۱۳) دونوں آنکھوں کے تمام پلک (۱۴) دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیاں (۱۵) دونوں پیروں کی تمام انگلیاں۔ اور بعض اعضاء ایسے ہیں جن کو خطا تلف کر دینے سے پوری دیت واجب نہیں ہوتی ہے بلکہ دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے مثلاً ایک ہاتھ یا ایک پاؤں تلف کرنے سے نصف دیت واجب ہوتی ہے اور ہاتھ کی ایک انگلی یا پاؤں کی ایک انگلی تلف کرنے سے دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور ایک آنکھ کے اوپر یا نیچے کے پلک تلف کرنے سے دیت کا چوتھائی حصہ واجب ہوتا ہے۔

بہر حال نفس کو یا اعضاء کو خطا تلف کرنے کی صورت میں دیت یعنی مال کیساتھ تاوان کا واجب ہونا قضاء بمثل غیر معقول کی مثال ہے اسلئے کہ جو نفس خطا قتل کیا گیا ہو اس کا تاوان کل دیت کیساتھ اور جو اعضاء خطا کاٹے گئے ہوں ان کا تاوان کل دیت یا دیت کے ایک حصہ کیساتھ ادا کرنا خلاف عقل ہے اور خلاف عقل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایسے آدمی کے درمیان جو مالک ہو اور تصرف کرے یا لاہو اور ایسے مال کے درمیان جو مملوک ہو اور اس میں تصرف کیا جاتا ہو کسی طرح کی مماثلت نہیں ہوتی ہے ہاں اگر شرعاً تعالیٰ نے دیت کو صرف اسلئے مشروع کیا ہے تاکہ ایک باعزت نفس مفت ضائع نہ ہو کیوں کہ قصاص اسی صورت میں مشروع ہے جب کہ قتل عمد ہو تاکہ قاتل کے فعل قتل اور اولیائے مقتول کے فعل قتل کے درمیان مساوات حاصل ہو پس قتل خطا میں قصاص تو مشروع نہیں ہوا ہے لیکن اگر دیت بھی مشروع نہ ہوتی تو ایک باعزت نفس مفت ضائع ہو جاتا حالانکہ شریعت اسلام اس کی اجازت نہیں دیتی ہے بہر حال جب نفس مقتول اور عضو مقطوع کا مماثل ہونا بھی غیر معقول اور خلاف عقل ہوگا۔

وَإِذَا أُلْقِيَ الْقِيَمَةُ فِيمَا إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ عَيْنِهِ هَذَا أَنْظِرُوا لِلْقَضَاءِ الَّذِي فِي

مَعْنَى الْاَدَاءِ وَلِهَذَا عُدَّ عَنْهُ بِلَفْظِ الْاَدَاءِ اَحْيَا اِذَا سَوَّجَ الرَّجُلُ امْرَاةً عَلَى عَبْدٍ بِغَيْرِ
عَيْنِهِ فَمِنْ اِنْ اشْتَرَى عَبْدًا اَوْ سَطًا وَسَلَّمَهُ اِلَيْهَا فَلَا خِفَاءَ اَنْ اَدَاءُ وَاِنْ اَدَّى اِلَيْهَا
قِيَمَةَ عَبْدٍ وَسَطٍ فَهَذَا اَقْضَاءُ لَكِنَّهُ فِي مَعْنَى الْاَدَاءِ لِاَنَّ الْعَبْدَ مَعْلُومُ الدَّائِمِ
مَجْهُولُ الصِّفَةِ فَلَا بُدَّ فِي قَطْعِ الْمُنَازَعَةِ بَيْنَهُمَا مِنْ اَنْ يُسَلِّمَهَا عَبْدًا اَوْ سَطًا وَ
الْوَسْطُ لَا يَتَحَقَّقُ اِلَّا بِالتَّقْوِيمِ لِيَكُونَ قَلِيلُ الْقِيَمَةِ اَدْنَى وَكَثِيرُ الْقِيَمَةِ اَعْلَى
وَاَوْسَطُهَا بَيْنَ وَبَيْنَ فَكَانَ الْمَرْجِعُ اِلَى التَّقْوِيمِ فَلِهَذَا كَانَتِ الْقِيَمَةُ فِي مَعْنَى
الْاَدَاءِ حَتَّى تُجْبَرَ عَلَى الْقَبُولِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْمُسَمَّى تُفَرِّعُ عَلَى كَوْنِهَا فِي مَعْنَى
الْاَدَاءِ اَمْ تُجْبَرُ الْمَرْأَةُ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ كَمَا لَوْ اَتَاهَا بِالْعَبْدِ الْمُسَمَّى تُجْبَرُ عَلَى
قَبُولِ الْعَبْدِ فَلَكَذَا تُجْبَرُ عَلَى قَبُولِ الْقِيَمَةِ -

(ستر جملہ) :- اور اس صورت میں قیمت ادا کرنا جب کہ غیر معین غلام پر نکاح کیا ہو یہ اس
قضاء کی نظیر ہے جو ادار کے معنی میں ہے اور اسی لئے اس کو لفظ ادار کہلاتا ہے تبصر فرمایا ہے یعنی جب
کوئی مرد کسی عورت سے غیر معین غلام پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس
عورت کے حوالہ کر دے تو بغیر کسی خفاء کے یہ ادا ہے اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدی
تو یہ قضا ہے لیکن ادار کے معنی میں ہے کیوں کہ غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار
سے مجہول ہے لہذا میاں بیوی کے درمیان جھگڑا ختم کرنے کیلئے ضروری ہے کہ شوہر ایک درمیانی درجہ
کا غلام بیوی کے سپرد کر دے اور درمیانی درجہ قیمت ہی سے مستحق ہو سکتا ہے تاکہ کم قیمت والا ادنی ہو
اور زیادہ قیمت والا اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا درمیانی ہو پس سب کا مرجع قیمت لگانا ہے لہذا قیمت
ادار کے معنی میں ہوئی۔ حتیٰ کہ عورت کو قیمت قبول کرنے پر اسی طرح مجبور کیا جائے گا جیسا کہ اگر وہ ذکر کردہ
غلام دینا یہ مسئلہ قیمت کے ادار کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے یعنی عورت قیمت قبول کرنے پر اسی طرح
مجبور کی جائے گی۔ جس طرح اگر شوہر عورت کو ذکر کردہ غلام دیتا تو غلام قبول کرنے پر مجبور کی جاتی پس
اسی طرح قیمت قبول کرنے پر مجبور کی جائے گی۔

(تشریح) :- صاحب منار نے کہا کہ اگر کسی شخص نے ایک غیر معین غلام کو بوقت نکاح اپنی بیوی
کا ہر مقدر کیا مگر اس کو غلام کی قیمت حوالہ کی تو یہ قیمت کا ادا کرنا قضا و مشابہ بالادار کی مثال ہے چونکہ
غلام کی قیمت حوالہ کرنا ادار کے مشابہ ہے اسی لئے فاضل مصنف نے اس قسم کو لفظ ادار کیساتھ تبصر فرمایا
اور ادار القیمۃ کہا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی عورت سے غیر معین غلام بطور مہر دینے کی شرط
پر نکاح کرے تو اس وقت اگر وہ درمیانی درجہ کا غلام خرید کر اس عورت کے حوالہ کر دے تو بلاشبہ یہ

صورت "اداء" ہے کیوں کہ جو چیز بطور مہر واجب ہوئی تھی بعینہ اس کو سپرد کر دیا گیا ہے اور عین واجب کو سپرد کرنے کا نام "اداء" ہے لہذا درمیانی درجہ کا غلام عورت کے حوالہ کرنا اداء ہوگا، اور اگر درمیانی درجہ کے غلام کی قیمت اس کو دیدے تو یہ صورت قضا ہے کیوں کہ "قیمت" عین واجب نہیں ہے بلکہ مثل واجب ہے اور واجب کے مثل کو سپرد کرنے کا نام قضا ہے لہذا غلام کی قیمت عورت کے حوالہ کرنا قضا ہوگا لیکن یہ قضا اداء کے معنی میں ہے کیونکہ غلام ذات کے لحاظ سے معلوم ہے اور صفت کے لحاظ سے مجہول ہے اسلئے کہ یہ تو معلوم ہے کہ مہر غلام ہے لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ غلام کن صفات کا حامل ہے پس جب غلام ذات کے اعتبار سے معلوم اور صفت کے اعتبار سے مجہول ہے تو میاں بیوی کے درمیان یہ جھگڑا ختم کرنے کیلئے کہ بیوی اعلیٰ درجہ کے غلام کا مطالبہ کرے گی اور شوہر ادنیٰ درجہ کا غلام سپرد کرنے کی کوشش کریگا۔ ضروری ہے کہ بیوی کو درمیانی درجہ کا غلام دیدیا جائے مگر درمیانی درجہ کے غلام کی نشاندہی قیمت لگانے سے ہوگی تاکہ کم قیمت والا غلام ادنیٰ ہو اور زیادہ قیمت والا غلام اعلیٰ ہو اور اوسط قیمت والا غلام درمیانی درجہ کا ہو۔ خلاصہ یہ کہ اعلیٰ، ادنیٰ، اوسط سب کا مرجع اور دار و مدار قیمت پر ہے اسی سے اوسط کا پتہ چلتا ہے پس چونکہ قیمت ہی سب کا مرجع ہے اس لئے قیمت ہی اصل ہوئی پس قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے اور جب قیمت کا سپرد کرنا گویا عین واجب کا سپرد کرنا ہے تو قیمت کا دینا اداء کے معنی میں ہوگا۔

صاحب منار نے اس قول پر کہ "قیمت اداء کے معنی میں ہے" تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر بجائے غلام کے اس کی قیمت عورت کے حوالہ کرے اور عورت قیمت لینے سے انکار کرے تو قاضی اس کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرے گا جیسا کہ اگر شوہر نکاح کے وقت ذکر کردہ غلام کو سپرد کر دے تو عورت کو غلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے پس اسی طرح قیمت قبول کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا۔ الغرض عورت کو غلام کی قیمت قبول کرنے پر مجبور کرنا اس بات کی علامت ہے کہ قیمت دینا اداء کے معنی میں ہے کیوں کہ اداء کی صورت میں مودی لہ (جس کیلئے اداء کیا گیا ہے) کو مجبور کیا جاتا ہے قضا کی صورت میں مجبور نہیں کیا جاتا۔

ثُمَّ ذَكَرَ الْمُصَنِّفُ تَفْرِيعَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ عَلَى قَوْلِهِ هُوَ السَّابِقُ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا قَالَ
أَبُو حَنِيفَةَ فِي الْقَطْعِ ثُمَّ الْقَتْلُ عَمْدًا لِلْوَلِيِّ فَعَلِمَ مَا أَحْمَرُ لِأَجْلِ أَنَّ الْمَثْلَ الْكَامِلَ سَابِقٌ
عَلَى الْمَثْلِ الْقَاصِرِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ فِي صُورَةِ قَطْعِ رَجُلٍ يَدَارِجُ عَمْدًا ثُمَّ قَتَلَهُ قَبْلَ
أَنْ يَبْرَأَ يَنْبَغِي لِلْوَلِيِّ أَنْ يَفْعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ الْقَاتِلُ فَيَقْطَعَهُ أَوْ لَا ثُمَّ يَقْتُلُهُ
لِيَكُونَ جَزَاءُ الْفِعْلِ بِالْفِعْلِ إِذَا الْفِعْلُ مُتَعَدِّدٌ مِنَ الْقَاتِلِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كَذَلِكَ

مِنَ الْوَلِيِّ رِعَايَةً لِلْمِثْلِ الْكَامِلِ وَلَوْ اُقْتَصَرَ عَلَى الْقَتْلِ جَازِلَةً اَيْضًا لِأَنَّهُ عَفَا عَنْ بَعْضِ مُوَجِبِهِ فَصَارَ كَمَا إِذَا عَفَا عَنْ كُلِّهِ وَعِنْدَهُمَا لَا يَقْتَضِي الْوَلِيُّ إِلَّا بِالْقَتْلِ لِأَنَّ مُوَجِبَ الْقَطْعِ دَخَلَ فِي مُوَجِبِ الْقَتْلِ إِذَا أَفْضَى إِلَيْهِ وَلَمْ يَبْرَأْ بَيْنَهُمَا وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَوْجُوهِ وَالْمَذْكُورُ فِي الْمَتْنِ وَاحِدٌ مِنْهَا وَذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْقَطْعُ وَالْقَتْلُ عَمْدًا يَنْ أَوْ خَطَأَيْنِ أَوِ الْأَوَّلُ عَمْدًا وَالثَّانِي خَطَأً أَوْ بِالْعَكْسِ فَهِيَ أَرْبَعَةٌ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ مِنْهَا أَمَّا أَنْ يَتَخَلَّلَ بَيْنَهُمَا بَرٌّ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ الثَّانِي بَعْدَ الْبَرِّ فَهُمَا جَنَائَتَانِ اِتِّفَاقًا لَا يَتَلَدَّ اخْلَانٍ سِوَاءٍ كَانَا عَمْدًا يَنْ أَوْ خَطَأَيْنِ أَوْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً وَإِنْ كَانَ قَبْلَ الْبَرِّ فَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَمْدًا وَالْآخَرُ خَطَأً لَا يَتَلَدَّ اخْلَانٍ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَا خَطَأَيْنِ يَتَلَدَّ اخْلَانٍ اِتِّفَاقًا وَإِنْ كَانَا عَمْدًا يَنْ فَهُوَ الْمَسْأَلَةُ الْخُلَافِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْمَتْنِ يَتَلَدَّ اخْلَانٍ عِنْدَهُمَا لَا عِنْدَهُ وَهَذَا أَكْثَرُ إِذَا صَدَرَ عَنْ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَإِنْ صَدَرَ عَنْ شَخْصَيْنِ فَالْكَلَامُ فِيهِ طَوِيلٌ يُعْرِفُ فِي مَوْضِعِهِ -

(مترجمہ) :- پھر مصنف نے اپنے قول ”وہو السابق“ پر امام ابو حنیفہؒ کے دو تفریعی مسئلے ذکر فرمائے ہیں، چنانچہ فرمایا اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے عمدہ قطع کے بعد قتل میں فرمایا کہ مقتول کے ولی کیلئے اُن دونوں کو کرنا جائز ہے یعنی اس وجہ سے کہ مثل کامل مثل قاصر پر مقدم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے اس صورت میں فرمایا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ عمدہ کاٹ دیا پھر اچھا ہونے سے پہلے اس کو قتل کر دیا تو مقتول کے ولی کیلئے مناسب یہ کہ وہ اسی طرح کرے جس طرح قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے اس کا ہاتھ کاٹے پھر اس کا قتل کرے تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو، کیونکہ قاتل کی جانب سے فعل متعدد ہے لہذا مثل کامل کی رعایت کرتے ہوئے مناسب ہے کہ مقتول کے ولی کی طرف سے بھی ایسا ہی ہو۔ اور اگر ولی نے قتل پر اکتفا کیا تو اس کیلئے یہ بھی جائز ہے کیوں کہ اس نے قاتل کے فعل کے بعض موجب کو معاف کر دیا ہے پس یہ ایسا ہو گیا جیسے وہ فعل قاتل کے تمام موجب کو معاف کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ولی مقتول صرف قتل ہی سے قصاص لے گا کیونکہ قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہے جب کہ قطع قتل تک پہنچ جائے اور ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہو سکے اور یہ مسئلہ آٹھ صورتوں پر ہے اور متن میں اُن آٹھ میں سے ایک مذکور ہے اور وہ اسلئے کہ یہ دو حال سے خالی نہیں دونوں عمدہ ہوں گے یا دونوں خطا ہوں گے، یا قطع عمدہ ہوگا اور قتل خطا ہوگا یا اس کے برعکس پس یہ چار صورتیں ہوں گی۔ اور ان میں سے ہر ایک صورت پر یا تو قطع اور قتل کے درمیان تندرستی ہوگی یا نہیں۔ پس اگر قتل تندرستی حاصل ہونے کے بعد ہو تو بالاتفاق یہ دو جنائتیں ہیں ان میں تداخل نہ ہوگا خواہ دونوں عمدہ ہوں خواہ خطا ہوں۔ یا ان میں سے ایک عمدہ اور دوسرا

خطا ہو اور اگر قتل تندرستی حاصل ہونے سے پہلے ہو پس اگر ان میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطا ہو تو بالاتفاق تداخل نہیں ہوگا، اور اگر دونوں خطا ہوں تو بالاتفاق تداخل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں عمداً ہوں تو یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے جو متن میں مذکور ہے، صاحبین کے نزدیک تداخل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تداخل نہیں ہوگا اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوئے ہوں پس اگر وہ دونوں شخصوں سے صادر ہوں تو اس صورت میں بحث کافی طویل ہے اس کی شناخت اس کے مقام پر ہوگی۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے سابق میں فرمایا ”وہو السابق“ یعنی مثل صوری (مثل کامل) مثل معنوی مثل قاصر ہر مقدم ہے۔ اسی قول پر امام ابو حنیفہؒ کے دو جزئی مسئلے تفریعی طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹ دیا اور پھر زخم اچھا ہونے سے پہلے اسی مقطوع ایسے کو اسی شخص نے قتل کر دیا تو اولیائے مقتول کو چاہیے کہ وہ قاتل کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کریں جیسا کہ قاتل نے کیا ہے یعنی پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کریں تاکہ فعل کا بدلہ فعل سے ہو۔ اور قاتل کی طرف سے چونکہ فعل متعدد ہیں یعنی قطع اور قتل اسلئے مثل صوری (مثل کامل) کا لحاظ کرتے ہوئے اولیائے مقتول کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔ لیکن اگر اولیائے مقتول نے قتل پر اکتفا کیا یعنی قاتل کا ہاتھ نہ کاٹا بلکہ صرف قتل کر دیا تو یہ بھی جائز ہے اور اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اولیائے مقتول نے قاتل کے فعل کے بعض موجب یعنی قطع بد کو معاف کر دیا ہے۔ اور اولیائے مقتول اگر تمام موجب یعنی قطع اور قتل دونوں کو معاف کر دیتے تو یہ جائز ہوتا لہذا جب بعض موجب یعنی قطع کو معاف کیا تو یہ بھی جائز ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائیگا صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ہاتھ کا زخم اچھا ہوئے بغیر ”قطع“ قتل تک پہنچ گیا یعنی قطع کے بعد قتل بھی کر دیا تو قطع کا موجب یعنی ہاتھ کا قصاص قتل کے موجب یعنی نفس کے قصاص میں داخل ہو جائے گا اور قطع اور قتل کی دونوں جنایتیں، جنایت واحدہ قرار پائیں گی اور یہ ایسا ہوگا جیسے ایک شخص نے دوسرے شخص کو دس بار لاٹھی مار کر ہلاک کر دیا ہو تو قاتل کو صرف قتل کیا جائیگا۔ لاٹھی مارنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ چنانچہ حدیث ہے ”لَا قُوْدَ إِلَّا بِالسِّيفِ“ بہر حال جب قطع کا موجب قتل کے موجب میں داخل ہو گیا تو قاتل کو صرف قتل کیا جائے گا اور اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے گا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکلتی ہیں اور متن میں ان میں سے صرف ایک مذکور ہے (۱) قطع اور قتل دونوں عمداً ہوں گے (۲) یا دونوں خطا ہوں گے (۳) یا قطع عمداً ہوگا اور قتل خطا ہوگا (۴) یا قطع خطا ہوگا اور قتل عمداً ہوگا، یہ چار صورتیں ہوئیں اور ان میں سے ہر ایک کی

دو دو صورتیں ہیں کیوں کہ قطع اور قتل کے درمیان یا تو تندرستی حاصل ہوگی یا ان دونوں کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوگی چار کو دو میں ضرب دینے سے حسب ذیل اٹھ صورتیں نکلتی ہیں (۱) قطع اور قتل دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۲) دونوں عمدًا ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۳) دونوں خطاؤں ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۴) دونوں خطاؤں ہوں اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو (۵) قطع عمدًا ہو اور قتل خطاؤں ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۶) قطع عمدًا ہو اور قتل خطاؤں ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ (۷) قطع خطاؤں ہو اور قتل عمدًا ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل ہوئی ہو (۸) قطع خطاؤں ہو اور قتل عمدًا ہو اور ان کے درمیان تندرستی حاصل نہ ہوئی ہو۔ ان اٹھوں صورتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر تندرستی حاصل ہونے کے بعد دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اس وقت قطع اور قتل بالاتفاق دو جنائیں ثابت ہوں گی، اور ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی خواہ دونوں عمدًا ہوں یا خطاؤں ہوں یا انہیں سے ایک عمدًا ہو اور دوسری خطاؤں ہو کیوں کہ قطع کا موجب تندرستی حاصل ہونے سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قطع اور قتل دونوں میں سے ہر ایک فعل کو مستقل شمار کیا جائے گا اور دونوں فعلوں کا موجب وصول کیا جائے گا چنانچہ اگر دونوں عمدًا ہوں تو مقتول کے اولیاء کیلئے جائز ہے کہ وہ پہلے قاتل کا ہاتھ کاٹیں پھر اس کو قتل کر دیں، اور اگر دونوں خطاؤں ہوں تو قاتل پر ڈیڑھ دیت واجب ہوگی ایک دیت قتل کی وجہ سے اور آدھی دیت قطع کی وجہ سے اور اگر قطع عمدًا ہو اور قتل خطاؤں ہو تو ہاتھ میں قصاص واجب ہوگا اور قتل نفس میں دیت واجب ہوگی اور اگر قطع خطاؤں ہو اور قتل عمدًا ہو تو ہاتھ میں نصف دیت واجب ہوگی اور قتل نفس میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر تندرستی حاصل ہونے سے پہلے دوسری جنایت یعنی قتل ثابت ہو تو اگر ان میں سے ایک عمدًا اور دوسری جنایت خطاؤں ہو تو اس صورت میں بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل نہ ہوگی کیوں کہ عمدًا اور خطا کے اختلاف کی وجہ سے دونوں جنائیں مختلف ہیں اور دو مختلف چیزیں متداخل نہیں ہوتیں لہذا یہاں بھی متداخل نہ ہوگا بلکہ خطاؤں میں دیت واجب ہوگی اور عمدہ میں قصاص واجب ہوگا۔ اور اگر دونوں خطاؤں ہوں تو بالاتفاق ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائے گی اور دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ شمار ہوگا پس جب دونوں کا مجموعہ جنایت واحدہ ہے تو صرف ایک دیت واجب ہوگی۔ اور اگر دونوں عمدًا ہوں تو یہ وہی اختلافی مسئلہ ہے جس کا ذکر متن میں کیا جا چکا ہے۔ اس صورت میں صاحبین کے نزدیک ایک جنایت دوسری جنایت میں داخل ہو جائیگی۔ اور امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی۔ فریقین کی دلیلیں سابق میں گذر چکی ہیں۔

شارح نور الانوار حضرت العلامة ملا جیونؒ نے کہا کہ یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب قطع اور قتل دونوں ایک شخص سے صادر ہوں۔ اور اگر یہ دونوں فعل دو شخصوں سے صادر ہوں تو اس بارے میں

بحث بڑی طویل ہے اس سے آگاہی اس کے مناسب مقام پر ہوگی۔

وَلَا يُضْمَنُ الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِذَا انْقَطَعَ الْمِثْلُ إِلَّا يَوْمَ الْخُصُومَةِ تَفْرِيعٌ ثَانٍ لِأَنِّي خَفِيفَةٌ عَلَى قَوْلِهِ وَهُوَ السَّابِقُ يَحْنِي إِذَا غَضِبَ شَخْصٌ مِنْ آخَرٍ مِثْلًا ثُمَّ انْقَطَعَ الْمِثْلُ وَانْصَرَفَ عَنْ أَيْدِي النَّاسِ فَلَا جَرَمَ تَجِبُ قِيَمَتُهُ فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ لَا يُضْمَنُ هَذَا الْمِثْلُ بِالْقِيَمَةِ إِلَّا بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ لِأَنَّهُ مَا لَمْ تَقْعِ الْخُصُومَةُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَقْدِرَ عَلَى الْمِثْلِ الصُّورِيُّ وَهُوَ مُقَدَّرٌ عَلَى الْمِثْلِ الْمَعْنَوِيِّ فَإِذَا وَقَعَتِ الْخُصُومَةُ فَهِيَ لَا بُدَّ أَنْ يَأْخُذَ الْمَالِكُ الْقَضَانَ فَيُقَدَّرَ الضَّمانُ بِقِيَمَةِ يَوْمِ الْخُصُومَةِ وَعِنْدَنَا إِلَى يُوسُفَ لَا تُعْتَبَرُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ لِأَنَّهُ لَمَّا انْقَطَعَ الْمِثْلُ التَّحَقَّقَ بِمَا لَمْ يَمُتْ لَهُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وَفِيهَا تَجِبُ قِيَمَةُ يَوْمِ الْغَضَبِ بِاتِّفَاقٍ قُلْنَا الْأَصْلُ شَمَهُ كَانَ رَدُّ الْأَصْلِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ تَجِبُ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلِهَذَا الْأَصْلُ أَيْضًا رَدُّ الْعَيْرِ وَإِذَا عَجَزَ عَنْهَا تَجِبُ رَدُّ الْمِثْلِ فَإِذَا عَجَزَ عَنِ الْمِثْلِ وَظَهَرَ عِنْدَ الْقَاضِي تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَعِنْدَ الْمُحْكِمِ تَجِبُ عَلَيْهِ قِيَمَةُ يَوْمِ الْإِنْقِطَاعِ لِأَنَّ الْعَجْزَ عَنِ الْأَصْلِ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ فِي هَذَا الْيَوْمِ قُلْنَا نَعَمْ وَلَكِنْ يَظْهَرُ ذَلِكَ الْعَجْزُ وَقْتُ الْخُصُومَةِ -

(ترجمہ) :- اور جب مثل منقطع ہو جائے تو مثلی چیز کا تاوان قیمت کیساتھ نہیں دیا جائے گا مگر خصومت کے دن کی۔ (یہ مصنف کے قول "وہو السابق" پر امام ابو حنیفہؒ کی دوسری تفریع ہے یعنی جب ایک شخص دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کرے پھر یہ مثلی چیز منقطع ہو جائے اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو جائے تو لامحالہ اس کی قیمت واجب ہوگی۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اس مثلی چیز کا تاوان صرف یوم خصومت کی قیمت کیساتھ ادا کیا جائے گا۔ اسلئے کہ جب تک خصومت واقع نہ ہو تو اس بات کا احتمال ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے پس جب خصومت واقع ہو جائے تو اس وقت مالک (مغضوب منہ) کیلئے تاوان لینا ضرور کہے لہذا یوم خصومت کی قیمت کیساتھ تاوان مقدر کیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی، کیوں کہ جب مثل منقطع ہوگئی تو وہ غیر ذوات الامثال یعنی ذوات القیم چیزوں کے ساتھ لاحق ہوگئی۔ اور ذوات القیم چیزوں میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ "ذوات القیم" میں اصل شئی کا واپس کرنا ہے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن (یوم غصب) کی قیمت واجب ہوگی۔ اور یہاں بھی اصل عین شئی کو واپس کرنا ہے اور جب اس سے عاجز آگیا تو مثل کا

واپس کرنا واجب ہوگا، پھر جب مثل واپس کرنے سے بھی عاجز ہو جائے اور یہ عجز قاضی کے پاس ظاہر ہو جائے تو اس پر اسی دن (یوم خصومت) کی قیمت واجب ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک اُس پر یوم انقطاع کی قیمت واجب ہوگی اسلئے کہ اصل حکم (یعنی مثل) کو پیش کرنے سے عجز اسی دن (یوم انقطاع) میں مستحق ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ ہاں۔ لیکن یہ عجز ظاہر ہوگا خصومت کے وقت۔

(تشریح) :- اس عبارت میں ماتن کے قول ”وہو السابق“ (مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہوتا ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ مذکور ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی کوئی مثلی چیز غصب کی پھر اس کا مثل بازار سے منقطع ہو گیا اور لوگوں کے ہاتھ سے ناپید ہو گیا تو غاصب پر یقیناً شئی مغضوب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن سوال یہ ہے کہ قیمت کس دن کی معتبر ہوگی اس بار میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یوم خصومت کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن غصب کا یہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہوا اور قاضی نے اُس پر فیصلہ دیا اُس دن کی قیمت واجب ہوگی۔ اور حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یوم غصب کی قیمت معتبر ہوگی یعنی غاصب نے جس دن غصب کیا تھا اُس دن شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائے گا، اور حضرت امام محمدؒ کے نزدیک یوم انقطاع کی قیمت معتبر ہوگی یعنی جس دن شئی مغضوب کا مثل بازار سے منقطع ہوا ہے اُس دن بازار میں شئی مغضوب کی جو قیمت تھی اس کو واجب کیا جائیگا۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش نہ ہو اس وقت تک یہ احتمال موجود ہے کہ غاصب مثل صوری پر قادر ہو جائے کیونکہ جو چیز بازار سے منقطع ہو گئی ہے وہ کبھی نہ کبھی بازار میں دستیاب بھی ہو سکتی ہے پس جب مثل صوری پر قدرت کا احتمال ہے اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے غاصب پر کوئی قیمت واجب نہ ہوگی لیکن جب خصومت واقع ہو گئی اور مغضوب منہ نے قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش کر دیا تو مغضوب منہ یعنی مالک غاصب سے لازمی طور پر تاوان لے گا مگر چونکہ یوم خصومت سے پہلے مثل صوری پر قدرت کا احتمال تھا اور مثل صوری مثل معنوی پر مقدم ہے تو یوم خصومت سے پہلے پہلے مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن جب یوم خصومت آگیا اور غاصب پر تاوان ادا کرنا ضروری ہو گیا اور شئی مغضوب کا مثل آج بھی بازار میں ناپید ہے تو آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی (قیمت) کی طرف رجوع ہوگا اور جب آج یعنی یوم خصومت میں مثل معنوی یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آئی تو آج یعنی یوم خصومت ہی کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور آج یعنی یوم خصومت میں تاجروں کے نزدیک شئی مغضوب کی جو قیمت ہو سکتی ہے وہی غاصب پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شئی مغضوب کی مثل بازار سے منقطع ہو گئی اور لوگوں کے ہاتھوں سے ناپید ہو گئی تو شئی مغضوب ذوات قیم اشیا کیساتھ لاحق ہو جائے گی یعنی جس طرح ذوات اقیم کا کوئی مثل نہیں ہوتا اسی طرح اس وقت شئی مغضوب

کا بھی کوئی مثل نہیں ہے اور ذوات الیقیم میں بالاتفاق یوم غصب کی قیمت واجب ہوتی ہے یعنی اگر ذوات الیقیم میں سے کسی چیز کو غاصب نے غصب کر کے ہلاک کر ڈالا تو یوم غصب میں شئی مفصوب کی جو قیمت تھی اس پر بالاتفاق وہ واجب ہوتی ہے پس اسی طرح یہاں بھی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی۔ لیکن ہماری طرف سے اسکا جواب یہ کہ مشلی چیز کو ذوات الیقیم پر قیاس کرنا اور ان کے ساتھ لائق کرنا درست نہیں ہے، کیوں کہ ذوات الیقیم میں اصل یہ ہے کہ غاصب اصل شئی اور عین شئی کو مالک کی طرف واپس کرے لیکن جب ہلاک کرنے کی وجہ سے عین شئی کو واپس کرنے سے عاجز ہو گیا تو اس دن یعنی یوم غصب کی قیمت واجب ہوگی اور اس صورت میں شئی مفصوب چونکہ ذوات الامثال میں سے نہیں ہے اس لئے شئی مفصوب کے مثل کا واپس کرنا واجب نہ ہوگا۔

اور ذوات الامثال میں ترتیب یہ ہے کہ غاصب عین شئی کو واپس کرے، اور جب عین شئی واپس کرنے سے عاجز ہو جائے تو اس کے مثل کو واپس کرنا واجب ہوگا لیکن جب بازار میں دستیاب نہ ہونے کی وجہ سے مثل واپس کرنے سے عاجز ہو گیا اور اس کا عاجز ہونا قاضی کے پاس ظاہر بھی ہو گیا تو اسی یوم خصومت کی قیمت واجب ہوگی جس میں غاصب کا عجز قاضی کے پاس ظاہر ہوا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذوات الامثال میں غاصب پر قیمت کیساتھ تاوان اس وقت واجب ہوتا ہے جب غاصب مثل ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور غاصب کا مثل ادا کرنے سے عاجز ہونا اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے۔ پس جب عجز یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے تو یوم انقطاع ہی کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی یعنی بازار میں دستیاب ہونے کی آخری تاریخ کی قیمت واجب ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ آپ کا یہ فرمانا درست ہے کہ عجز اسی یوم انقطاع میں متحقق ہوتا ہے لیکن اس کا اظہار خصومت کے دن ہوتا ہے لہذا جس دن عجز کا اظہار ہوا ہے یعنی خصومت کے دن اسی دن کی قیمت معتبر اور واجب ہوگی۔

ثُمَّ أَنَّهُ لَسَانَشَأَتْ مِنْ هَذَا أَكْلَهُ مُقَدَّمَةً وَهِيَ أَنَّ الضَّمَانَ لَا يَجِبُ إِلَّا عِنْدَ وَجُودِ الْمَسْأَلَةِ سَوَاءٌ كَانَتْ كَامِلَةً أَوْ قَاصِرَةً صَوْرَةً أَوْ عَنَى فَرَعَ عَلَيْهَا الْمَصْرُوكُ مَسَائِلَ عَلَى طَبَقٍ مَذْهَبٍ مُخَالِفًا لِلشَّافِعِيِّ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الْمُقَدَّمَةُ مَذْكَورَةً فِي الْمَنْ قَالَ وَقُلْنَا جَمِيعًا الْمَنَافِعُ لَا يُضْمَنُ بِالْإِتْلَافِ وَهُوَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ أَيْ وَمِنْ أَجْلِ أَنَّ مَا لَا يُعْقَلُ لَهُ مِثْلٌ لَا يُضْمَنُ شَرَعًا قُلْنَا جَمِيعًا يَعْنِي أَبَا حَنِيفَةَ وَابَا يُوسُفَ وَمُحَمَّدًا وَبِخِلَافِ الشَّافِعِيِّ لَا يُضْمَنُ مَنَافِعُ مَا غَضِبَهُ رَجُلٌ بِالْإِتْلَافِ وَكَذَا ابَا الْمُسَاكِ وَصَوْرَتُهَا رَجُلٌ غَضِبَ فَرَسًا لِأَحَدٍ وَرَكِبَهُ عِدَّةَ مَرَّاتٍ

اَوْ حَبَسَهُ فِي بَيْتِهِ وَلَمْ يَرْكَبْ وَلَمْ يُرْسِلْ فَقَالَ عَلَمًاؤُنَا جَمِيعًا اِنَّهُ لَا تُضْمَنُ هَذِهِ
الْمَنَافِعُ بِشَيْءٍ اَمَّا بِالْمَنَافِعِ فَظَمَ لِاِنَّهُ لَوْ ضَمِنَ بِالْمَنَافِعِ لَكَانَ بِاَنْ يَرْكَبَ الْمَالِكُ ذَاتَهُ الْغَاصِبُ
قَلَدًا مَا رَكِبَ الْغَاصِبُ اَوْ يَحْبِسَهُ قَلَدًا مَا حَبَسَهُ الْغَاصِبُ وَذَلِكَ بِظَمِ لِلتَّغَاوُتِ بَيْنَ رَاكِبٍ
وَمَرَاكِبٍ وَبَيْنَ سَيْرٍ وَسَيْرٍ وَحَبْسٍ وَحَبْسٍ وَامَّا بِالْأَعْيَانِ وَالْمَالِ فَلَاَنَّ الْمَنَافِعَ
عَرَضٌ لَا يَبْقَى غَرْمًا شَيْئًا وَغَيْرُ مُتَقَوِّرٍ بِخِلَافِ الْمَالِ فَلَا تَمَاشُلَ بَيْنَهُمَا وَانَّمَا ضَمَّنَاهَا
بِالْمَالِ فِي الْإِحَارَةِ لِأَنَّ لِلرَّضَا ثَابِتًا فِي رِجَالِ الْإِحَابِ الْأَصُولِ وَالْفُضُولِ جَمِيعًا وَلَا تَابِلُ
لِلْعُدُوِّ وَإِنْ فِيهِ وَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِضَمْنِهَا بِالْمَالِ بِقَدْرِ الْعُرْفِ فِي كَرَاهِيَّتِهَا إِلَى ذَلِكَ
الْمَنْزِلِ قِيَاسًا عَلَى الْإِحَارَةِ وَالْوَجْهُ مَا قُلْنَا وَلَا بُدَّ لَكَ مِنْ الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَنَافِعِ وَالنِّزَائِدِ
فَالْمَنَافِعُ كَرَاهِيَّتُهَا الدَّائِبَةُ وَالْحَمَلُ عَلَيْهَا وَالنِّزَائِدُ كَالنَّسْلِ لِلدَّائِبَةِ وَاللَّيْنُ لَهَا وَ
الْثَمَرَةُ لِلشَّجَرَةِ وَنَحْوُهَا فَالْمَغْضُوبُ بِنَفْسِهِ يُضْمَنُ بِالْهَلَاكِ وَالْإِسْتِهْلَاكِ
جَمِيعًا وَالنِّزَائِدُ تَضْمَنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ دُونَ الْهَلَاكِ وَالْمَنَافِعُ لَا تُضْمَنُ بِالْإِسْتِهْلَاكِ
وَالْهَلَاكِ فَحَبْرُ الْمُصَاحِفِ الْإِسْتِهْلَاكِ بِالْإِسْتِهْلَاكِ وَلَمْ يُدْكَرْ الْهَلَاكِ وَهُوَ الْحَبْسُ وَ
هُوَ غَيْرُ مَضْمُونٍ قِيَاسًا عَلَى النَّزَائِدِ فَإِنَّ النَّزَائِدَ لَمَّا لَمْ تَضْمَنْ بِالْهَلَاكِ فَالْمَنَافِعُ
أَوْلَى أَنْ لَا تُضْمَنَ بِهِ وَهَذَا الْفَرْقُ مِمَّا يَتَخَبَّطُ فِيهِ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ -

(ترجمہ) :- پھر جب ان تمام امور سے ایک قاعدہ کلیہ پیدا ہوا، اور وہ یہ کہ ضمان واجب نہیں
ہوتا ہے مگر مائت کے پائے جانے کی وقت مائت خواہ کاملہ ہو خواہ قاصرہ ہو صورتہ ہو یا معنی ہو تو اس پر
مصنف نے اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے خلاف تین مسئلے متفرع کئے اگرچہ وہ قاعدہ کلیہ
تین میں مذکور نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا۔ اور ہم سب لوگوں نے کہا کہ منافع کا تاوان ہلاک کرنے سے نہیں دیا
جاتا ہے اور یہ عبارت مصنف کے قول "قال ابو حنیفہ" پر معطوف ہے یعنی اس وجہ سے کہ جن چیزوں کی مثل
غیر معقول ہے ان کا شرعاً تاوان نہیں دیا جاتا ہے۔ ہم سب نے کہا یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ،
امام محمدؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف یہ کہا کہ اُس چیز کے منافع کا تاوان نہ ہلاک کرنے کی وجہ سے دیا جائے گا اور
نہ روک لینے کی وجہ سے جیسے کسی شخص نے غصب کیا ہے۔ صورت اس کی یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا
غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا اس غاصب نے اپنے گھر میں روک لیا اور اس پر نہ سوار ہوا
اور نہ اسے چھوڑا تو ہمارے تمام علماء نے فرمایا کہ یہ منافع کسی چیز کیساتھ مضمون نہیں ہوں گے بہر حال منافع
کیساتھ تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کیساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک غاصب کے
جانور پر اتنی ہی مقدار سوار ہوگا جتنی مقدار غاصب سوار ہوا تھا یا اتنی ہی مقدار غاصب کے جانور کو مجبور

رکھے گا جتنی مقدار غاصب نے مجبوس رکھا تھا اور یہ باطل ہے کیونکہ دو سواروں، دو رفتاروں، دو قیدوں کے درمیان واضح تفاوت ہوتا ہے۔ اور اعیان اور مال کے ساتھ بھی تاوان (نہیں دیا جاسکتا ہے) کیوں کہ منافع مال کے برخلاف عرض ہیں دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور غیر مستقیم ہیں۔ لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہم نے اجارہ میں مال کے ساتھ تاوان دلایا ہے، کیوں کہ اصول و فضول سب کو واجب کرنے میں رضا مندی کی تاثیر ہوتی ہے لیکن ظلم کی اس میں تاثیر نہیں ہوتی، اور امام شافعیؒ اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے اس قدر مال کے ساتھ منافع کے تاوان کے قائل ہیں جتنا کہ اُس منزل تک جانور کے کرایہ میں لوگوں کا عرف ہو اور وجہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اس وقت تیسرے لئے منافع اور زوائد کے درمیان فرق ضروری ہے۔ پس منافع جیسے جانور پر سوار ہونا اور اس پر بوجھ لادنا، اور زوائد جیسے جانور کا بچہ اور اس کا دودھ اور درخت کا پھل وغیرہ۔ پس مقصوب بنفسہ ہلاک ہونے اور ہلاک کرنے دونوں کی وجہ سے مضمون ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے نہ کہ ہلاک ہونے سے اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوں گے اور نہ ہلاک ہونے سے۔ چنانچہ مصنف نے استہلاک کو اطلاق کیساتھ تعبیر کیا ہے اور ہلاک ہونے یعنی جس جو غیر مضمون ہے زوائد پر قیاس کرتے ہوئے ذکر نہیں کیا، کیوں کہ جب زوائد ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے تو منافع بدرجہ اولیٰ ہلاک ہونے سے مضمون نہ ہوں گے اور یہ ایسا فرق ہے جس میں بیشتر لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں۔

(تشریح) :- شارح نوالا انوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل سے ایک قاعدہ کلیہ ہاتھ آگیا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی شئی کا تاوان اسی وقت واجب ہوگا جب کہ اس کا کوئی مماثل موجود ہو مماثل خواہ کامل ہو خواہ قاصر ہو، صورت ہو یا معنی ہو اگر کسی بھی طرح کی مماثلت موجود نہ ہو تو اس کا تاوان واجب نہ ہوگا۔ فاضل مصنف نے تین مسائل اپنے مذہب کے مطابق اور امام شافعیؒ کے مذہب کے خلاف اسی قاعدہ کلیہ پر متفرع کئے ہیں اگرچہ یہ قاعدہ کلیہ صراحتہً متن میں مذکور نہیں ہے ان میں سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک منافع کو ہلاک کرنے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہیں ہوتا اسی طرح ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان واجب نہ ہوگا لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک منافع کا تاوان واجب ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی شخص کا گھوڑا غصب کیا اور چند منزل تک اس پر سوار ہوا یا غاصب نے اُس گھوڑے کو اپنے گھر میں روک لیا اس پر نہ سوار ہوا اور نہ اس کو چھوڑا۔ تو اس صورت میں علمائے احناف کہتے ہیں کہ ان منافع کا تاوان کسی چیز کیساتھ نہیں دیا جائیگا۔ منافع کا تاوان منافع کے ساتھ نہ دیا جاتا تو ظاہر ہے کیوں کہ اگر منافع کے ساتھ تاوان دیا جائے تو اس کی صورت یہ ہوگی کہ مالک یعنی مقصوب منہ غاصب کے گھوڑے پر اتنی ہی منزل سوار کی کرے جتنی منزل غاصب نے مالک کے گھوڑے پر سوار کی کی ہے۔

یا مالک غاصب کے گھوڑے کو اتنی ہی دیر محبوس کرے گا جتنی دیر تک غاصب نے مالک کے گھوڑے کو محبوس رکھا تھا۔ اور یہ چیز باطل ہے کیوں کہ مالک کے گھوڑے سے غاصب نے جو منافع حاصل کئے ہیں یا جو منافع روک لئے ہیں ان کے درمیان اور ان منافع کے درمیان جو مالک نے غاصب کے گھوڑے سے حاصل کئے ہیں یا جو منافع مالک نے روک لئے ہیں کوئی مماثلت نہیں ہے اس لئے کہ دو سواروں کے درمیان بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ ایک سوار ایسا ہے جو سواری کرنے کے تمام اصول و ضوابط سے واقف ہے اور ایک ایسا اناڑی ہے جو سواری کرنے کے قواعد سے قطعاً واقف نہیں ہے پس پہلے سواری کی وجہ سے جانور کو کوئی تعب اور دقت نہ ہوگی، اور دوسرا سوار خود بھی مرے گا اور جانور کا بھی ستیاناس کرے گا۔ اسی طرح دو رفتاروں میں بڑا تفاوت ہوتا ہے اس طور پر کہ جانور کی ایک رفتار ایسی ہے جس سے وہ کوئی تعب محسوس نہیں کریگا اور ایک رفتار ایسی جس سے تعب محسوس کرتا ہے، اور راستوں کے اختلاف سے بھی رفتار متفاوت ہو جاتی ہے۔ اور دو قیدوں میں بھی بڑا تفاوت ہوتا ہے مثلاً ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں گھاس، پانی، ہوا وغیرہ کی تمام سہولتیں میسر ہیں اور ایک قید خانہ ایسا ہے جس میں یہ سہولتیں میسر نہیں ہیں پس کہنے کو دونوں قید خانے ہیں لیکن دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے بہر حال دو سواروں، دو رفتاروں اور دو قید خانوں میں بڑا تفاوت کی وجہ سے غاصب کے حاصل کردہ منافع اور مالک (مغصوبہ) کے حاصل کردہ منافع میں کسی طرح کی مماثلت نہیں ہو سکتی۔ اور جب ان کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو جو منافع غاصب نے ہلاک کئے ہیں غاصب پر ان کا تاوان منافع کے ساتھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی چیز کا واجب ہوتا ہے جس کا کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔ اور اعیان اور مال کیساتھ بھی مالک کو تاوان نہیں دیا جاسکتا ہے اس لئے کہ غاصب نے منافع کو ہلاک کیا ہے اور منافع عرض ہیں یعنی قائم بالغیر ہیں اور عرض دو زمانہ باقی نہیں رہتے اور جو چیز دو زمانہ باقی نہ رہتی ہو وہ محرز نہیں ہوتی یعنی اس کو وقت ضرورت کیلئے ذخیرہ نہیں کیا جاسکتا اور جو چیز غیر محرز ہوتی ہے وہ غیر متقوم ہوتی ہے پس نتیجہ یہ نکلا کہ منافع غیر متقوم ہیں اور مال اور اعیان متقوم ہیں۔ اور متقوم اور غیر متقوم کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہے لہذا منافع اور مال کے درمیان کوئی مماثلت نہیں ہوگی اور جب منافع اور مال کے درمیان مماثلت نہیں ہے تو غاصب نے جو منافع ہلاک کئے ہیں غاصب پر مال اور اعیان کیساتھ ان کا تاوان بھی واجب نہ ہوگا کیوں کہ تاوان اُسی وقت واجب ہوتا ہے جب کہ ہلاک کردہ چیز کی کوئی مثل موجود ہو خواہ مثل کامل ہو یا قاصر، صوری ہو یا معنوی۔

وانما ضمتنا بالمال فی الاجارہ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ منافع بلاشبہ اعراض ہیں غیر باقی اور غیر متقوم ہیں۔ لیکن شریعت اسلام میں ان کیلئے اعیان باقیہ کا حکم حاصل ہے چنانچہ منافع پر عقد اجارہ وارد ہوتا ہے یعنی اجارہ کی وجہ سے منافع مال کیساتھ مضمون ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے ایک آدمی کا گھوڑا دس میل تک سواری کرنے کیلئے دو روپیہ کے عوض اجرت پر لے لیا تو مستاجر جب دس

میل کی سواری لے لیگا یعنی منافع وصول کریگا تو اس پر دو روپیہ بطور عوض واجب ہو جائیں گے پس جس طرح اجارہ میں "منافع" مال کیساتھ مضمون ہیں اسی طرح غصب کی صورت میں غاصب پر منافع کا تاوان مال کیساتھ واجب ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ میں منافع خلاف قیاس باہمی رضامندی سے مقوم ہیں۔ مطلب یہ ہیکہ باہمی رضامندی سے اصل اور فضل (نفع) دونوں واجب ہوتے ہیں مثلاً ایک ہزار روپیہ کی قیمت کا غلام دس ہزار روپیہ میں بیچ دیا تو مشتری پر اصل یعنی ایک ہزار بھی واجب ہے اور فضل (نفع) نو ہزار بھی واجب ہے اسی طرح باہمی رضامندی سے غیر مال کے مقابلہ میں مال واجب ہو جاتا ہے۔

جیسے صلح عن دم العمد کی صورت میں قاتل پر مال واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ مال، قصاص یعنی غیر مال کے مقابلہ میں ہے اور اگر اسی ایک ہزار کی مالیت کے غلام کو کسی نے غصب کر لیا تو غاصب پر صرف اصل قیمت ایک ہزار روپیہ واجب ہوگی اور فضل یعنی نفع نو ہزار واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ غصب میں باہمی رضامندی مفقود ہے اور عدوان (ظلم و ستم) موجود ہے اور بصورت عدوان اصل کا ضمان تو واجب ہوتا ہے مگر منافع کا ضمان واجب نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ اجارہ میں منافع چونکہ باہمی رضامندی سے خلاف قیاس مقوم ہیں۔ اور خلاف قیاس پر کسی دوسری چیز کو قیاس نہیں کیا جاتا ہے لہذا اجارہ میں منافع کے مقوم اور مضمون ہونے پر ضمان عدوان کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اسی کو ملا جیون نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ رضامندی کو اصول و فضول واجب کرنے میں بڑا دخل ہے لیکن عدوان کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اس مسئلہ کو اجارہ پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مال سے منافع کا تاوان غاصب پر اس قدر واجب کیا جائے جتنا کہ عرف میں اس منزل تک سواری کا کرایہ ہے لیکن ہماری طرف سے اجارہ اور غصب کے درمیان وجہ فرق بیان کی جا چکی ہے اس کو ملاحظہ کر لیا جائے۔

صاحب نو رالانوار کہتے ہیں کہ منافع اور زوائد کے درمیان فرق کرنا ضروری ہے آپ اس کو یوں سمجھئے کہ ایک تو اصول ہوتے ہیں ایک زوائد ہوتے ہیں اور ایک منافع ہوتے ہیں مثلاً بھینس اصل شئی ہے اور اس کا بچہ اور دودھ زوائد میں سے ہیں۔ اور جانور پر سواری کرنا اور اس پر وزن لادنا منافع میں سے ہے اور درخت کا پھل بھی زوائد میں سے ہے سب سے زیادہ قوت تو اصول میں ہوتی ہے پھر زوائد میں پھر منافع میں ہوتی ہے۔ ان تینوں کا حکم بھی مختلف ہے چنانچہ مغصوب بنفسہ (اصول) یعنی وہ اصول جن کو غصب کیا گیا ہے وہ ہلاک ہونے سے بھی مضمون ہوتے ہیں اور ہلاک کرنے سے بھی۔ یعنی اگر وہ اصل خود بخود ہلاک ہو جائے غاصب پر تب بھی تاوان واجب ہوگا اور اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے تب بھی تاوان واجب ہوگا اور زوائد ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں ہلاک ہونے سے مضمون نہیں ہوتے مثلاً ایک آدمی نے

کسی کی بھینس غصب کی اور اس بھینس نے بچہ جن دیا پھر اگر غاصب اس بچہ کو ہلاک کرے گا تب تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور اگر وہ خود بخود ہلاک ہو گیا تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہ ہوگا اور منافع نہ ہلاک کرنے سے مضمون ہوتے ہیں اور نہ ہلاک ہونے سے۔ جیسا کہ غاصب نے سواری کا جانور غصب کر کے اس پر سواری کی یا اس کو یوں ہی اپنے پاس روکے رکھا، دونوں صورتوں میں غاصب پر ان منافع کا ضمان واجب نہ ہوگا۔

ملا جیون نے کہا کہ مصنف اسی استہلاک (ہلاک کرنے کو) اپنی عبارت میں اتلاف کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور ہلاک ہونے کو یعنی جس (اپنے پاس روکنے کو) جس میں تاوان نہیں ہے زوائد پر قیاس کر کے مصنف نے ذکر نہیں فرمایا کیوں کہ زوائد جو منافع کے مقابلہ میں قوی ہیں ہلاک ہونے کی صورت میں ان کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تو منافع کا تاوان ہلاک ہونے سے بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ منافع اور زوائد کے درمیان ایسا فرق ہے جس میں بہت سے لوگ بھٹکتے پھرتے ہیں اسلئے اس کو ضرور ذہن نشین فرمائیں۔

وَالْقِصَاصُ لَا يَضْمَنُ بِقَتْلِ الْقَاتِلِ تَفْرِيعُ ثَانٍ لَنَا عَلَى أَنَّ مَا لَمْ يَمِثْلْ لَهُ لَا يَضْمَنُ أَصْلًا لِيَعْلَمَ
أَنَّ مَنْ وَجِبَ عَلَيْهِ قِصَاصٌ لِغَيْرِهِ فَقَتَلَ الْقَاتِلَ أَجَنِبِيٌّ غَيْرُ وَرَثَةِ الْمُقْتُولِ فَلَا
يَضْمَنُ هَذَا الْأَجَنِبِيُّ لِأَجْلِ وَرَثَةِ الْمُقْتُولِ شَيْئًا مِنَ الدِّيَةِ وَالْقِصَاصِ عِنْدَنَا وَ
إِنْ كَانَ يَضْمَنُ لِأَجْلِ وَرَثَةِ هَذَا الْقَاتِلِ الْبَيِّنَةُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْقِصَاصَ مَعْنَى غَيْرِ
مُتَقَوِّمٍ فِي نَفْسِهِ لَا يَعْقِلُ لَهُ مِثْلٌ حَتَّى يَقُولَ إِنَّ الْأَجَنِبِيَّ ضَيَّعَ قِصَاصَهُ فَتَجِبَ
عَلَيْهِ الدِّيَةُ كَمَا قَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَرَأَيْنَا يَتَقَوَّمُ فِي حَقِّ الدِّيَةِ قِيَمًا لِإِيْئَاكِ الْمِثْلَةِ
فِيهِ لِيَلْزَمَ إِيْئَاكِ الدَّهْرَ بِالْكَلِيَّةِ ضَرْوَةً وَهَذَا الْأَجَنِبِيُّ مَا ضَيَّعَ لِأَوْلِيَاءِ
الْمُقْتُولِ شَيْئًا بَلْ قَتَلَ عَدُوَّهُمْ فَكَانَتْ أَعَانَهُمْ نَحْمُ يَضْمَنُ ذَلِكَ لِأَجْلِ أَوْلِيَاءِ
هَذَا الْقَاتِلِ إِمَّا قِصَاصًا وَإِمَّا دِيَّةً عَلَى حَسَبِ مَا تَحَقَّقَ

(ترجمہ) :- اور قاتل کو قتل کرنے سے قصاص کا تاوان نہیں دیا جائیگا۔ یہ ہمارا دوسرا تفریع
مسئلہ ہے اس اصول پر کہ جس چیز کا مثل نہیں ہوتا اس کا کبھی تاوان نہیں دیا جاتا ہے یعنی وہ شخص جس
پر غیر کا قصاص واجب ہو پھر ورثہ مقتول کے علاوہ کسی اجنبی نے قاتل کو قتل کر دیا ہو تو ہمارے نزدیک
یہ اجنبی ورثہ مقتول اول کو دیت اور قصاص میں سے کچھ بھی تاوان نہ دے گا اگرچہ یہ اجنبی اس قاتل کے
ورثہ کیلئے تاوان دیگا۔ اور یہ اسلئے کہ قصاص فی نفسہ ایک غیر متقوم معنی ہے جس کیلئے کوئی ایسا مثل

معقول نہیں ہے کہ تم کہو کہ اجنبی نے مقتول اول کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر دیت واجب ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ البتہ قصاص نفس، دیت کے حق میں اس صورت میں مقوم ہے جس میں مائت ممکن نہ ہو تاکہ بالکل دم کو ضائع کرنا لازم نہ آئے۔ اور یہاں اجنبی نے مقتول اول کے ورثہ کی کوئی چیز ضائع نہیں کی ہے بلکہ اس نے اُن کے دشمن کو قتل کیا ہے گویا اُس نے اُن کی مدد کی ہے ہاں یہ اجنبی اس قاتل کے ورثہ کو ضمان دے گا قصاص کے طور پر یا دیت کے طور پر جو بھی مستحق ہو۔

(تشریح) :- سابق میں بیان کردہ اصول کہ جس چیز کا مائل نہ ہو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر دوسرا تفسیری مسئلہ بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص مثلاً شاہد نے عارف کو عمدہ قتل کر ڈالا پس اس قتل عمدہ کی وجہ سے قاتل یعنی شاہد پر قصاص واجب ہوا۔ لیکن مقتول یعنی عارف کے ورثہ کے علاوہ کسی اجنبی آدمی نے مذکورہ قاتل یعنی شاہد کو قتل کر دیا تو اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے ورثہ کیلئے دیت یا قصاص کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ البتہ اس اجنبی پر مقتول اول یعنی عارف کے قاتل (شاہد) جو مقتول ثانی ہے اس کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قصاص یعنی قاتل کا نفس فی نفسہ ایک غیر مقوم معنی ہے اس کا کوئی ایسا مثل معقول نہیں ہے جس کی بنا پر تم یہ کہو کہ اجنبی آدمی نے مقتول اول یعنی عارف کے قصاص کو ضائع کر دیا ہے لہذا اس اجنبی پر مقتول اول کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہونی چاہیے جیسا کہ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ اجنبی آدمی جس نے قاتل یعنی شاہد کو قتل کیا ہے اُس پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے دیت واجب ہوگی اسلئے کہ قاتل (شاہد) پر واجب شدہ قصاص (نفس) مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے ملک مقوم ہے جیسا کہ قتل خطا میں نفس کا تاوان مال کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے پس جس طرح قتل خطا میں نفس قاتل مقوم ہے اسی طرح قتل عمد میں بھی قاتل کا نفس مقوم ہوگا۔ اور قتل عمد میں قاتل کا نفس مقتول اول (عارف) کے ورثہ کی ملک ہے، اور اس کو اجنبی آدمی نے ضائع کر دیا ہے لہذا اجنبی آدمی پر مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے اس کا تاوان یعنی دیت واجب ہوگی۔

وانما یتقوم فی حق الدیۃ الخ سے اس کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قتل خطا جسمیں مائت ممکن نہیں ہے اس میں "نفس" (جان) دیت کے حق میں خلاف قیاس اسلئے مقوم ہے تاکہ بظاہر کلی طور پر ایک محترم جان کا ضائع کرنا اور باطل کرنا لازم نہ آئے پس جب قتل خطا میں نفس (جان) کو خلاف قیاس ایک ضرورت سے مقوم مانا گیا ہے تو اس پر کسی چیز کو قیاس نہیں کیا جائیگا۔ اور جب اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا تو قصاص معنی مقوم نہ ہوگا اور جب قصاص معنی مقوم نہیں ہے تو اُس اجنبی نے قاتل (شاہد) کو قتل کر کے مقتول اول (عارف) کے ورثہ کا کچھ ضائع نہیں کیا بلکہ ان کے دشمن کو قتل

کر کے ایک گونہ اُن کی مدد کی ہے اور مدد کرنے والے پر کوئی تاوان واجب نہیں کیا جاتا لہذا مقتول اول (عارف) کے ورثہ کیلئے مذکورہ اجنبی آدمی پر کوئی تاوان واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اس اجنبی پر مقتول ثانی (شاہد) کے ورثہ کیلئے تاوان واجب ہوگا پس اگر اس اجنبی نے قاتل کو عمدتاً قتل کیا ہے تو اجنبی پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خطا و قتل کیا ہے تو ریت واجب ہوگی۔

وَمَلَكَ النِّكَاحُ لَا يَضْمَنُ بِالشَّهَادَةِ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ تَفْرِيعٌ ثَالِثٌ لَنَا عَلَى أَنَّ مَالَ
مِثْلَ لَدَ لَا يَضْمَنُ يَعْنِي إِذَا شَهِدَ الرَّجُلَانِ بِأَنَّهُ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ بَعْدَ الدُّخُولِ فَحَكَمَ
الْقَاضِي عَلَيْهِ بِإِدَاءِ الْمَهْرِ وَالتَّفْرِيعُ شَرْحُ رَجْعِ الشَّاهِدِ إِنْ فَعِنْدَهُ لَا يَضْمَنَانِ لِلزَّوْجِ
شَيْئاً لِأَنَّ الْمَهْرَ كَانَ وَاجِباً عَلَيْهِ بِسَبَبِ الدُّخُولِ سَوَاءً كَانَ طَلَّقَهَا أَوْ لَانِمَا اتَّفَعَا
عَلَيْهِ شَيْئاً الرَّجُلَ اسْتَمْتَاعِهِ بِالْمَرْأَةِ وَهُوَ الَّذِي يُعْبَرُ عَنْهُ بِمَلَكَ النِّكَاحِ وَلَيْسَ لَدَ
مِثْلُ لَا مِمَّا ثَلَّةَ الْبُضْعِ بِبُضْعٍ آخَرَ فَإِنَّ ذَلِكَ فِي الشَّرِيعَةِ حَرَامٌ وَلَا مِمَّا ثَلَّةَ بِالْمَالِ لِأَنَّ
تَقْوَمَهُ بِالْمَالِ لَا يَظْهَرُ إِلَّا عِنْدَ النِّكَاحِ ضَرْوَةً لِشَرْفِهِ وَلَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّفْرِيعِ أَصْلاً
وَلِهَذَا أَصَحُّ إِذَا التُّهُ بِالطَّلَاقِ بِلَا بَدَلٍ وَلَا شُهُودٍ وَلَا وَثِقٍ وَلَا إِذْنٍ وَإِنَّمَا تَصِيرُ
مُسْقُومَةً فِي الْخُلْعِ بِالنَّصِّ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ وَإِنَّمَا قِيلَ بِالطَّلَاقِ بَعْدَ الدُّخُولِ
لِأَنَّهُ إِذَا شَهِدَا بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ شَرَّحَا يَضْمَنَانِ نِصْفَ الْمَهْرِ لِلزَّوْجِ لِأَنَّ
قَبْلَ الدُّخُولِ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ الْمَهْرُ إِلَّا عِنْدَ الطَّلَاقِ لِأَنَّهُ تَحْتَمِلُ أَنْ تَرْتَدَّ أَوْ طَافَتْ
إِبْنُ الزَّوْجِ فَجِيئَ بِدَلِيلٍ يَبْطُلُ الْمَهْرُ أَصْلاً وَإِنَّمَا أَكْثَرُ نِصْفِ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ فَكَانَ الشَّاهِدَانِ
أَخَذَا نِصْفَ الْمَهْرِ مِنْ يَدِ الزَّوْجِ وَأَعْطَاهَا فَيَضْمَنَانِ مَا أَعْطَاهَا.

(ترجمہ) :- اور دخول کے بعد طلاق کی گواہی سے ملک نکاح کا تاوان نہیں دیا جائے گا یہ ہمارے لئے اس اصول پر کہ غیر مثلی چیز کا تاوان نہیں دیا جاتا ہے تیسری تفریع ہے یعنی جب دو شخصوں نے اس بات کی گواہی دی کہ فلاں آدمی نے دخول کے بعد اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے پس قاضی نے اس پر ارادے ہر اور تفریق کا حکم کر دیا۔ پھر دونوں گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے۔ اسلئے کہ ہر شوہر ہر دخول کی وجہ سے واجب ہوا تھا خواہ شوہر اس کو طلاق دے یا طلاق نہ دے۔ پس گواہوں نے شوہر کا کچھ ضائع نہیں کیا مگر عورت کیساتھ اس کے لطف اندوز ہونے کا جواز اور یہ وہی ہے جس کو ملک نکاح سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ملک نکاح کی کوئی مثل نہیں ہے نہ ایک بضع کو دوسرے بضع سے مماثلت ہے اسلئے کہ یہ شریعت میں حرام ہے اور نہ مال کیساتھ مماثلت

ہے کیونکہ ملک نکاح کا مقوم بالمال ہونا ظاہر نہیں ہوتا مگر نکاح کے وقت اس کی شرافت کی وجہ سے اور تفریق کے وقت بالکل ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی لئے اس کو طلاق کے ذریعہ بغیر بدل کے بغیر گواہوں کے، بغیر ولی کے اور بغیر اجازت کے زائل کرنا درست ہے اور بضع کا خلع کی صورت میں مقوم ہونا خلاف قیاس نص کی وجہ سے ہے۔ اور طلاق بعد الدخول کیساتھ اسلئے مقید کیا ہے کہ جب گواہوں نے طلاق قبل الدخول کی گواہی دی، اور پھر رجوع کیا تو شوہر کیلئے آدھے مہر کے ضامن ہوں گے اس لئے کہ قبل الدخول شوہر پر مہر واجب نہیں ہوتا مگر طلاق کے وقت اسلئے کہ یہ احتمال ہے کہ عورت مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے بچنس جائے تو اس وقت مہر بالکل باطل ہو جائیگا۔ نصف مہر کو طلاق کے ذریعہ مؤکد کیا گیا ہے گویا گواہوں نے شوہر کے قبضہ سے آدھا مہر لیکر عورت کو دیدیا لہذا یہ دونوں اسی چیز کے ضامن ہوں گے جو انھوں نے عورت کو دیا ہے۔ (تشریح)۔ سابق میں جو یہ قاعدہ بیان کیا گیا تھا کہ اگر کوئی چیز ایسی ہو جس کا کوئی مثل نہ ہو نہ مثل کامل اور نہ قاصر نہ مثل صوری اور نہ معنوی تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوتا اس عبارت میں اس پر تیسری تفسیر بھی بیان کی گئی ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ حامد نے دخول اور جماع کے بعد اپنی رفیقہ حیات کو طلاق دی ہے اس گواہی کے نتیجہ میں قاضی نے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور شوہر پر مہر ادا کرنے کا حکم کر دیا، پھر دونوں گواہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا اور یہ کہا کہ ہم لوگوں نے جھوٹی گواہی دی ہے تو ہمارے نزدیک یہ دونوں گواہ شوہر کیلئے کسی چیز کے ضامن نہ ہوں گے اور ان پر کسی طرح کا کوئی تاوان واجب نہ ہوگا کیونکہ دخول اور جماع کرنے کی وجہ سے شوہر پر مہر تو واجب ہو ہی چکا تھا خواہ وہ طلاق دیتا یا طلاق نہ دیتا۔ لہذا ان گواہوں نے شوہر کی کوئی چیز تلف نہیں کی ہے البتہ بیوی کیساتھ لطف اندوز ہونے کو اور جماع کا جو جو انہیں تھا جس کو ملک نکاح کہا جاتا ہے، اس کو ضائع کر دیا ہے یعنی ان کی گواہی سے ملک نکاح باقی نہیں رہا۔ لیکن ملک نکاح ایسی چیز ہے جس کا کوئی مثل نہیں ہے کیوں کہ نہ تو ملک نکاح یعنی بضع کی مماثلت بضع کیساتھ ہے اور نہ بضع کی مماثلت مال کے ساتھ ہے۔ بضع کی مماثلت بضع کیساتھ تو اسلئے نہیں کہ یہ تبادله شریعت میں حرام ہے یعنی شریعت میں یہ بات جائز نہیں ہے کہ اگر گواہوں نے شوہر کے بضع کو تلف کر دیا تو وہ اس کے بدلے میں دوسرا بضع لطف اندوز ہونے کیلئے دیدیں، اور مال کیساتھ بضع کی مماثلت اس لئے نہیں کہ ملک بضع مال کیساتھ مقوم نہیں ہوتا یعنی ملک بضع کی کوئی قیمت مالی نہیں ہے اور رہا نکاح کی وقت بصورت مہر مال کا واجب ہونا تو یہ ملک بضع کی قیمت نہیں ہوتی، بلکہ محل یعنی بضع کی شرافت کو ظاہر کرنے کیلئے بصورت مہر مال واجب کر دیا جاتا ہے کیوں کہ اگر شوہر کو بضع کا مالک مفت بنا دیا جائے تو لوگوں کے دلوں میں بضع کی عظمت اور شرافت باقی نہیں رہے گی۔ اور تفریق کے وقت بضع چونکہ کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوتا بلکہ شوہر کی ملک سے آزاد ہوتا ہے اور آزاد ہونا بذات خود ایک عظمت اور شرافت کی چیز ہے اس لئے تفریق کے وقت بضع کبھی مقوم نہیں ہوتا،

یہی وجہ ہے کہ طلاق کے ذریعہ بضع کو زائل کرنے کیلئے نہ بدل کی ضرورت ہے نہ گواہوں کی نہ ولی کی اور نہ عورت کی اجازت کی۔

”انما تصیر متقومۃ فی الخلع“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ منافع بضع تفریق کے وقت خلع کی صورت میں متقوم ہوتے ہیں یعنی عورت خلع میں منافع بضع کا بدلہ دیکر ان کو شوہر کے چنگل سے نکالتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ منافع بضع تفریق کے وقت بھی متقوم بالمال ہوتے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ منافع بضع تفریق کے وقت بالکل متقوم بالمال نہیں ہوتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے چنانچہ اللہ عز و جل ارشاد ہے ”فان خفتم الا یقیا حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افدت بہ“ یعنی اگر تم لوگ اس بات سے ڈرو کہ وہ دونوں قائم نہ رکھ سکیں گے اللہ کا حکم تو کچھ گناہ نہیں دونوں پر اس میں کہ عورت بدلہ دیکر چھوٹ جاوے یعنی عورت مال دیکر اپنے آپ کو نکاح سے چھڑالے اور مرد وہ مال لے لے۔ بہر حال خلع میں منافع بضع کا متقوم بالمال ہونا خلاف قیاس نص سے ثابت ہے اور جو چیز خلاف قیاس ثابت ہو اس پر نہ دوسری چیزوں کو قیاس کیا جاتا اور نہ اس کو لے کر اعتراض کیا جاتا۔ لہذا آپ کا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ماتن نے طلاق بعد الدخول کی قید اسلئے لگائی کہ جب دونوں گواہ طلاق قبل الدخول کی شہادت دیدیں گے اور پھر اس سے رجوع کر لیں گے تو وہ دونوں شوہر کیلئے نصف ہر تاوان دینے کے ذمہ دار ہوں گے۔ کیوں کہ دخول سے پہلے شوہر پر صرف طلاق کے وقت ہر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عورت ”نعوذ باللہ“ مرتد ہو جائے یا شوہر کے بیٹے سے رجوع دوسری بیوی سے ہے، بھنس کر حرام کاری کر بیٹھے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں عورت کے ناشرہ ہونے کی وجہ سے ہر بالکلیہ باطل ہو جاتا ہے پس دخول سے پہلے طلاق پر گواہی دینے سے طلاق واقع ہو جائے گی اور طلاق کی وجہ سے نصف ہر مؤکد ہو جائیگا۔ حاصل یہ کہ جس ہر کے ساقط ہونے کا احتمال تھا وہ نصف ہر گواہوں کی گواہی سے واجب ہوا ہے لہذا ایسا ہو گیا گویا ان گواہوں نے نصف ہر شوہر کے قبضہ سے غصب کر کے اس عورت کو دیدیا ہے، اور غاصب شئی منسوب کا چونکہ ضامن ہوتا ہے اسلئے یہ دونوں گواہ بھی نصف ہر کا تاوان ادا کریں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَدِّعُ عَنْ بَيَانِ أَسْوَأِ الْأَذْيَاءِ وَالْقَضَاءِ شَرَعَ فِي بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ فَقَالَ وَلَا بُدَّ لِلْمَأْمُورِ بِهِ مِنْ صِفَةِ الْحُسْنِ ضَرْبُهَا أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيمٌ يَعْنِي لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى قَبْلَ الْأَمْرِ وَلَكِنْ يُعْرِفُ ذَلِكَ بِالْأَمْرِ

ضُرُورَةً أَنَّ الْأَمْرَ حَكِيمٌ وَالْحَكِيمُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الْمُعْتَزَلَةِ
الْحَاكِمُ بِالْحُسْنِ وَالْقَبِيحُ هُوَ الْعَقْلُ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلشَّرْعِ وَعِنْدَنَا لَا شَعْرَ فِي الْحَاكِمِ بِهَا
هُوَ الشَّرْعُ لَا دَخَلَ فِيهِ لِلْعَقْلِ -

(مترجمہ) :- پھر جب مصنفؒ ادار اور قضا کے اقسام بیان کر کے فارغ ہو گئے تو انہوں نے مامور کے حسن ہونے کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن اسلئے ضروری ہے کہ امر حکیم ہے یعنی مامور بہ کا امر سے پہلے اللہ کے یہاں حسن ہونا ضروری ہے لیکن اس کی شناخت امر سے ہوگی کیوں کہ امر حکیم ہے اور حکیم بُری باتوں کا امر نہیں کرتا ہے اور یہ ہمارا مذہب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی عقل ہے اس میں شریعت کو کوئی دخل نہیں ہے، اور اشعری کے نزدیک ان دونوں کا فیصلہ کرنیوالی شریعت ہے اس بارے میں عقل کو کوئی دخل نہیں ہے۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے فرمایا کہ مامور بہ کیلئے صفت حسن کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ منہی عنہ کیلئے صفت قبح کا پایا جانا ضروری ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ امر اور نہی (اللہ) حکیم ہے اور حکیم اچھی چیزوں کا امر کرتا ہے اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے پس حکیم جس چیز کا امر کرے گا وہ یقیناً حسن ہوگی اور جس چیز سے منع کرے گا وہ یقیناً قبیح ہوگی۔ بہر حال فعل مامور بہ کا حسن ہونا اور فعل منہی عنہ کا قبیح ہونا ضروری ہے لیکن سوال یہ ہے کہ حسن و قبح عقلی ہیں یا شرعی ہیں، سو اس بارے میں اتنا عرض ہے کہ حسن و قبح کے کئی معنی ہیں (۱) حسن فعل کے معنی صفت کمال کے ہیں جیسے علم حسن ہے یعنی ایک صفت کمال ہے اور قبح فعل کے معنی صفت نقصان کے ہیں جیسے جہل قبیح ہے یعنی ایک صفت نقصان ہے (۲) حسن فعل کے معنی ہیں فعل کا دینی غرض کے موافق ہونا اور قبح فعل کے معنی ہیں دینی غرض کے خلاف ہونا (۳) حسن فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنے والا تعریف اور ثواب کا مستحق ہو اور قبح فعل کے معنی یہ ہیں کہ اس کا کرنیوالا مذمت اور عقاب کا مستحق ہو۔ پہلے دو معنی کے اعتبار سے حسن و قبح بالاتفاق عقلی ہیں، اور تیسرے معنی کے اعتبار سے اختلاف ہے چنانچہ شیخ ابوالحسن اشعری کے نزدیک دونوں شرعی ہیں یعنی اشاعرہ کے نزدیک شریعت وارد ہونے سے پہلے تمام افعال ایمان، کفر، نماز، زنا وغیرہ سب برابر تھے ان کا کرنیوالا نہ ثواب کا مستحق تھا اور نہ عقاب کا مستحق تھا۔ لیکن جب شارع نے بعض افعال کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا ثواب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے کا امر کر دیا گیا اور بعض کے بارے میں کہا کہ ان کا کرنے والا عقاب کا مستحق ہے تو ان کے کرنے سے منع کر دیا گیا پس شارع نے جن کے کرنا امر فرمایا وہ افعال حسن ہیں اور جن کے کرنے سے منع فرمایا وہ افعال قبیح ہیں اور ہمارے یعنی ماتریدیہ اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح دونوں عقلی ہیں یعنی واقعی ہیں شریعت پر موقوف نہیں ہیں چنانچہ شریعت وارد ہونے سے پہلے نفس الامر میں بعض افعال حسن ہیں ان کا کرنیوالا ثواب کا مستحق

ہوگا اور بعض افعال قبیح ہیں، ان کا مرکب عقاب کا مستحق ہوگا۔ پس جو افعال نفس الامر میں حسن تھے شارع نے ان کا امر فرمادیا اور جو قبیح تھے شارع نے ان سے منع فرمادیا ہے۔ الغرض نہ شارع کے امر کرنے سے کسی فعل میں حسن پیدا ہوتا ہے اور نہ منع کرنے سے کسی فعل میں قبیح پیدا ہوتا ہے بلکہ نفس الامر میں افعال کیلئے جو حسن و قبح ثابت تھا شارع نے اُس پر سے پردہ اٹھا دیا ہے جیسے طبیب دوا میں نہ نفع پیدا کرتا ہے اور نہ ضرر بلکہ نفس الامر اور واقع میں جو نفع اور ضرر دواؤں میں ثابت تھا طبیب اس کو منکشف اور ظاہر کر دیتا ہے رہی عقل تو وہ نفس الامر میں حسن و قبح کی طرف کبھی راہ یاب ہو جاتی ہے جیسے صدق نافع کا حسن ہونا اور کذب ضار کا قبیح ہونا، اور کبھی راہ یاب نہیں ہوتی جیسے رمضان کے آخری دن کے روزہ کا حسن ہونا اور یکم شوال کے روزے کا قبیح ہونا ایسی چیز ہے جس کی طرف عقل بھی راہ یاب نہیں ہے لیکن شریعت نے ان کو بھی منکشف کر دیا ہے ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اس بات پر تو اتفاق ہے کہ حسن و قبح عقلی یعنی واقعی اور نفس الامر میں شریعت پر موقوف نہیں ہیں لیکن دونوں کے مذاہب میں یہ فرق ہے کہ ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح حکم کو مستلزم نہیں ہیں یعنی اللہ تعالیٰ پر نہ افعال حسنہ کا حکم کرنا واجب ہے اور نہ افعال قبیحہ سے منع کرنا واجب ہے اور معتزلہ کے نزدیک حسن و قبح حکم کو واجب کرتے ہیں یعنی جو افعال حسن ہیں اللہ پر ان کا حکم کرنا واجب ہے اور جو افعال قبیح ہیں ان سے رکنے کا حکم کرنا لازم ہے چنانچہ اگر شارع نہ ہوتا اور افعال اور ان کے کرنے والے ہوتے تو بذریعہ عقل احکام ثابت ہوتے اور جو فعل اباحت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً مباح ہوتا اور جو حرمت کی صلاحیت رکھتا وہ یقیناً حرام ہوتا۔

دوسرا فرق یہ کہ معتزلہ کے نزدیک نفس الامر میں حسن و قبح کا فیصلہ کرنے والی صرف عقل ہے یعنی عقل جس فعل کو حسن قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس فعل کو قبیح قرار دے گی گویا وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک اس کا فیصلہ کرنے والی شریعت ہے یعنی شریعت اسلام جس فعل کو حسن قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں حسن ہے اور جس کو قبیح قرار دے سمجھ لو کہ وہ فعل نفس الامر میں قبیح ہے ہمارے (ماتریدیہ) اور شارع کے درمیان فرق ہوگا اگر شارع کے نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے کے بعد ثابت ہوا ہے، شریعت وارد ہونے سے پہلے نہ حسن ثابت تھا نہ قبح، اور ہمارے (ماتریدیہ) کے نزدیک حسن و قبح شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی ثابت تھے البتہ ان کو ظاہر فرمایا ہے شریعت اسلام نے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي تَقْسِيمِ الْحَسَنِ إِلَى عَيْنِهِ وَرَأَى غَيْرَهُ وَتَقْسِيمِ كُلِّ مَقْنَمٍ إِلَى أَقْسَامِهَا
فَقَالَ وَهُوَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحَسَنِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِلْأَمْرِ بِأَنْ

يَكُونُ حُسْنُهُ فِي ذَاتِ مَا وَضَعَ لَهُ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ وَاسِطَةٍ وَهَذَا ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ عَلَى مَا قَالَ وَهُوَ أَمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلَهُ أَحَى لَا يَقْبَلُ ذَلِكَ الْحُسْنُ السَّقُوطُ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ يَكُونُ ذَاتِ مَا حَسَنًا وَمَأْمُورًا بِهِ عَلَى الْمُكَلَّفِ وَاجِبًا عَلَيْهِ أَوْ يَقْبَلُ السَّقُوطُ فِي مَجْنِبٍ مِنَ الْأَحْيَانِ لِعُذْرٍ مِنَ الْأَعْدَارِ أَوْ يَكُونُ مُلْحَقًا بِهَذَا الْقِسْمِ لَكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِمَا حَسَنٌ لِمَعْنَى فِي غَيْرِهِ أَمْ يَكُونُ الْمَأْمُورُ بِهِ مُلْحَقًا بِالْحُسْنِ لِعَيْنِهِ لَكِنَّهُ مُشَابِهٌ لِلْحُسْنِ لِغَيْرِهِ فَهُوَ ذَوْ جِهَتَيْنِ وَإِنَّمَا جَعَلَهُ مِنْ أَقْسَامِ الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ اِعْتِبَارًا لِلْأَصْلِ كَمَا سَتَقِفُ عَلَيْهِ فِيمَا بَعْدُ وَلَكِنْ فِي التَّقْسِيمِ مُسَامَحَةٌ وَالْوَاجِبُ أَنْ يَقُولَ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ لِعَيْنِهِ بِالذَّاتِ أَوْ بِالْوَسِطَةِ وَالْأَوَّلُ أَمَّا أَنْ لَا يَقْبَلَ السَّقُوطُ أَوْ يَقْبَلَهُ وَقَدْ وَقَعَ التَّسَامُحُ مِنْهُ فِي هَذَا التَّقْسِيمِ كَثِيرًا۔

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے حسن کی عینہ اور غیرہ کی طرف تقسیم فرمائی، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی ان کے اقسام کی طرف تقسیم فرمائی ہے چنانچہ فرمایا۔ اور حُسْنُ یا تو لعینہ ہے یعنی حسن ذاتِ مامور کی وجہ سے ہو یا اس طور کہ اس کا حُسْنُ اس چیز کی ذات میں ہو جس کے لئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے بغیر واسطہ کے اور حسن لعینہ کی مصنف کے بیان کے مطابق تین قسمیں ہیں اور وہ یا تو سقوط کو قبول نہیں کریگا یا سقوط کو قبول کرے گا یعنی وہ حسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہیں کرے گا بلکہ دائمی طور سے حسن اور مکلف پر مامور بہ اور واجب ہوگا یا اعذار میں سے کسی عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت میں سقوط کو قبول کرے گا یا یہ کہ مامور بہ اس قسم کیساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا یعنی مامور بہ حسن لعینہ کے ساتھ ملحق ہوگا لیکن حسن لغیرہ کے مشابہ ہوگا پس یہ قسم دو جہت والی ہے، مصنف نے اصل کا اعتبار کر کے اس کو حسن لعینہ کے اقسام میں سے شمار کیا ہے جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔ لیکن اس تقسیم میں میں مسامحت ہے۔ مصنف پر یہ کہنا ضروری تھا کہ حسن لعینہ بالذات ہوگا یا بالواسطہ ہوگا اور اول یا تو سقوط کو قبول نہیں کرے گا یا سقوط کو قبول کرے گا۔ اس تقسیم میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے۔ (تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مامور بہ کیلئے حسن ثابت کرنے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ نے حسن کی دو قسمیں کی ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی تین تین قسمیں بیان کی ہیں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ حسن کی دو قسمیں ہیں (۱) حسن لعینہ (۲) حسن لغیرہ۔ حسن لعینہ تو یہ ہے کہ حُسْنُ بغیر کسی واسطہ کے اس چیز کی ذات میں ہو جس کیلئے مامور بہ وضع کیا گیا ہے، اور حسن لغیرہ یہ ہے کہ حُسْنُ غیر مامور بہ کی وجہ سے ہو یعنی اس کے حُسْنُ کا منشاء غیر ہو۔ پھر مصنف نے فرمایا کہ حُسْنُ لعینہ

کی تین قسمیں ہیں (۱) یہ کہ حُسن، مامور بہ سے سقوط کو قبول نہ کرے بلکہ وہ حسن ہمیشہ رہے اور مکلف پر ہمیشہ واجب رہے (۲) عذر کی وجہ سے کسی نہ کسی وقت سقوط کو قبول کر لیتا ہو (۳) مامور بہ حُسنِ لعینہ کیساتھ ملتی ہو اور حُسنِ لغیرہ کے مشابہ ہو۔ الحاصل یہ تیسری قسم ذو جہتین ہے یعنی ایک جہت سے حُسنِ لعینہ ہے اور ایک جہت سے حُسنِ لغیرہ ہے۔ لیکن یہاں اعتراض ہے کہ اس تیسری قسم کو حسنِ لعینہ کے اقسام میں کیوں شمار کیا ہے حسنِ لغیرہ کے اقسام میں کیوں شمار نہیں کیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حسنِ لعینہ اصل ہے لہذا اصل کا اعتبار کر کے اس کو حُسنِ لعینہ کے اقسام میں شمار کیا ہے۔

شارح ملا جیون کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں تسامح ہے اس طور پر کہ ایک تقسیم کے اقسام کے درمیان تقابل ہوتا ہے لیکن یہاں تیسری قسم، پہلی دو قسموں کے مقابل اور مبائن نہیں ہے۔ کیوں کہ تیسری قسم سقوط کو قبول کرے گی یا سقوط کو قبول نہیں کرے گی، اگر سقوط کو قبول نہیں کرے گی تو قسم اول میں داخل ہے اور اگر سقوط کو قبول کرے گی تو قسم ثانی میں داخل ہے۔ بہر حال تینوں قسموں کے درمیان تقابل مفقود ہے مصنفؒ پر اس طرح بیان کرنا واجب تھا کہ حُسنِ لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) حسنِ لعینہ بالذات و بلا واسطہ۔ (۲) حُسنِ لعینہ بالواسطہ۔ پھر اول کی دو قسمیں ہیں (۱) سقوط کو قبول نہیں کرے گا (۲) یا سقوط کو قبول کریگا اس طرح تقسیم کرنے کی صورت میں یہ خرابی لازم نہ آئے گی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس تقسیم کے سلسلہ میں مصنف سے بکثرت تسامح ہوا ہے جیسا کہ ابھی گذرا اور کچھ آئندہ آئیگا۔

كَالتَّصَدُّقِ وَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ نَشْرُءُ عَلَى تَرْتِيبٍ اللَّفِّ فَاِلَّا وَلَ مَثَالُ لِمَا لَا يَقْبَلُ
السَّقُوطُ فَإِنَّ التَّصَدُّقَ لَا زَمَّ عَلَى الْمَرْءِ وَلَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَا ذَا مَرَّ قَلْبًا بِالْعَا وَ لِهَذَا
لَا يَزُولُ حَالُ الْإِكْرَاهِ فَإِنْ أَكْرَهَ عَلَى اجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ يَجُوزُ لَهُ التَّلَفُّظُ بِاللِّسَانِ
بِشَرْطِ أَنْ يَبْقَى التَّصَدُّقُ عَلَى حَالِهِ فَالْإِقْرَارُ يَقْبَلُ السَّقُوطَ وَالتَّصَدُّقُ لَا يَقْبَلُ
قَطُّ وَحُسْنُ التَّصَدُّقِ ثَابِتٌ لِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ شُكْرَ الْمُنْعَمِ
الْمَخَالِقُ وَاجِبٌ۔

(ترجمہ) :- جیسے تصدق کرنا، نماز پڑھنا، زکوٰۃ دینا (یہ) لف کی ترتیب پر نشر ہے پس اول اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حُسن سقوط کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ تصدق انسان پر لازم ہے جب تک وہ عاقل، بالغ رہے گا تصدق کرنا اُس سے ساقط نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے "تصدیق" اکراہ کے وقت زائل نہیں ہوتی چنانچہ اگر کسی انسان کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کیلئے زبان سے کلمہ کفر کا تلفظ کرنا جائز ہے بشرطیکہ تصدق اپنی حالت پر باقی رہے پس اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے، اور

تصدیق سقوط کو بالکل قبول نہیں کرتی ہے اور تصدیق کا حسن لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق کا شکر واجب ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں لف و نشر مرتب کے طور پر مثالیں بیان کی گئی ہیں چنانچہ سب سے پہلے اس مامور بہ کی مثال بیان کی گئی ہے جس کا حسن ناقابل سقوط ہے، مصنف کے کلام میں کچھ محذوف ہے اور تقدیری عبارت یہ ہے ”عدم سقوط حسن تصدیق“ یعنی حسن لعینہ کی پہلی قسم (ناقابل سقوط) کی مثال حسن تصدیق کا ساقط نہ ہونا ہے۔ اسلئے کہ جن چیزوں کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے ان کی تصدیق کرنا ہر عاقل، بالغ انسان پر لازم اور فرض ہے اور جب تک وہ عاقل، بالغ ہے وجوب کے بعد تصدیق اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی چونکہ تصدیق ناقابل سقوط ہے اسی لئے اگر اہل عقل یا قطع عضو کی دھمکی کے باوجود تصدیق زائل نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان کو کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے زبان سے تلفظ کرنا جائز ہوگا بشرطیکہ تصدیق قلبی علیٰ حالہ باقی رہے بہر حال اقرار سقوط کو قبول کرتا ہے اور تصدیق کسی بھی حال میں سقوط کو قبول نہیں کرتی ہے۔ اور تصدیق کا حسن لعینہ ثابت ہے کیوں کہ عقل حکم کرتی ہے کہ منعم، خالق یعنی باری تعالیٰ کا شکر واجب ہے اور باری تعالیٰ کا شکر یہ ہے کہ اس کی وحدانیت کا دل سے اعتراف کرے اور اس کو تسلیم کرے۔ پس ثابت ہوا کہ تصدیق کی ذات میں حسن موجود ہے اور تصدیق چوں کہ ناقابل سقوط ہے اسلئے اس کا حسن بھی ناقابل سقوط ہوگا۔

وَالثَّانِي مِثَالُ لِمَا يَقْبَلُ السَّقُوطُ فَإِنَّ الصَّلَاةَ تَسْقُطُ فِي مُحَالِ الْحَيْضِ وَالنِّفَاسِ كَالْأَقْرَارِ بِالْأَكْرَاهِ وَحُسْنُ الصَّلَاةِ فِي نَفْسِهَا لِأَنَّهَا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا تَعْظِيمٌ لِلرَّبِّ بِالْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ وَثَنَاءٌ عَلَيْهِ وَخُشُوعٌ لَهُ وَقِيَامٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَجَلْسَةٌ بِحُضُورِهِ وَإِنْ كَانَتْ الْكَمِّيَّاتُ وَتَعْدَادُ الشَّرَكَاتِ وَالْأَوْقَاتِ وَالشَّرَاطُ لَا يَسْتَقِلُّ بِمَعْرِفَتِهِ الْعَقْلُ وَمُحْتَاجًا إِلَى الشَّرِيعَةِ وَقَدْ نَبَّهْتُ أَنَا لِأَسْرَارِهَا فِي الْمُتَشَوِّحِ الْمُعْنَوِيِّ.

(ترجمہ) :- اور دوم اس مامور بہ کی مثال ہے جس کا حسن سقوط کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ نماز، حیض اور نفاس کے زمانہ میں (عورت کے ذمہ سے) ساقط ہو جاتی ہے جیسے اقرار، اگر اہ اور جبر کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے۔ اسلئے کہ نماز اول سے آخر تک اقوال و افعال کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہے اس کی حمد و ثناء ہے، اس کے سامنے عاجزی کا اظہار کرنا ہے، اس کے سامنے کھڑا ہونا اور اس کے روبرو بیٹھنا ہے اگرچہ اس کی مقدار اور رکعتوں، وقتوں، اور شرطوں کی تعداد کے پہچاننے میں عقل مستقل نہیں ہے اور یہ سب چیزیں (شریعت کی محتاج ہیں اور میں نے ان

کے اسرار کو مثنوی معنوی میں بیان کر دیا ہے۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ دوم یعنی نماز ایسے مامور بہ کی مثال ہے جو سقوط کو قبول کرتا ہے کیونکہ نماز عورت کے ذمہ حیض و نفاس کے زمانہ میں بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے۔ اور ایک دن ایک رات سے زیادہ بیہوش رہنے کی صورت میں بھی نماز بالکلیہ ساقط ہو جاتی ہے۔ بالکلیہ ساقط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اداء واجب ہو اور نہ قضاء واجب ہو جیسا کہ اقرار، اگر اہ کی حالت میں ساقط ہو جاتا ہے، اور نماز کا حسن اس کی ذات میں ہے یعنی نماز لعینہ اور لذاتہ حسن ہے، لذاتہ حسن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نماز اول تا آخر اقوال یعنی تکبیر، قرأت قرآن اور سجدات کے ذریعہ اور افعال یعنی کھڑے اور سجدے کے ذریعہ باری تعالیٰ کی تعظیم ہی تعظیم ہے نیز نماز میں باری تعالیٰ کی حمد و ثناء ہے اس کے سامنے عاجزی ظاہر کرنا ہے، اس کے سامنے رست بستہ کھڑا ہونا ہے اور اس کے روبرو مودب ہو کر بیٹھنا ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کی تعظیم پر دلالت کرتی ہیں اور اللہ جو خالق مالک اور منعم ہے اس کی تعظیم بلاشبہ حسن ہے پس ثابت ہوا کہ نماز بذات خود حسن ہے، اس میں غیر کی وجہ سے حسن پیدا نہیں ہوا۔ اور نماز چونکہ سقوط کو قبول کرتی ہے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اس لئے اس کا حسن بھی سقوط کو قبول کرے گا۔

شارح نور الانوار نے کہا کہ نماز کی مقدار، رکعتوں کی تعداد، اوقات کا تعین اور شرائط کا تعین ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی ممکن نہیں ہے بلکہ شریعت کی محتاج ہیں جن کے اسرار کو شارح نے اپنی مثنوی معنوی میں بیان کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا کہ نماز لذاتہ حسن نہیں ہے بلکہ نماز میں کعبہ کے واسطہ سے حسن آیا ہے لہذا یہ تیسری قسم کے قبیل سے ہوگی یعنی ملحق تو حسن لعینہ کیساتھ ہوگی لیکن مشابہ حسن لغیرہ کے ہوگی۔ مگر اس کا جواب یہ ہے کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ جب بیت المقدس کی طرف منہ کرنا فرض تھا نماز اس وقت بھی حسن تھی۔ اور اشتباہ قبلہ کے وقت جہت کعبہ فوت ہونے کی صورت میں بھی نماز حسن رہتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا کہ نماز کے حسن ہونے میں کعبہ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

وَالثَّالِثُ مِثَالُ لِمَا يَكُونُ مُلْحَقًا لِعَيْنِهِ وَمُشَابِهًا لِغَيْرِهِ فَإِنَّ التَّزَكُّوتَ فِي الظَّاهِرِ
إِضَاعَةُ الْمَالِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِدْفَعِ حَاجَةِ الْفَقِيرِ الَّذِي هُوَ مُجْتَوِبُ اللَّهِ تَعَالَى
وَحَاجَتُهُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِهِ بَلْ بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى كَذَلِكَ وَكَذَا الصَّوْمُ فِي
نَفْسِهِ تَجَوُّعٌ وَإِثْلَافٌ لِلنَّفْسِ وَإِنَّمَا حَسُنَ لِقَهْرِ النَّفْسِ إِلَّا مَارَةً الَّتِي هِيَ عَدُوُّ
اللَّهِ تَعَالَى وَهَذِهِ الْعَدَاوَةُ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى لَا اخْتِيَارَ لِلنَّفْسِ فِيهَا وَكَذَا الْحَجُّ

فِي نَفْسِهِ سَعْيٌ وَقَطْعٌ مَسَافَةٍ وَرُؤْيَا أَمْلَكَةٍ مُتَعَدِّدَةٍ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِشَرَفٍ فِي
الْمَكَانِ الَّذِي شَرَفَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى سَائِرِ الْأَمْكِنَةِ وَبِذَلِكَ الشَّرَافَةُ لَيْسَتْ بِاخْتِيَارِ
الْأَمْكِنَةِ بَلْ يَخْلُقُ اللَّهُ تَعَالَى كَذَلِكَ فَصَارَ كَأَنَّ هَذِهِ الْوَسَائِطَ لَمْ تَكُنْ حَاصِلَةً
فِي مَا بَيْنَ كَانَتْ حَسَنَةً لِعَيْنِهَا۔

(ترجمہ) :- اور تیسری مثال اس مامور بہ کی ہے جس کا حسن ملحقِ عینہ اور شاہِ بغیرہ ہے کیونکہ زکوٰۃ
بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور وہ اُس فقیر کی حاجت کو دور کرنے کی وجہ سے حَسَن ہوئی ہے جو اللہ کا محبوب
اور اس کی حاجت اس کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ محض اللہ تعالیٰ کے اسکو ایسا ہی پیدا کرنے سے ہے۔
اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنا اور تلف کرنا ہے اور وہ اس نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے
حَسَن ہوا ہے جو اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور یہ عداوت اللہ کے پیدا کرنے سے ہے نفس کا اس میں کوئی اختیار
نہیں ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنا، مسافت طے کرنا اور چند مقامات کا دیکھنا ہے اور وہ اُس شرافت کی
وجہ سے حسن ہوا ہے جو اُس مکان میں ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانوں پر شرف بخشا ہے اور یہ شرافت
ان مقامات کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کے ان کو ایسا ہی پیدا کرنے کی وجہ سے ہے پس ایسا ہو گیا
گویا یہ وسائط درمیان میں حائل نہیں ہیں پس یہ چیزیں "حسنِ عینہا" ہوں گی۔

(تشریح) :- تیسری مثال یعنی زکوٰۃ ایسے مامور بہ کی ہے جو حَسَنِ عینہ کیساتھ ملحق ہے اور حسنِ بغیرہ
کے مشابہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ زکوٰۃ بظاہر مال کو ضائع کرنا ہے اور اپنے مال کو ضائع کرنا شرعاً
حرام اور عقلاً ممنوع ہے، اور جو چیز شرعاً حرام اور عقلاً ممنوع ہو وہ فی نفسہ بری اور قبیح ہوتی ہے لہذا
زکوٰۃ کو قبیح اور بُرا ہونا چاہئے لیکن زکوٰۃ میں حَسَن اسلئے آیا ہے کہ زکوٰۃ کے ذریعہ اللہ کے محبوب فقیر کی
ضرورت کو پورا کیا جاتا ہے اور اس کی حاجت کو دور کیا جاتا ہے، اور اللہ کے محبوب کی حاجت کو دور
کرنا چونکہ حَسَن اور پسندیدہ چیز ہے اسلئے زکوٰۃ بھی حَسَن ہوگی، یہ بھی خیال رہے کہ فقیر کی محتاجگی اس کے
اختیار سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اللہ نے اسکو ایسا ہی بنایا ہے۔ خلاصہ یہ کہ زکوٰۃ میں فقیر کی
حاجت دور کرنے کی وجہ سے حَسَن آیا ہے لیکن یہ واسطہ یعنی حاجت فقیر بندہ کا اختیار ہی نہیں بلکہ غیر اختیاری ہے
اسی طرح روزہ فی نفسہ نفس کو بھوکا مارنے اور اس کو تلف کرنے کا نام ہے حالانکہ نفس کو تلف کرنا اور
اللہ کی نعمتوں سے اس کو روکنا عقلاً ممنوع ہے لیکن اس میں اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب اور مقہور
کرنے کی وجہ سے حَسَن آیا ہے مگر یہ دشمنی بھی اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے ورنہ نفس کو اس عداوت میں کوئی
اختیار نہیں ہے حاصل یہ کہ روزہ میں اللہ کے دشمن نفسِ امارہ کو مغلوب کرنے کی وجہ سے حَسَن آیا ہے لیکن
یہ واسطہ یعنی عداوت بندہ کی اختیاری چیز نہیں ہے بلکہ غیر اختیاری ہے۔ اسی طرح حج فی نفسہ دوڑنے،

مسافت طے کرنے اور متعدد مکانات اور مقامات کو دیکھنے کا نام ہے اور یہ ایسا ہے جیسے تجارت کیلئے سفر یعنی اس میں کوئی حسن نہیں ہے البتہ حج کے اندر اس مکان یعنی کعبۃ اللہ کی شرافت کی وجہ سے حسن آلبے جس کو اللہ تعالیٰ نے تمام مکانات پر شرف بخشا ہے یہ شرافت بھی کسی مکان کی اختیار کی چیز نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے، الغرض حج کے اندر شرافت کعبہ کی وجہ سے حسن آیا ہے مگر یہ واسطہ یعنی شرافت کعبہ بھی اختیار کی نہیں بلکہ غیر اختیار کی چیز ہے۔

صاحب نور الانوار نتیجہ کے طور پر فرما رہے ہیں کہ مذکورہ تینوں واسطوں کو غیر اختیار کی ہیں بند کو ان پر کوئی اختیار نہیں ہے اس لئے ان کا ہونا نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور جب ان کا ہونا نہ ہونا برابر ہے تو گویا یہ واسطہ موجود ہی نہیں ہیں اور جب یہ واسطہ موجود نہیں ہیں تو زکوٰۃ روزہ اور حج بغیر واسطہ کے حسن ہوئے اور جب یہ تینوں بغیر واسطہ کے حسن ہیں تو تینوں حسن یعنی کیساتھ ملحق ہوئے مگر چوں کہ ان واسطوں کو زکوٰۃ، روزہ اور حج کیلئے حسن ثابت کرنے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے اس لئے یہ تینوں حسن بغیر کے مشابہ بھی ہوں گے، بہر حال ثابت ہو گیا کہ زکوٰۃ، روزہ، حج تینوں حسن یعنی کیساتھ ملحق ہیں اور حسن بغیر کے مشابہ ہیں۔

أَوْ لَغَيْرِهِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ لِعَيْنِهِ أَيْ الْحُسْنُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِغَيْرِ الْمَأْمُورِ بِهِ بِأَنْ
يَكُونَ مَنْشَأً حُسْنِهِ هُوَ ذَلِكَ الْغَيْرُ وَالْمَأْمُورُ بِهِ لَأَدْخَلَ لَهُ فِيهِ وَهُوَ ثَلَاثَةُ أَنْوَاعٍ
أَيْضًا عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهِ هُوَ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ الْمَأْمُورُ بِهِ أَوْ يَتَأَدَّى أَوْ يَكُونَ حَسَنًا لِحُسْنِ فِي شَرْطِهِ
بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ فِي هَذَا التَّقْسِيمِ وَأَمِثْلِهِ مُسَامَعًا
لِأَنَّ ضَمِيرَهُ هُوَ رَاجِعٌ إِلَى الْغَيْرِ وَضَمِيرُ يَكُونُ رَاجِعٌ إِلَى الْمَأْمُورِ بِهِ وَفِيهِ انْتِشَارٌ
وَالْمَعْنَى أَنَّ ذَلِكَ الْغَيْرَ الَّذِي حُسْنُ الْمَأْمُورِ بِهِ لِأَجْلِهِ إِمَّا أَنْ لَا يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ
فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَتَوَجَّهَ الْمَأْمُورُ بِهِ بِفِعْلِ آخَرَ فَهُوَ كَامِلٌ فِي كَوْنِهِ
حَسَنًا لِلْغَيْرِ أَوْ يَتَأَدَّى بِنَفْسِهِ فِعْلَ الْمَأْمُورِ بِهِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى فِعْلِ آخَرَ فَهُوَ
قَرِيبٌ مِنَ الْحُسْنِ لِعَيْنِهِ أَوْ يَكُونُ ذَلِكَ الْمَأْمُورُ بِهِ حَسَنًا لِحُسْنِ فِي شَرْطِهِ
وَهُوَ الْقُدْرَةُ يَعْنِي لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ تَعَالَى لِأَحَدٍ بِأَمْرٍ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ إِلَّا بِحَسَبِ
طَاقَتِهِ وَقُدْرَتِهِ فَهَذَا أَيْضًا حَسَنٌ -

(ترجمہ) :- بالغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے یعنی حسن یا غیر مامور بہ کی وجہ سے ہوگا بایں طور کہ اس کے حسن کا منشاء وہ غیر ہو اور مامور بہ کو حسن میں کوئی دخل نہ ہو اس کی بھی تین قسمیں ہیں

جیسا کہ مصنف نے اپنے قول سے بیان کیا ہے اور وہ غیر یا تو نفس مامور بہ سے ادا نہیں ہوگا یا ادا ہو جائیگا یا حسن ہوگا ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ معنی فی نفسہ یا معنی فی نفسہ کے ساتھ ملحق ہونے کی وجہ سے حسن تھا۔ اس تقسیم اور اس کی مثالوں میں چند مسامحتیں ہیں اسلئے کہ ”ہو“ ضمیر غیر کی طرف جمع ہے اور یکن کی ضمیر مامور بہ کی طرف جمع ہے اور اسمیں تشار ہے اور معنی یہ ہیں کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ فعل آخر سے موجود ہو پس وہ حسن للغير ہونے میں کامل ہے یا نفس فعل مامور بہ کی وجہ سے ادا ہو جائے گا دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا۔ پس وہ حسن لعینہ کے قریب ہے یا وہ مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ حسن اس کی شرط میں ہے اور وہ شرط قدرت ہے یعنی اللہ تعالیٰ کسی کو کسی حکم کا مکلف نہیں کرتا مگر اس کی طاقت اور قدرت کے مطابق۔ پس یہ بھی حسن ہے۔

(تشریح) :- پہلے گذر چکا ہے کہ حسن لغیرہ وہ ہے کہ مامور بہ غیر کی وجہ سے حسن ہو یعنی اس کے حسن کا منشاء غیر ہو مطلب یہ ہے کہ بذاتہ تو وہ ”غیر“ حسن ہے مگر اس کے حسن کی وجہ سے فعل مامور بہ حسن ہو گیا، حسن ہونے میں فعل مامور بہ کو کوئی دخل نہیں ہے بہر حال حسن لغیرہ کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ غیر فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے ادا نہ ہوتا ہو بلکہ مامور بہ کو ادا کرنے کیلئے علیحدہ عمل کرنا پڑتا ہو اور اس غیر کو ادا کرنے کیلئے الگ عمل کرنا پڑتا ہو۔

(۲) فعل مامور بہ کے ادا ہونے سے وہ غیر بھی ادا ہو جائے یعنی مامور بہ اور وہ غیر دونوں ایک عمل سے ادا ہو جاتے ہوں دونوں کیلئے الگ، الگ عمل کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔

(۳) یا مامور بہ حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے بعد اس کے کہ وہ حسن لعینہ تھا، یا حسن لعینہ کیساتھ ملحق تھا۔

شارح کہتے ہیں کہ اس تقسیم میں اور اس کی مثالوں میں چند فروگزاشتیں ہوئی ہیں۔ چنانچہ پہلی لغزش یہ ہے کہ ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ ہے اور ”یکون“ کی ضمیر کا مرجع مامور بہ ہے اور یہ انتشار ضما ہے یعنی ایک کلام میں چند ضمیروں کے چند مراجع قرار دیئے گئے ہیں حالانکہ ایک کلام میں اگر چند ضمیریں واقع ہوں تو ان سب کا ایک ہی مرجع ہونا چاہیے۔ بہر حال متن کی عبارت میں یہ پہلا تسامح ہے ”والمعنی ان ذالک الغیر الخ“ میں ”واو“ تعلیل کیلئے ہے اور شارح نے ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ ہونے کی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ہو“ ضمیر کا مرجع ”غیر“ اسلئے ہے کہ وہ غیر جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے یا تو وہ نفس فعل مامور بہ سے ادا نہ ہوگا بلکہ ضروری ہوگا کہ مامور بہ دوسرے فعل سے موجود ہو اس صورت میں مامور بہ حسن للغير ہونے میں کامل ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان فصل موجود ہے کہ مامور بہ کیلئے علیحدہ عمل کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور اس غیر کیلئے علیحدہ عمل کوئی

ضرورت پڑتی ہے یا وہ غیر نفس فعل مامور بہ کے ادا کرنے سے ادا ہو جائے گا اور دوسرے فعل کا محتاج نہ ہوگا اس صورت میں حسن مامور بہ حسن لعینہ سے قریب ہوگا کیوں کہ اس صورت میں مامور بہ اور غیر کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے بایں طور کہ دونوں کیلئے ایک فعل کافی ہو جاتا ہے یا وہ مامور بہ اسلئے حسن ہوگا کہ اس کی شرط میں حسن موجود ہے اور وہ شرط قدرت ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو کسی حکم کا مکلف اور پابند نہیں کرتا ہے مگر اس کی طاقت اور ساط کے مطابق پس یہ بھی حسن کی ایک قسم ہے۔

وَهَذَا الْقِسْمُ لَيْسَ بِقِسْمٍ فِي الْوَاقِعِ وَلَكِنَّهُ شَرْطٌ لِلْأَقْسَامِ الْخَمْسَةِ الْمُقَدَّمَةِ لِعَيْنِهِ
وَلِغَيْرِهِ وَلِهَذَا الْمُرِيدُ كَرُّهُ الْجَمْعُ هُوَ يُعْنَوَانِ التَّقْسِيمِ وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ فِخْرُ الْإِسْلَامِ
مُسَامَحَةً وَسَمَاهُ ضَرْبًا سَادِسًا جَامِعًا لِكُلِّ مِنَ الْخَمْسَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِذَا كَانَ جَامِعًا
فَيَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ أَوْ مُلْحَقًا بِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ حَتَّى
يَكُونَ الْمَعْنَى أَنَّ الْمَأْمُورَ بِهِ بَعْدَ مَا كَانَ حَسَنًا لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ كَالْتَّصِدِّيقِ وَالصَّلَاةِ
أَوْ مُلْحَقًا بِهِ كَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ أَوْ لِغَيْرِهِ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ صَاحِبًا
حَسَنًا لِمَعْنَى آخَرَ وَهُوَ كَوْنُهُ مُشْرُوطًا بِالْقُدْرَةِ فَلِهَذَا الْقُدْرَةُ صَارَتْ أَمْرًا
الشَّرْعِ كُلُّهَا حَسَنَةً لِلْغَيْرِ وَلَكِنَّ الْحَسَنَ لِمَعْنَى فِي نَفْسِهِ وَالْمُلْحَقَ بِهِ صَارَ جَامِعًا
لِكَوْنِهِ لِعَيْنِهِ وَلِغَيْرِهِ وَلِهَذَا قِيلَ لَهُمَا بِخِلَافِ مَا كَانَ لِغَيْرِهِ فَإِنَّهُ اجْتَمَعَ
فِيهِ الْحَسَنُ لِغَيْرِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ لِأَجْلِ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ وَلِأَجْلِ الْقُدْرَةِ فَلَا يَخْرُجُ
عَنْ كَوْنِهِ لِغَيْرِهِ وَلَعَلَّ لِهَذَا لِمُتَقَدِّمِهِ

(ترجمہ) :- اور یہ قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے لیکن حسن لعینہ اور غیرہ کی سابقہ اقسام خمسہ کی شرط ہے اسی وجہ سے جمہور نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا ہے البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحہ ذکر کر دیا ہے اور اُسے چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے جو اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ پس جب یہ قسم سب کو جامع ہے تو مناسب ہے کہ یوں کہتے ہیں بعد ما کان حسنًا لمعنی فی نفسہ او ملحقا بہ او لغيرہ تاکہ یہ معنی ہونے کے مامور بہ، حسن لمعنی فی نفسہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا حسن لمعنی فی نفسہ کیساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا لغيرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا اور وہ قدرت کیساتھ مشروط ہونا ہے پس اسی قدرت کی وجہ سے شریعت کے تمام اوامر حسن للغير ہو جائیں گے۔ لیکن چونکہ حسن لمعنی فی نفسہ اور اس کیساتھ ملحق، لعینہ اور لغيرہ دونوں کو جامع ہے اسلئے مصنف نے چھٹی قسم کو دونوں قیدوں کیساتھ مقید کیا ہے برخلاف اس مامور بہ کے

جو حسن لغیرہ ہے اس لئے کہ اس میں حسن لغیرہ دو جہتوں سے جمع ہو گیا غیر معین کی وجہ سے اور قدرت کی وجہ سے لہذا وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوگا اور شاید کہ اسی وجہ سے مصنف نے چھٹی قسم کو حسن لغیرہ کی قید کیساتھ مقید نہ کیا ہو۔

(تشریح) :- اب تک کل چھ قسمیں مذکور ہوئیں (۱) حسن لعینہ جو ناقابل سقوط ہو (۲) حسن لعینہ جو سقوط کو قبول کرتا ہو (۳) جو حسن لعینہ کیساتھ ملحق ہو اور حسن لغیرہ کے مشابہ ہو (۴) حسن لغیرہ جو نفس مامور بہ کے اداء ہونے سے ارادہ ہوتا ہو (۵) حسن لغیرہ جو مامور بہ کے اداء ہونے سے اداء ہو جاتا ہو (۶) مامور بہ جو اپنی شرط کے حسن کی وجہ سے حسن ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ چھٹی قسم درحقیقت کوئی قسم نہیں ہے ہاں حسن لعینہ اور لغیرہ کی سابقہ پانچوں قسموں کیلئے شرط ہے چھٹی قسم چونکہ کوئی قسم نہیں ہے اسلئے جمہور اصولیین نے اس کو عنوان تقسیم سے ذکر نہیں کیا یعنی اس کو حسن لغیرہ کی قسم بنا کر ذکر نہیں کیا ہے۔ البتہ فخر الاسلام نے اس کو مسامحہ ذکر کر دیا ہے اور چھٹی قسم سے موسوم کیا ہے حالانکہ یہ اقسام خمسہ سابقہ میں سے ہر ایک کو شامل ہے۔ لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ یہ قسم جب سابقہ پانچوں قسموں کو شامل ہے تو ماتن کو متن میں "بعدا کان حسناً لمعنی فی نفسہ او ملحقاً بہ" کے بعد "اولغیرہ" بھی کہنا چاہیے تھا یعنی بعد اس کے کہ وہ مامور بہ حسن لعینہ ہو یا اس سے ملحق ہو یا حسن لغیرہ ہو "تاکہ پوری عبارت کا مطلب یہ ہو جاتا کہ مامور بہ حسن لعینہ ہونے کے بعد جیسے تصدیق اور نماز یا اس کے ساتھ ملحق ہونے کے بعد جیسے زکوٰۃ، روزہ اور حج یا حسن لغیرہ ہونے کے بعد جیسے وضو اور جہاد دوسرے معنی کی وجہ سے حسن ہو گیا ہے اور وہ دوسرے معنی مامور بہ کا قدرت کی شرط کیساتھ مشروط ہونا ہے پس جب حسن قدرت کی وجہ سے تمام سابقہ اقسام میں حسن آیا ہے تو اس اعتبار سے شریعت کے تمام احکام حسن لغیرہ قرار پائیں گے کیوں کہ تمام احکام کیلئے قدرت شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جو مامور بہ حسن لعینہ ہے اور اس سے ملحق ہے ان دونوں میں ذاتی حسن بھی ہوتا ہے اور غیر یعنی شرط قدرت کی وجہ سے بھی حسن ہوتا ہے لہذا یہ دونوں لعینہ بھی حسن ہوئے اور لغیرہ بھی حسن ہوئے پس اسی وجہ سے ماتن نے اپنے قول حسناً لحسن فی شرطہ کو حسن لعینہ اور ملحق بحسن لعینہ کیساتھ مقید کر دیا تاکہ یہ دونوں حسن لعینہ کیساتھ حسن لغیرہ بھی ہو جائیں۔ اور رہا حسن لغیرہ تو وہ چونکہ پہلے سے غیر مامور بہ کی وجہ سے حسن ہے اور شرط قدرت کی وجہ سے وہ حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہے بلکہ زووجوں سے حسن لغیرہ ہو گیا ہے ایک وجہ تو غیر معین ہے دوسری وجہ قدرت ہے اسلئے "او یکون حسناً لحسن فی شرطہ" کے بعد "لغیرہ" ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی کو شارح نے یوں کہا ہے چونکہ شرط قدرت کی وجہ سے حسن لغیرہ، لغیرہ ہی رہتا ہے، اور حسن لغیرہ ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اسلئے ماتن نے چھٹی قسم یعنی حسناً لحسن فی شرطہ کو "حسن لغیرہ" کی قید

کے ساتھ مقید نہیں کیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ هَذِهِ السَّامَحَاتِ التَّلْثِ قَدْ تَسَامَحَ فِي امْتِلَانِهِ حَيْثُ قَالَ كَالْوُضُوءِ وَالْجِهَادِ
وَالْعُدَّةِ الَّتِي يَتِمَكَّنُ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ اَدَاءِ مَا لَزِمَهُ كَالْوُضُوءِ مِثَالُ الْمَأْمُورِ بِاللَّيْلِ
لَا يَتَأَذَّى الْخَيْرُ بِاَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَبَرُّدٌ وَتَنْظِيفٌ لِلْأَعْضَاءِ وَارْتِضَاعٌ لِلْمَاءِ
وَأَنْتَابًا حَسَنًا لِاجْتِلِ اَدَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ مِثَالُ لَا يَتَأَذَّى بِنَفْسِ فِعْلِ الْوُضُوءِ
بَلْ لَا بُدَّ لَهُمْ مِنْ فِعْلِ آخَرٍ قَصْدًا تَوْجِدًا بِالصَّلَاةِ وَإِذَا نَوَى فِي هَذَا الْوُضُوءِ
كَانَ مَنْوِيًّا وَقُرْبَةً مَقْصُودَةً يَثَابُ عَلَيْهَا۔

(ترجمہ) :- پھر ان تین مسامحتوں کے بعد مصنف نے مامور بہ کی مثالوں میں بھی تسامح کیا ہے چنانچہ
فرمایا کہ جیسے وضو، جہاد اور وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس
پر لازم ہوتی ہے پس وضو اس مامور بہ کی مثال ہے جس کی ادائیگی سے غیر ادا نہیں ہوتا کیوں کہ وضو فی نفسہ
اعضاء کو ٹھنڈا کرنے صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ وضو، ادائے صلاۃ کی وجہ سے
حسن ہوا ہے، اور نماز ایسی چیز ہے جو نفس فعل وضو سے ادا نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کیلئے قصد دوسرا
فعل ضروری ہے جس سے نماز موجود ہوتی ہے۔ اور جب اس وضو میں نیت کی تو وضو مقصود ہو جائے گا،
اور قربت مقصود ہو جائے گا اس پر ثواب دیا جائے گا۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار فرماتے ہیں کہ جس طرح حسن لغیرہ کی تقسیم کے دوران ماتن سے
تین مسامحتیں سرزد ہوئیں (۱) انتشار ضائر کی صورت میں (۲) او کیون حسنا الحسن فی شرطہ کو مستقلاً چھٹی
قسم شمار کرنے کی صورت میں (۳) "بعدا ما کان حسنا المعنی فی نفسہ او ملحقاً بہ" کے بعد "اولغیرہ" کی قید ذکر نہ کرنا
صورت میں۔ اسی طرح مثالوں میں بھی مسامحت سے کام لیا گیا ہے جیسا کہ آگے آ رہا ہے بہر حال حسن لغیرہ
کی پہلی مثال وضو ہے کیوں کہ وضو ایسا مامور بہ ہے جو بذات خود حسن نہیں ہے بلکہ اس میں ادائے صلاۃ کی
وجہ سے حسن آیا ہے۔ وضو بذات خود حسن اسلئے نہیں کہ وضو در حقیقت اعضا کو ٹھنڈا کرنے، اور اعضا
کو صاف ستھرا کرنے اور پانی کو ضائع کرنے کا نام ہے۔ اور اعضا کو ٹھنڈا کرنے، صاف ستھرا کرنے اور پانی
کو ضائع کرنے میں شرعاً اور عقلاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ پانی ضائع کرنے کی وجہ سے ایک گونہ قباحت
ہے لیکن جب وضو نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو وہ ایسی عبارت مقصودہ ہو گیا جس پر ثواب مرتب ہو گا اور
جس چیز پر ثواب مرتب ہو وہی حسن کہلاتا ہے لہذا وضو حسن ہو گا مگر نماز کی وجہ سے اور جو چیز غیر کی
وجہ سے حسن ہو وہ حسن لغیرہ کہلاتی ہے لہذا وضو حسن لغیرہ ہو گا۔ اور فعل وضو ادا کرنے سے چونکہ

نماز ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے اسلئے وضو حسن لغیرہ کی قسم اول (لایتادی بنفس المامور بہ) ہوگا۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ وضو کو حسن لغیرہ کی مثال میں پیش کرنا مناسب نہیں ہے اسلئے کہ وضو اگر بغیر نماز کے ارادہ سے کیا گیا تو بھی وہ طہارت ہے اور طہارت فی نفسہ حسن ہے اسی لئے شریعت نے وضو پر مداومت کو مندوب قرار دیا ہے، اور شرعاً جو چیز مندوب ہو وہ حسن ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ وضو بذات خود حسن ہے زیادہ بہتر یہ تھا کہ اس کی مثال میں سعی الی الجمعہ کو پیش کیا جاتا کیوں کہ سعی میں قطعاً کوئی حسن نہیں ہے بلکہ اس میں صلاۃ جمعہ کی وجہ سے حسن آیا ہے اور نفس سعی سے چونکہ نماز جمعہ بھی ادا نہیں ہوتی بلکہ نماز جمعہ کیلئے علیحدہ فعل کی ضرورت پڑتی ہے۔ اسلئے حسن لغیرہ کی قسم اول "لایتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائے گا۔

وَالْجِهَادُ مِثَالُ الْمَأْمُورِ بِهِ الَّذِي يَتَأَدَّى الْغَيْرُ بِأَدَائِهِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ تَعَذُّيبُ عِبَادِ اللَّهِ وَتَعْزِيبُ بِلَادِ اللَّهِ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِأَجْلِ إِعْلَاءِ كَلِمَةِ اللَّهِ وَالْإِعْلَاءُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ فِعْلِ الْجِهَادِ لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ إِقَامَةُ الْحُدُودِ فِي نَفْسِهَا تَعَذُّيبٌ وَإِنَّمَا حَسَنٌ لِزَجْرِ النَّاسِ مِنَ الْمُعَاصِي وَالزَّجْرُ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ إِقَامَةِ الْحُدُودِ لَا بِفِعْلِ آخَرٍ بَعْدَهُ وَكَذَلِكَ صَلَوةُ الْجَنَازَةِ فِي نَفْسِهَا بَدَأَةٌ مُشَابِهَةٌ لِإِعْبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَإِنَّمَا حَسُنَتْ لِأَجْلِ قَضَاءِ حَقِّ الْمُسْلِمِ وَهُوَ يَحْصُلُ بِمُجَرَّدِ صَلَوةِ الْجَنَازَةِ لَا بِفِعْلِ بَعْدِهَا فَهَذِهِ الْوَسَائِطُ وَهِيَ كُفْرُ الْكَافِرِ وَإِسْلَامُ الْمَيِّتِ وَهَتْكَ حُرْمَةِ الْمَنَاهِ كُلُّهَا بِفِعْلِ الْعِبَادِ وَاخْتِيَارُهُمْ فَلِهَذَا أُعْتَبِرَتِ الْوَسَائِطُ هَهُنَا وَجُعِلَتْ دَاخِلَةً فِي الْحَسَنِ لِغَيْرِهِ بِخِلَافِ وَسَائِطِ السَّرَكُوةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ أَعْنَى فَقْرَ الْفَقِيرِ وَعِلَاقَةَ النَّفْسِ وَشَرَفَ الْمَكَانِ فَإِنَّهَا بِمَحْضِ خَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَلَا اخْتِيَارَ فِيهَا لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَلِهَذَا أُجْعِلْتُ مِنَ الْمُلْحَقِ بِالْحَسَنِ لِغَيْرِهِ فَتَأَمَّلْ -

(ترجمہ) :- اور جہاد اس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے غیر ادا ہو جاتا ہے کیوں کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب اور اللہ کے شہروں کو ویران کرنا ہے اور جہاد، کلمۃ اللہ کے بلند کرنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا صرف فعل جہاد سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح حدود قائم کرنا فی نفسہا عذاب دینا ہے اور وہ لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے حسن ہوا ہے اور روکنا صرف اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ اس کے بعد دوسرے فعل سے۔ اسی طرح نماز جنازہ فی نفسہا ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے۔ البتہ وہ

مسلمان کا حق ادا کرنے سے حَسَن ہوئی ہے اور مسلمان کے حق کی ادائیگی محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتی ہے نہ کہ اُس کے بعد دوسرے فعل سے۔ پس یہ سارے واسطے یعنی کافر کا کفر، میت کا مسلمان ہونا اور ممنوعات شرعیہ کی ہتک حرمت بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں اسی وجہ سے یہاں ان واسطوں کا اعتبار کیا گیا ہے اور یہ سب حَسَن لغیرہ میں داخل کر دیئے گئے ہیں برخلاف زکوٰۃ، روزہ اور حج کے واسطوں کے یعنی فقیر کے فقر، نفس کی عداوت اور مکان کی شرافت کے اس لئے کہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہیں، اور ان میں بندے کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ اسی لئے ان کو حَسَن لعینہ کیساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ لہذا غور کرو۔

(تشریح) :- ملا جیون نے فرمایا کہ حَسَن لغیرہ کے اقسام ثلاثہ میں سے جہاد اُس مامور بہ کی مثال ہے جس کے ادا کرنے سے وہ غیر بھی ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے مامور بہ میں حَسَن آیا ہے۔ بہر حال "جہاد" حَسَن لغیرہ کی دوسری قسم کی مثال ہے۔ جہاد حسن لغیرہ تو اس لئے ہے کہ جہاد فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینے اور اللہ کی آباد کردہ بستیوں کو ویران کر نیکانام ہے یعنی لوٹ مار، قتل و غارتگری اور مار دھاڑ کا نام جہاد ہے اور ان چیزوں میں حَسَن کا نہ ہونا ظاہر ہے مگر چونکہ جہاد سے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا مقصود ہے، اور اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا حَسَن بلکہ احسن ہے اسلئے اعلا کلمۃ اللہ کے واسطے سے جہاد بھی حَسَن ہو جائیگا۔ اور جو چیز بالواسطہ حَسَن ہو وہ چونکہ حَسَن لغیرہ ہوتی ہے اسلئے جہاد حَسَن لغیرہ ہوگا۔ اور اعلا کلمۃ اللہ چونکہ محض فعل جہاد سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کیلئے فعل جہاد کے علاوہ کسی دوسرے عمل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے جہاد حَسَن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہو جائیگا۔ اس کے علاوہ دو مثالیں شارح نے اور ذکر کی ہیں۔

(۱) حدود قائم کرنا۔ کیونکہ حدود قائم کرنا مثلاً زانی کو سنگسار کرنا، قاتل عمد کو قصاص میں قتل کرنا شرابی کو کوڑے لگانا فی نفسہ اللہ کے بندوں کو عذاب دینا ہے، اور اللہ کے بندوں کو عذاب دینے میں کوئی حَسَن نہیں ہے مگر چونکہ اقامت حدود کا مقصد لوگوں کو گناہوں کے ارتکاب سے روکنا ہے، اور گناہوں کے ارتکاب سے روکنا امرِ حسن ہے اسلئے لوگوں کو گناہوں سے روکنے کی وجہ سے اقامت حدود میں بھی حَسَن آگیا، اور جس چیز میں غیر کی وجہ سے حَسَن آیا ہو وہ حَسَن لغیرہ ہوتی ہے، لہذا اقامت حدود حَسَن لغیرہ ہوگا اور لوگوں کو گناہوں سے روکنا چونکہ اقامت حدود سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کیلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے اقامت حدود حَسَن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہوگا۔

(۲) نماز جنازہ۔ کیونکہ نماز جنازہ ایک ایسی بدعت ہے جو بت پرستی کے مشابہ ہے اسلئے کہ نمازیوں کے سامنے بے جان میت کو رکھنا ایسا ہے جیسے بتوں کو سامنے رکھ کر پرستش کی جاتی ہے۔ بہر حال نماز جنازہ بت پرستی کے مشابہ ایک بدعت ہے اور بدعت انتہائی بُری چیز ہے مگر چونکہ نماز جنازہ میں ایک مسلمان کے حق

کی ادائیگی ہے۔

جیسا کہ ترمذی ابواب الآداب ص ۲۱ پر حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیث ہے کہ مسلمان کے مسلمان پر چھ حق ہیں (۱) بیماری میں عیادت کرنا (۲) مرنے پر نماز جنازہ پڑھنا اور قبرستان تک جانا۔ (۳) بلانے پر جواب دینا (۴) ملاقات ہونے پر سلام کرنا (۵) چھینک کے جواب میں یرحمک اللہ کہنا۔ (۶) موجودگی اور عدم موجودگی میں خیر خواہی کرنا۔ اور مسلمان کے حق کی ادائیگی ایک امر مستحسن ہے اسلئے مسلمان کا حق ادا کرنے کی وجہ سے نماز جنازہ بھی حُسن ہوگئی اور غیر کی وجہ سے جو چیز حُسن ہوتی ہے وہ چونکہ حُسن لغیرہ کہلاتی ہے اسلئے نماز جنازہ حُسن لغیرہ ہوگی، اور مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا چونکہ محض نماز جنازہ سے حاصل ہو جاتا ہے اسلئے کسی دوسرے فعل کی ضرورت نہیں پڑتی اسلئے یہ بھی حُسن لغیرہ کی قسم ثانی "یتادی بنفس المامور بہ" کی مثال ہے۔

"فہذہ الوسائط الخ" سے شارح علیہ الرحمہ نے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ کے حسن لغیرہ ہونے کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا کہ مذکورہ وسائط یعنی کافر کے کفر کو نیست و نابود کر کے اللہ کے کلمہ کو بلند کرنا، مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا، اور ممنوعات شرعیہ سے لوگوں کو روکنا بندوں کے فعل اور ان کے اختیار سے ہیں پس جب یہ وسائط بندوں کے اختیار میں ہیں تو ان وسائط کا اعتبار کیا جائیگا اور جب ان وسائط کا اعتبار کیا گیا تو ان کی وجہ سے جہاد، اقامت حدود اور نماز جنازہ حسن لغیرہ قرار دیئے جائیں گے۔ اس کے بخلاف زکوٰۃ، روزہ، حج کے وسائط یعنی زکوٰۃ میں حُسن پیدا ہونے کا واسطہ فقیر کی تنگدستی کو دور کرنا اور روزے کے حُسن ہونے کا واسطہ نفس امارہ سے عداوت کرنا اور حج کے حُسن ہونے کا واسطہ خانہ کعبہ کی شرافت یہ سب محض اللہ کے پیدا کرنے سے ہیں، بندے کے فعل کو ان میں کوئی دخل اور اختیار نہیں ہے پس جب یہ وسائط غیر اختیاری ہیں تو ان کا اعتبار نہ کر کے زکوٰۃ، روزہ اور حج کو حسن لعینہ کیساتھ ملحق کر دیا گیا ہے۔

شارح کی ظاہری عبارت پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے جہاد کے حُسن ہونے کا واسطہ کفر کافر کو ادا و اقامت حدود کے حُسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ در کی یعنی گناہوں کے ارتکاب کو اور نماز جنازہ کے حُسن ہونے کا واسطہ اسلام میت کو قرار دیا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی بھی حُسن کا واسطہ نہیں ہے جیسا کہ خادم کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان تینوں واسطوں سے پہلے ایک لفظ مقدر ہے چنانچہ پوری عبارت اس طرح ہے "اعدام کفر الکافر وقضاء حق اسلام المیت، والزرع عن ہتک حرمتہ المناہی" یعنی جہاد کے حُسن ہونے کا واسطہ کافر کے کفر کا معدوم ہونا ہے اور نماز جنازہ کے حُسن ہونے کا واسطہ مسلمان میت کے حق کو ادا کرنا ہے، اور اقامت حدود کے حُسن ہونے کا واسطہ ممنوعات شرعیہ کی پردہ در کی کرنے سے روکنا ہے۔ ان الفاظ کو مقدر ماننے کے بعد کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَالْقُدْرَةُ مِثَالٌ لِلشَّرْطِ الَّذِي حَسَنَ الْمَأْمُورِ بِهِ لِأَجْلِهِ لَا لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ قُدِّرَتِ الْمَضَا
وَقُلْتُ وَمَشْرُوطُ الْقُدْرَةِ كَانَ مِثَالًا لِلْمَأْمُورِ بِهِ الْمَشْرُوطُ بِهَا وَإِنْ جَعَلْتُ ضَمِيرَ
أَوْ يَكُونُ حَسَنًا رَاجِعًا إِلَى الْغَيْرِ كَمَا كَانَ ضَمِيرُ لَا يَتَأَدَّى أَوْ يَتَأَدَّى رَاجِعًا إِلَيْهِ كَمَا
قِيلَ لَمْ يَنْتَشِرِ الْكَلَامُ وَتَكُونُ الْقُدْرَةُ مِثَالًا لِلْغَيْرِ بِلا تَكْلِفٍ لَكِنْ يَكُونُ الشَّرْطُ
بِمَعْنَى الْمَشْرُوطِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَوْ يَكُونُ الْغَيْرُ كَالْقُدْرَةِ حَسَنَةً لِحُسْنِ فِي
مَشْرُوطِهَا فَإِنْ قَلَبَ الْمُقْصُودُ وَانْعَكَسَ الْمُدَّعَى وَبِالْجُمْلَةِ لَا يَخْلُو هَذَا الْمَقَامُ
عَنْ تَمَحُّلٍ -

(مترجمہ) :- اور قدرت اُس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے نہ کہ مامور بہ کی
مثال ہے اور اگر تو مضاف کو مقدر مان کر و مشروط قدرت کہے تو یہ اُس مامور بہ کی مثال ہوگی جو قدرت
کیساتھ مشروط ہے اور اگر تو "او کیون حسنًا" کی ضمیر غیر کی طرف راجع کرے جس طرح کہ "لا یتاری اور یتادی"
کی ضمیر غیر کی طرف راجع تھی جیسا کہ کہا گیا تو مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا۔ اور قدرت بلا تکلف غیر کی
مثال ہو جائے گی۔ لیکن اس وقت شرط مشروط کے معنی میں ہوگی اور معنی یہ ہوں گے یا ہو "غیر" جیسے
قدرت حسن ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کے مشروط میں ہے پس مقصود اور مدعی بدل جائے گا۔ الغرض
یہ مقام تکلف سے خالی نہیں ہے۔

(تشریح) :- ماتن علیہ الرحمہ نے مامور بہ حسن غیرہ کی تیسری قسم "او کیون حسنًا لحسن فی شرطہ"
کی مثال "قدرت" کیساتھ دی ہے لیکن یہ مثال مثل لہ کے مطابق نہیں ہے کیوں کہ قدرت مامور بہ کی
مثال نہیں ہے بلکہ اس شرط کی مثال ہے جس کی وجہ سے مامور بہ حسن ہوا ہے، حالانکہ مثال مامور بہ
حسن غیرہ کی ہونی چاہیے تھی جیسے وضو اور جہاد مامور بہ حسن غیرہ کی مثالیں ہیں۔ اگر آپ یہ جواب دیں
کہ متن میں قدرت سے پہلے مضاف مقدر ہے اور اصل عبارت یوں ہے و مشروط قدرت یعنی
تیسری قسم کی مثال قدرت کا مشروط ہے اور قدرت کا مشروط وہ مامور بہ ہے جس کیلئے قدرت شرط
ہے تو اس صورت میں مثال یقیناً اُس مامور بہ کی ہوگی جو اسلئے حسن ہوا ہے کہ اس کی شرط یعنی
قدرت میں حسن موجود ہے اور مثال مثل لہ کے مطابق ہوگی۔ لیکن اس صورت میں مضاف مقدر ماننے
کا تکلف کرنا پڑے گا۔ اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ متن "او کیون حسنًا لحسن فی شرطہ" میں "یکون" کی ضمیر
مامور بہ کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ "غیر" کی طرف راجع ہے جیسا کہ "لا یتاری اور یتادی" کی ضمیر غیر
کی طرف راجع ہیں تو اس صورت میں ایک فائدہ تو یہ ہوگا کہ مصنف کا کلام منتشر نہ ہوگا یعنی انتشار ضائر
لازم نہ آئے گا بلکہ تمام ضمیر وں کا مرجع "غیر" ہوگا۔ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ قدرت "بغیر مضاف مقدر

مانے "غیر" کی مثال ہو جائیگی اور مثال مثل لہ کے مطابق ہو جائیگی، لیکن اس صورت میں متن کی عبارت "فی شرطہ" میں شرط، مشروط کے معنی میں ہوگی۔ اسلئے کہ اگر شرط کو مشروط کے معنی میں نہ لیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ یا وہ غیر حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو اس کی شرط میں ہے اور شرط بھی مامور بہ کہ غیر ہوتی ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یا وہ غیر حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن غیر میں ہے اور یہ مطلب انتہائی مہمل ہے لہذا شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا۔ اور جب شرط کو مشروط کے معنی میں لیا گیا تو مطلب یہ ہوا کہ یا غیر، مثلاً قدرت، حسن ہو ایسے حسن کی وجہ سے جو حسن اس کے مشروط میں ہے اور مشروط مامور بہ ہوتا ہے تو مطلب یہ ہوا کہ غیر یعنی قدرت میں حسن آیا ہے اس کے مامور بہ کی وجہ سے اس صورت میں اصل مقصود ہی بدل گیا اور اصل مدعی ہی الٹ گیا کیوں کہ اصل مقصود تو یہ تھا کہ مشروط، یعنی مامور بہ حسن ہے اسلئے کہ اس کی شرط میں حسن ہے اور اس صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ شرط یعنی غیر مثلاً قدرت حسن ہے اس لئے کہ اس کے مشروط یعنی مامور بہ میں حسن ہے بہر حال یہ مقام تکلف سے خالی نہیں یعنی اگر عبارت علی حالہ باقی رکھی جائے تو مثال، مثل لہ کے مطابق نہیں ہوتی، اور اگر لفظ مشروط مقدر مانیں تو عبارت میں مقدر ماننا پڑتا ہے اور یہ خلاف اولیٰ اور خلاف اصل ہے اور اگر یوں کی ضمیر کا مرجع غیر کو قرار دیکر شرط کو مشروط کے معنی میں لیا جائے تو خلاف مقصود لازم آتا ہے۔

ثُمَّ وَصَفَ الْقُدْرَةَ بِقَوْلِهِ يَتِمُّنْ بِهَا الْعَبْدُ مِنْ إِدَاءِ مَا لَزِمَهُ لِلْإِيمَاءِ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الْقُدْرَةَ لَيْسَتْ قُدْرَةً حَقِيقِيَّةً يَكُونُ مَعَهَا الْفِعْلُ وَتَكُونُ عَلَيْهِ بِلَا تَخْلُفٍ فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مَدَارَ التَّكْلِيفِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْفِعْلِ حَتَّى يُكَلَّفَ بِسَبَبِ الْفَاعِلِ بَلِ الْمُرَادُ بِهَا هُنَا هِيَ الْقُدْرَةُ الَّتِي بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَسْبَابِ وَالْآلَاتِ وَصِحَّةِ الْجَوَارِحِ فَإِنَّهَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْفِعْلِ وَصِحَّةِ التَّكْلِيفِ إِنَّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى هَذِهِ الْإِسْطِطَاعَةِ فَقُدْرَةُ التَّوَضُّعِ حِينَ وَجْدَانِ النَّاءِ وَالْأَفَالَتِيْمُ وَقُدْرَةُ تَوَجُّهِ الْقِبْلَةِ حِينَ عَدَمِ الْخَوْفِ وَوُجُودِ الْجُلُوعِ وَالْأَفْجَهَةِ الْقُدْرَةُ أَوِ التَّخَرُّجِ وَقُدْرَةُ الْقِيَامِ حِينَ الصَّحَّةِ وَالْأَفَالَقَعُودِ أَوِ الْإِيمَاءِ وَقُدْرَةُ التَّرَكُّوَةِ حِينَ مِلْكِ النَّصَابِ وَالْأَفَهُوْ مَعْفُوْ وَقُدْرَةُ الصَّوْمِ حِينَ الصَّحَّةِ وَالْإِقَامَةِ وَالْأَفَالْقَضَاءِ حُلْفَةُ وَقُدْرَةُ الْحِجِّ حِينَ وَجْدَانِ التَّرَادِ وَالسَّاحِلَةِ وَصِحَّةِ الْأَعْضَاءِ وَأَمِنْ الطَّرِيقِ وَالْأَفَهُوْ تَطَوُّعٌ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے قدرت کو اپنے قول "یتمن بہا العبد من اداء ما لزمہ" کیساتھ متصف کیا

اس بات کی طرف اشارہ کرنے کیلئے کہ یہ قدرت وہ حقیقی قدرت نہیں ہے جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے اور وہ اس فعل کی بلا تکلف علت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقی قدرت مدار تکلیف نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل پر مقدم نہیں ہوتی ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے فاعل کو مکلف کیا جائے بلکہ اس جگہ قدرت سے مراد وہ قدرت ہے جو آلات و اسباب کی سلامتی اور اعضاء کی صحت کے معنی میں ہے۔ کیوں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور صحت تکلیف اسی استطاعت پر موقوف ہے پس وضو کر نیکی قدرت پانی موجود ہونے کے وقت ہے ورنہ تیمم ہے اور قبلہ رو ہونے کی قدرت جبکہ خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو ورنہ جہت قدرت یا جہت تحریر ہے اور قیام کی قدرت بوقت صحت ہے ورنہ قعود یا اشارہ ہے اور زکوٰۃ کی قدرت جبکہ نصاب کا مالک ہو ورنہ تو معاف ہے اور روزہ کی قدرت جبکہ تندرست ہو اور مقیم ہو ورنہ اس کا خلیفہ قضا ہے اور حج کی قدرت جبکہ زاد و راحلہ موجود ہو، اعضاء صحیح ہوں اور راستہ پر امن ہو ورنہ تو نفل ہے اسی پر دوسرے امور کو قیاس کیا جائیگا۔

(تشریح) :- شارح کی عبارت حل کرنے سے پہلے چند باتیں ذہن نشین فرمائیں، ایک یہ کہ قدرت دو طرح کی ہوتی ہے ایک قدرت حقیقیہ، دوم اسباب و آلات کا سالم ہونا اور اعضاء کا صحیح ہونا۔ قدرت حقیقیہ سے مراد اللہ تعالیٰ کی توفیق ہے دوسری بات یہ کہ قدرت حقیقیہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے اور قدرت بمعنی سلامت اسباب و صحت اعضاء فعل سے مقدم ہوتی ہے، تیسری بات یہ کہ انسان کو مکلف کرنے کا مدار قدرت حقیقیہ پر نہیں ہوتا بلکہ قدرت بمعنی سلامت اسباب پر ہوتا ہے، کیوں کہ مدار تکلیف اگر قدرت حقیقیہ ہوتی تو وہ کافر جو کفر پر مرا ہے وہ ایمان کا مکلف نہ ہوتا اسلئے کہ اس کافر میں قدرت حقیقیہ نہیں پائی گئی اور قدرت حقیقیہ اسلئے نہیں پائی گئی کہ وہ فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل ایمان پایا نہیں گیا تو قدرت حقیقیہ بھی نہیں پائی گئی حالانکہ کافر ایمان کا مکلف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرت حقیقیہ، مدار تکلیف نہیں ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ جو قدرت مدار تکلیف ہوتی ہے وہ فعل پر مقدم ہوتی ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ قدرت حقیقیہ فعل پر مقدم نہیں ہوتی بلکہ فعل کیساتھ ہوتی ہے البتہ قدرت بمعنی سلامت اسباب فعل پر مقدم ہوتی ہے لہذا قدرت بمعنی سلامت اسباب ہی مدار تکلیف ہوگی۔ ان باتوں کے بعد شارح کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ ماتن نے قدرت کو اپنے قول ”تیمکن بہا العبد من اداء المزمع“ (جس کے ذریعہ بندہ اس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہوتی ہے) کیساتھ مقید کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جو قدرت مامورہ کیلئے شرط ہے اور جس کی وجہ سے مامورہ میں حسن آیا ہے وہ قدرت، حقیقی قدرت نہیں ہے کیوں کہ حقیقی قدرت فعل کیساتھ ہوتی ہے اور فعل کیلئے علت ہوتی ہے مگر مدار تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ یہاں وہی قدرت مراد ہے جو مدار تکلیف ہوتی ہے پس یہاں قدرت سے وہ قدرت مراد ہے جس کے معنی اسباب و آلات کا سالم رہنا اور اعضاء و جوارح

کا صحیح ہونا ہے کیوں کہ قدرت بمعنی سلامت اسباب و آلات فعل پر مقدم بھی ہوتی ہے اور تکلیف کا مدار بھی ہوتی ہے چنانچہ انسان وضو پر قادر اس وقت شمار ہوگا جب کہ پانی موجود ہو، اور مرض وغیرہ کوئی مانع وضو موجود نہ ہو حتیٰ کہ اگر پانی موجود نہ ہو یا پانی تو موجود ہو مگر مرض وغیرہ کوئی مانع وضو ہو تو اس صورت میں عدم قدرت وضو کی وجہ سے اس کو تیمم کرنے کا حکم دیا جائے گا اور قبلہ رخ ہونے پر اس وقت شمار ہوگا جب کہ قبلہ رخ ہونے کی صورت میں کوئی خوف نہ ہو اور قبلہ معلوم ہو حتیٰ کہ اگر قبلہ کی طرف رخ کرنے میں کوئی خوف ہو تو وہ "جہت" قبلہ ہوگی جس طرف رخ کرنے کی قدرت حاصل ہے اور اگر جہت قبلہ معلوم نہ ہو تو جہت تحرکی قبلہ ہوگی، اور تیمم کی قدرت یہ ہے کہ آدمی تندرست ہو اور اگر تندرست نہ ہو تو بیٹھ کر نماز پڑھنا فرض ہوگا اور اگر اتنی بھی صحت نہ ہو تو اشارہ کیساتھ نماز پڑھنا فرض ہے اور زکوٰۃ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف نصاب کا مالک ہو چنانچہ اگر نصاب کا مالک نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ معافی ہے، اور روزہ کی قدرت یہ ہے کہ مکلف تندرست ہو مقیم ہو چنانچہ ان میں سے اگر کوئی چیز نہ ہو تو وہ قضاء کرے گا۔ اور حج کی قدرت یہ ہے کہ زاد سفر اور سواری ہیا ہو اور مکلف کے اعضاء صحیح سالم ہوں اور راستہ پر امن ہو چنانچہ اگر یہ باتیں موجود نہ ہوں تو اس صورت میں حج نفل ہوگا۔ اسی طور پر دوسرے امور کو بھی قیاس کیا جائے یعنی تمام احکام کی تکلیف کا مدار قدرت بمعنی سلامت اسباب ہے جو فعل پر مقدم ہوتی ہے، قدرت حقیقیہ جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے مدار تکلیف نہیں ہے۔

ثُمَّ قَسَمَ هَذِهِ الْقُدْرَةَ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْكَامِلِ فَقَالَ وَهِيَ تَوْعَانِ مُطْلَقٌ أَيْ الْقُدْرَةُ الَّتِي يَتِمُّ بِهَا الْعَبْدُ وَهِيَ بِمَعْنَى سَلَامَةِ الْأَلَاتِ وَالْأَسْبَابِ تَوْعَانِ أَحَدُهُمَا مُطْلَقٌ أَيْ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِصِفَةِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْآخِي وَهُوَ أَذْنِي مَا يَتِمُّ بِهِ الْعَامُّ مِنْ أَدَاءِ مَا لَزِمَهُ وَهُوَ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ أَيْ الْمُطْلَقُ أَذْنِي مَا يَتِمُّ بِهِ الْعَبْدُ وَهَذَا الْقُدْرَةُ مِنَ التَّمَكُّنِ شَرْطٌ فِي أَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ وَالْبَاقِي زَائِدٌ وَهُوَ قُدْرٌ مَا يَسَعُ فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ مِنَ الظُّهْرِ فَإِنَّ التَّغْيِ بِهَذَا الْقُدْرَةِ سَمِيَّ مُمَكِّنَةً وَهُوَ الَّذِي سَمَّاهُ الْمُصْنِفُ مُطْلَقًا وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ أَوْ كَامِلٌ وَقَاصِرٌ وَيَزِيدِيَادٌ لَفْظُ أَذْنِي افْتَرَقَ بَيْنَ الْمُقْسِمِ وَالْقِسْمِ لِأَنَّ الْمُقْسِمَ هُوَ مَا يَتِمُّ بِهِ الْعَبْدُ وَالْقِسْمُ هُوَ أَذْنِي مَا يَتِمُّ بِهِ الْعَبْدُ فَلَا يَرُدُّ مَا يَتَوَهَّمُ أَنْ يَلْزَمَ مِنْ انْقِسَامِ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ وَإِنَّمَا قِيلَ بِأَدَاءِ كُلِّ أَمْرٍ لِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَشْتَرِطُ فِيهِ هَذِهِ الْقُدْرَةُ مُطْلَقًا بَلْ إِذَا كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَآمَّا إِذَا كَانَ

الْمَطْلُوبُ السُّؤَالُ وَالْإِثْمُ فَلَا يَشْتَرُطُ فِيهِ ذَلِكَ فَإِنَّ مَنْ عَلَيْهِ أَلْفُ صَلَوةٍ يَقَعُ لَهُ فِي النَّفْسِ
الْأَخِيرَةِ إِنَّ هَذِهِ الصَّلَوةَ وَاجِبَةٌ عَلَيْكَ وَتَمَرُّتُ تَطَهَّرُ فِي حَقِّ حُوبِ الْإِيصَاءِ
بِالْفِدَايَةِ وَالْإِثْمِ -

(ترجمہ) :- پھر مصنف نے اس قدرت کو مطلق اور کامل کی طرف منقسم فرمایا ہے چنانچہ کہا کہ قدرت کی دو
قسمیں ہیں (۱) مطلق یعنی وہ قدرت جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور وہ سلامت اسباب و آلات کے معنی میں ہے
اس کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق یعنی صفت یسر اور سہولت کیساتھ غیر مقید جیسے آبیوالی قسم میں ہے۔ اور وہ ادنیٰ
قدرت ہے جس کے ذریعہ مکلف اُس چیز کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے جو اس پر لازم ہے اور یہ قسم ہر حکم کی ادائیگی
میں شرط ہے یعنی مطلق ادنیٰ قدرت ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوگا اور اتنی قدرت ہر حکم کی ادائیگی کیلئے شرط
ہے اور باقی زائد ہے اور ادنیٰ قدرت اس قدر ہے کہ اس میں ظہر کی چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو۔ اگر اسی
مقدار پر اکتفاء کیا گیا تو اس کو قدرت مُبْتَكَنٌ کیساتھ موسوم کیا جائے گا اور یہی ہے جس کو مصنف نے مطلق کے نام
سے موسوم کیا ہے۔ اور مناسب یہی تھا کہ مصنف مطلق اور مقید یا کامل اور قاصر کہتے۔ اور لفظ ادنیٰ کی زیادتی
سے مقسم اور قسم کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا۔ کیوں کہ مقسم اس قدرت کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا
ہے اور قسم قدرت کے اس ادنیٰ حصہ کا نام ہے جس کے ذریعہ بندہ قادر ہوتا ہے پس ایک شئی کا اپنی ذات
اور غیر کی طرف منقسم ہونے کا وہم وارد نہ ہوگا۔ اور مصنف نے "بادا وکل امر" کی قید اس لئے لگائی کہ قضاء
میں یہ قدرت "مطلق شرط نہیں ہے بلکہ جب مطلوب فعل ہو اور جب مطلوب سوال اور گناہ ہو تو اس میں
شرط نہیں ہے اسلئے کہ جس شخص پر ایک ہزار نمازیں فرض ہیں تو اس سے آخری وقت میں یہی کہا جائے گا کہ
تجھ پر یہ نمازیں فرض ہیں، اور اس کا ثمرہ فدیہ دینے کی وصیت واجب ہونے اور گناہ لازم ہونے کی
صورت میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح) :- جو قدرت مدار تکلیف ہے اور جس کے معنی آلات و اسباب کے صحیح ہونے کے ہیں
اس کی دو قسمیں ہیں (۱) قدرت مطلقہ (۲) قدرت کاملہ۔ قدرت مطلقہ وہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہے جس
کے ذریعہ مکلف اپنے فرض کے ادا کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ اور یہ ادنیٰ درجہ کی قدرت ہر حکم کی ادا و وجوب
ہونے کیلئے شرط ہے یعنی جب تک اتنی قدرت موجود نہ ہو تو مکلف پر کسی حکم کا ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ بہر حال
وجوب ادا کیلئے اتنی قدرت کا موجود ہونا تو شرط ہے اور قدرت کا باقی حصہ ایک امر زائد ہے۔ ادنیٰ
قدرت کی توضیح کرتے ہوئے فرمایا کہ ادنیٰ قدرت اتنی ہوتی ہے کہ مثلاً ظہر کا اتنا وقت باقی ہو جس میں ظہر کی چار
رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو یعنی ظہر کی ادا واجب ہونے کیلئے اتنے وقت کا ملنا شرط ہے اور اس سے
زائد وقت کو شرط ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس ادنیٰ قدرت کا نام قدرت

مكنه هه اسه كو فاضل مصنف نه ءءرء مطلقه كه نام سه موسوم كفا ههـ

حضرت شارآ نه ماتن كه كرفت كرته هوءه فرمافا كه ماتن كه بفان كرده ءءرء كه ءوقسمون مطلق اور كا بل كه ءرمفان صءفء مقابله موءوء نهففن هه مناسب فه تهها كه ماتن مطلق اور مقفء فرماته فاكامل اور قاصر فرماتهـ

”وباز ءفا ءلفظ اءنى افترق الء” سه فكه اعتراض كا ءواب مءكور هه؁ اعتراض فه هه كه مقسم وه ءءرء هه ءس كه ءرعه مكلف افنا فرض اءاء كرنه ٱر قاءر هوءا هه اور اس كه فكه قسم مطلق هه اس سه مرءاء هه وه ءءرء هه ءس كه ءرعه مكلف فرض اءاء كرنه ٱر قاءر هوءا هه ءوفا مقسم اور اس قسم كه ءرمفان اءاء هه اور اس كا نام ”انقسام شئ الى نفسه والى غيره” هه فعنى ءءرء افنا ءاء كه طرف اور افنه عفر كه طرف منقسم هه ءالآنكه انقسام شئ الى نفسه والى غيره نا ءائزه ههـ

شارآ نه ءواب ءفه هوءه فرمافا كه فهاا مقسم اور قسم كه ءرمفان عفر فف هه باس طور كه مقسم ءو نفس ءءرء هه اور اس كه فكه قسم مطلق وه اءنى ءءرء هه ءس كه ءرعه مكلف افنا فرض اءاء كرنه ٱر قاءر هوءا هه پس قسم كه تعرفف فف لفظ اءنى ءرءا كر مقسم اور قسم كه ءرمفان تغافر فءاءر با ءفا هه اور مقسم اور قسم كه ءرمفان تغافر فو ءو ءو انقسام شئ الى نفسه والى غيره لازم نهففن آفءكاـ شارآ علفه الرحمه نه فرمافا كه ماتن نه وه شرط فف اءاء كل امء كه ءءرء كو هرا مر كه ءوءب اءاء كلف اسلف شرط قرار ءفا هه كه قضا كلف مطلقافه ءءرء شرط نهففن هه بلكه مكلف سه اكر فعل مطلوب هه فعنى فائءه نماز كه قضا كرانا مطلوب هه ءو ءءرء ممكنه؁ قضا كلف بهف شرط هه؁ كفول كه بففر ءءرء كه فعل طلب كرنا ءائزه فف نهففن هه لفكن اكر مكلف سه فعل مطلوب نه هه فعنى فائءه نماز كه قضا مطلوب نه هه بلكه مطلوب هه كه فف شخص ءس ٱر فائءه نماز فف قضا فف افنه كس وارف كو فف وصفء كر هه كه مره مرنه كه بعء مر فف فائءه نمازون كا فءفه ءفءفا اكر وصفء نه كه ءو ءهءكار هوكاـ فسى صورء فف ءءرء ممكنه شرط نه هوكفـ كفول كه ءس شخص ٱر فكه هزار نماز فف قضا فف اس كو آءرفى وقء فف فف كهفا ءاا هه كه ءءه ٱر فف نماز فف فرض فف ءالآنكه اس وقء فف فف شخص ان نمازون كه قضا ٱر قاءر نهففن ههـ پس معلوم هوا كه ءب فءفه ءفنه كه وصفء كرانا با عءم وصفء كه صورء فف ءناه لازم هونا مطلوب هه ءو قضا كلف ءءرء ممكنه شرط نهففن هه اور اس كا ءمره فف ظاهر هوكا كه اس شخص ٱر فءفه ءفنه كه وصفء كرنا ءاب هوكا ءنا ءه اكر فءفه ءفنه كه وصفء نه كه ءو ءهءكار هوكا؁ قفااء فف مواءءه هوكاـ

وَالشَّرْطُ تَوْهْمُهُ لَا حَقِيقَتُهُ أَيْ الشَّرْطُ فَيُحَابِّئُ هَذِهِ الْقُدْرَةَ الْمُسَكِّنَةَ الْأَدْنَى
كَوْنُهُ مُتَوَهِّمًا لِمُتَحَقِّقِ الْوُجُودِ أَيْ لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْوَقْتُ الَّذِي
يَسَعُ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ مُوْجُودًا مُتَحَقِّقًا فِي الْحَالِ بَلْ يَكْفِي وَهْمُهُ فَإِنْ تَحَقَّقَ هَذَا

الْمَوْهُومُ فِي الْخَارِجِ بَانَ يُمْتَدُّ الْوَقْتُ مِنْ جَانِبِ اللَّهِ يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَنْظَرُ ثَمَرُهُ
فِي الْقَضَاءِ -

(مترجمہ) :- اور شرط اس کا توہم ہے حقیقت نہیں ہے یعنی اس قدرت ممکنہ ادنیٰ کے مابین یہ شرط ہے کہ وہ متوہم الوجود ہو متحقق الوجود نہ ہو یعنی یہ لازم نہیں کہ وہ وقت جس میں چار رکعت پڑھنے کی گنجائش ہو وہ فی الحال موجود اور متحقق ہو بلکہ اس کا وہم کافی ہے پس اگر یہ متوہم خارج میں متحقق ہو بایں طور کہ وقت اللہ کی جانب سے ممتد ہو جائے تو اس میں ادا کرے ورنہ اس کا ثمرہ قضاء میں ظاہر ہوگا۔

(تشریح) :- مصنفؒ نے فرمایا کہ قدرت ممکنہ جو وجوب ادا کی شرط ہے اس کا متوہم الوجود ہونا شرط ہے متحقق الوجود ہونا شرط نہیں ہے یعنی وہ وقت جس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھنے کی گنجائش ہو اس کا فی الحال موجود اور متحقق ہونا شرط نہیں ہے بلکہ اس وقت کا وہم کے درجہ میں موجود ہونا بھی وجوب ادا کیلئے کافی ہے اس طور پر کہ اگر کسی کو ایک منٹ وقت ملا تو بھی اُس پر ظہر ادا کرنا واجب ہوگا حالانکہ ایک منٹ کا وقت حقیقتہً چار رکعت کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لیکن وہم کے درجہ میں اس کا احتمال ہے چنانچہ اگر اللہ تعالیٰ نے اس ایک منٹ کو اس قدر دراز کر دیا کہ اس میں ظہر کی چار رکعتیں پڑھ سکتا ہے تو ظہر ادا کرے گا اور اگر اس کو دراز نہ کیا تو اس کی قضاء کرے گا۔

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ الْبُيُوتِ أَوْ أَسْلَمَ الْكَافِرُ أَوْ طَهَّرَتِ الْحَائِضُ فِي آخِرِ الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ
الصَّلَاةُ لِتَوْهَمِ الْإِمْتِدَادِ فِي آخِرِ الْوَقْتِ بِوَقْفِ الشَّمْسِ وَالْمُرَادُ بِآخِرِ الْوَقْتِ
الَّذِي لَا يَسَعُ فِيهِ إِلَّا مَقْدَارُ التَّخْرِيمَةِ فَإِذَا حَدَثَتْ هَذِهِ الْمُرْجَبَاتُ فِي هَذَا
الْوَقْتِ لَزِمَتْهُ الصَّلَاةُ لِإِحْتِمَالِ إِمْتِدَادِ بَوَقْفِ الشَّمْسِ فَإِنْ أَمْتَدَّ فِي الْوَقْتِ
يُؤَدِّيهِ فِيهِ وَالْأَنْظَرُ يَفْضِيهَا وَهَذَا الْوَقْتُ أَمْرٌ مُمَكِّنٌ خَارِقٌ لِلْعَادَةِ كَمَا كَانَ
لِسُلَيْمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَيْثُ عُرِضَتْ عَلَيْهِ بِالْعَشِيِّ الصَّافِنَاتُ الْجِيَادُ فَكَادَتْ
الشَّمْسُ تَغْرُبُ فَضَرَبَ سَوْقَهَا وَأَعْنَقَهَا فَرَدَّ اللَّهُ الشَّمْسَ حَتَّىٰ صَلَّى الْعَصْرَ
وَسَخَّرَ لَهُ الرِّيحَ مَكَانَ الْخَيْلِ وَهَذَا ابْنُ الْقُرْآنِ وَقَدْ كَانَ لِيُوشَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
حَتَّىٰ فَتَحَ الْقُدْسَ قَبْلَ دُخُولِ لَيْلَةِ السَّبْتِ وَقَدْ كَانَ لِنَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ
فَاتَتْ صَلَاةُ الْعَصْرِ مِنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَمَا ذُكِرَ فِي كِتَابِ السَّيَرِ وَهَذَا بِخِلَافِ الْحَجِّ
فَإِنَّهُ لَمْ يُحْتَبَرْ فِيهِ تَوْهَمُ الزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ مَعَ أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ يُحْجُونَ بِلَا زَادٍ

وَرَأٰ حِلَّةً لَّأَنِّ فِي رِاعْتِبَارِ ذٰلِكَ حَرَجًا عَظِيْمًا وَلَوْ اُعْتَبِرَ ذٰلِكَ لَا تَنْظُرُ ثُمَّ تَدْرِي وَجُوْبُ
الْفَضَاءِ لِأَنَّ الْحَجَّ لَا يُقْضَىٰ وَرَأٰمَا تَنْظُرُ فِي حَقِّ الْاِثْمِ وَالْاِيْصَاءِ وَ ذٰلِكَ
غَيْرُ مُعْقُوْلٍ -

(ترجمہ) :- حتیٰ کہ آخری وقت میں جب نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت پاک ہو جائے تو اس پر نماز لازم ہوگی کیوں کہ آخری وقت میں آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کی راز کی مہم اور محتمل ہے۔ اور آخری وقت سے مراد وہ ہے جس میں صرف مقدار تحریمہ کی گنجائش ہو پس جب یہ اسباب اس وقت میں پیدا ہوں گے تو نماز لازم ہو جائے گی۔ کیوں کہ آفتاب کے موقوف ہو جانے سے وقت کا امتداد محتمل ہے پس اگر وقت واقع میں تمتد ہو گیا تو مکلف اس میں نماز ادا کرے ورنہ اس کی قضاء کرے اور یہ آفتاب کا موقوف ہو جانا ایک امر ممکن اور خارق عادت ہے جیسا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ اس وقت پیش آیا تھا جب آپ کے سامنے شام کے وقت نہایت عمدہ، تیز رفتار گھوڑے پیش کئے گئے، اور آفتاب ڈوبنے لگا پھر آپ ان کی پنڈلیاں اور گردنیں مارنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے آفتاب کو ٹوٹا دیا یہاں تک کہ آپ نے عصر کی نماز ادا کی اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ ہوا کو آپ کے تابع کر دیا۔ اور یہ واقعہ نص قرآنی سے ثابت ہے۔ (اسی طرح کا واقعہ) حضرت یوشع علیہ السلام کیلئے بھی پیش آیا تھا یہاں تک کہ آپ نے شنبہ کی رات داخل ہونے سے پہلے قدس کو فتح کر لیا، اور اسی طرح کا واقعہ ہمارے نبی علیہ السلام کو بھی پیش آیا تھا جس وقت کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عصر کی نماز فوت ہو چکی تھی جیسا کہ کتاب السیر میں مذکور ہے اور یہ حج کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں تو ہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے باوجودیکہ بیشتر لوگ بغیر زاد و راحلہ کے حج کرتے ہیں اس لئے کہ اس کا اعتبار کرنے میں حرج عظیم ہے اور اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے میں ظاہر ہوگا اسلئے کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے البتہ گناہ اور وصیت کرنے میں ظاہر ہوگا اور یہ غیر معقول ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے سابق میں فرمایا ہے کہ ادا واجب ہونے کیلئے قدرت ممکنہ کا حقیقہ موجود ہونا شرط نہیں ہے بلکہ توہم قدرت بھی کافی ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر آخری وقت میں نابالغ بچہ بالغ ہو جائے یا کافر مسلمان ہو جائے یا حائضہ عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ان صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس شخص پر نماز لازم ہو جائے گی۔ اگر کرامت کے طور پر وقت دراز ہو گیا تو نماز ادا کرے گا ورنہ اس شخص پر اس نماز کی قضاء لازم ہوگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ آخری وقت میں سورج کے ٹھہر جانے سے وقت کے دراز ہونے کا وہم ہے اگرچہ حقیقہ اتنا وقت موجود نہیں ہے جس میں چار رکعت نماز ادا کی جاسکے، اور امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ توہم قدرت ہی وجوب ادا

کیلئے شرط ہے، حقیقت قدرت شرط نہیں ہے، اسلئے اس آخری وقت میں نماز فرض ہو جائے گی۔
 شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ آخری وقت سے مراد وہ وقت ہے جو صرف تکبیر تحریمہ کیلئے کافی ہو سکتا ہے
 یعنی اگر بچہ کا بالغ ہونا، کافر کا مسلمان ہونا اور حائضہ کا پاک ہونا اس قدر تنگ وقت میں پایا گیا کہ اس
 وقت میں فقط تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے تو بھی ان حضرات پر اس
 وقت کی نماز لازم ہو جائے گی کیوں کہ یہ وقت اگرچہ حقیقتہً پوری نماز ادا رکئے جانے کی گنجائش نہیں کھتا
 ہے لیکن یہ احتمال بھی خارج از امکان نہیں ہے کہ اللہ جل جلالہ آفتاب کو اسکی گردش سے روک کر وقت کو
 دراز فرمادیں پس جب یہ احتمال ہے تو اللہ رب العزت نے اگر واقعہً وقت کو دراز فرمادیا تو یہ شخص
 اس وقت میں نماز ادا کرے گا اور اگر ایسا نہ ہو سکا تو پھر قضا کرے گا۔

ملاحظہ فرمائیے اس احتمال کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ آفتاب کا اپنی گردش چھوڑ کر رک جانا ایک ممکن
 امر ہے اور خلاف عادت امور میں سے ہے۔

گذشتہ زمانوں میں اس طرح کے واقعات پیش آتے رہے ہیں چنانچہ شارح علیہ الرحمہ نے قرآن پاک
 کے حوالہ سے سیدنا سلیمان علیہ السلام کا واقعہ ذکر کیا ہے قرآن پاک میں یہ واقعہ یوں مذکور ہے ”ووصّنا
 داؤد سلیمان نعم العبدان اذ عرض علیہ بالعشی الصفنت الجبار فقال انی اجبت حب الخیر عن
 ذکر ربی حتی توارت بالجاب، ردّوا علی فطفق مسّاً بالسوق والاعناق“ یعنی دیا ہم نے داؤد کو سلیمان
 بہت خوب بندہ ہے وہ ہے رجوع رہنے والا جب پیش کئے گئے اس کے سامنے شام کو گھوڑے بہت
 خالصے تو بولا میں نے دوست رکھا مال کی محبت کو اپنے رب کی یاد سے یہاں تک کہ سورج چھپ گیا اوٹ
 میں۔ پھر لاؤ ان کو میرے پاس پھر لگا جھاڑنے ان کی پنڈلیاں اور گردنیں۔ اس کی تفسیر میں بعض علماء
 نے یہ فرمایا ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو گھوڑوں کے معائنہ میں مشغول ہو کر اس وقت کی نماز یا وظیفہ سے
 ذمہ لیا ہو گیا فرمایا کہ دیکھو مال کی محبت نے مجھ کو اللہ کی یاد سے غافل کر دیا حتیٰ کہ غروب آفتاب تک میں اپنا
 وظیفہ ادا نہ کر سکا، پس حضرت سلیمان علیہ السلام اس موقع عبادت کے فوت ہو جانے سے بیتاب
 ہو گئے اور حکم دیا کہ ان گھوڑوں کو واپس لاؤ جو یاد الہی کے فوت ہونے کا سبب بنے ہیں، جب مذکورہ
 گھوڑے لائے گئے تو شدت غیرت اور غلبہ حب الہی میں تلوار لیکر ان کی گردنیں اور پنڈلیاں کاٹنا
 شروع کر دیں تاکہ غفلت کے سبب کو اپنے سے اس طرح علیحدہ کریں کہ وہ فی الجملہ اس غفلت کا کفارہ
 ہو جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی دعا سے آفتاب کو لوٹا دیا یہاں تک کہ عصر کی نماز
 جو فوت ہو رہی تھی اس کو وقت پر پڑھ لیا اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑوں کی جگہ آپ کیلئے ہوا کو مسخر کر دیا۔

ملاحظہ فرمائیے قادر مطلق نے آفتاب کو لوٹا کر اس قدر دراز کر دیا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے عصر کی
 نماز ادا کر لی۔ پس اس واقعہ سے امتداد وقت کا امکان ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں یہ اشکال ہے کہ سلیمان

علیہ السلام کے واقعہ سے آفتاب کا لوٹ آنا ثابت ہوتا ہے حالانکہ ہمارا کلام آفتاب کے گردش سے ٹھہرا رہنے میں ہے اسلئے اس موقع پر اس واقعہ کا ذکر کرنا قطعاً مناسب نہیں ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب آفتاب کا لوٹنا قدرت الہی میں ہے تو آفتاب کو ٹھہرانا بھی اس کی قدرت سے باہر نہ ہوگا۔

اسی طرح کا واقعہ حضرت یوشع بن نون کیلئے بھی پیش آیا تھا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت یوشع بن نون علیہ السلام نے جمعہ کے دن جبارہ اور جبار بن یعنی قبیلوں سے مقابلہ کیا پورے دن جنگ کرنے کے باوجود قدس پہاڑ فتح نہ ہوا حتیٰ کہ آفتاب غروب ہونے کے قریب ہو گیا تو آپ نے آفتاب سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا کہ تو غروب ہونے پر مامور ہے اور میں غروب سے پہلے قتال پر مامور ہوں کیوں کہ شنبہ کے دن اور اس کی رات میں شریعت موسوی میں قتال حرام تھا پس حضرت یوشع علیہ السلام نے کہا ”اللہم اجلس الشمس علینا“ اے اللہ ہمارے لئے آفتاب کو روک دے یوشع کی دعا کے نتیجہ میں آفتاب کی گردش روک دی گئی، اور آفتاب اسی جگہ ٹھہرا رہا یہاں تک کہ قدس پہاڑ کو فتح کر لیا گیا۔ یہ واقعہ بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے اسی طرح مروی ہے بہر حال اس واقعہ سے بھی آفتاب کا اپنی جگہ ٹھہرا رہنا اور وقت کا دراز ہونا ثابت ہے۔

اسی طرح کا ایک واقعہ سید الکونین، رسول الثقلین صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے پیش آیا تھا۔ قاضی عیاض نے شفاء میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ آپ پر وحی اتر رہی تھی اور آپ کا سر مبارک حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گود میں تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے تاہنوز نماز عصر بھی نہیں پڑھی تھی کہ آفتاب غروب ہونے لگا۔ وحی کی کیفیت ختم ہونے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”أَصَلَّيْتُ يَا عَلِي“ علی تم نماز پڑھ چکے، علی نے کہا ”نہیں“ آپ نے فرمایا ”اللہم انہ کان فی طاعتک وطاعة رسولک فأردد علیہ الشمس“ اے اللہ علی تیرے اور تیرے رسول کے کام میں لگا ہوا تھا تو اس کی وجہ سے آفتاب کو لوٹا دے۔ اسما بنت عمیس کہتی ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آفتاب ڈوب چکا تھا پھر میں نے دیکھا کہ غروب ہونے کے بعد آفتاب طلوع ہوا، اور صوب پہاڑوں اور زمین کے بلند حصوں پر دیکھی، یہ واقعہ خیبر میں پیش آیا تھا، اس واقعہ سے بھی آفتاب کے لوٹنے کی وجہ سے وقت نماز کا دراز ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بہر حال ان واقعات سے اتنی بات ثابت ہو جاتی ہے کہ آفتاب کے ٹھہر جانے یا لوٹ جانے کی وجہ سے وقت کا دراز ہونا امر ممکن ہے۔

”وہذا بخلاف الحج الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ زاد وراحہ حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے اور وجوب ادا کیلئے قدرت ممکنہ کا تو ہم شرط ہے پس زاد وراحہ کے توہم کی بنیاد پر حج فرض ہو جانا چاہیئے جیسا کہ توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے باوجودیکہ بغیر زاد وراحہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں اور وقت کے آخری جز میں امتداد وقت کی صورت میں نماز ادا کرنا بہت نادر ہے یعنی وقت کا دراز ہونا

انتہائی نادر ہے مگر اس کے باوجود وقت کے آخری جز میں اگر کوئی شخص نماز کا اہل ہو گیا تو محض توہم قدرت کی وجہ سے نماز واجب ہو جاتی ہے لہذا جب بغیر زاد و راحلہ کے بہت سے لوگ حج کرتے ہیں تو توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ حج فرض ہونا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حج واجب ہونے کیلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کرنے میں بہت بڑا حرج ہے یعنی محض توہم زاد و راحلہ کی بنیاد پر اگر حج واجب کر دیا جاتا تو لوگ بہت بڑے حرج میں مبتلا ہو جاتے اسلئے توہم زاد و راحلہ کا اعتبار نہیں کیا گیا بلکہ حقیقت زاد و راحلہ پر قدرت کا اعتبار کیا گیا ہے اور اگر بالفرض توہم زاد و راحلہ کا اعتبار کر لیا گیا تو اس کا ثمرہ قضاء واجب ہونے کے حق میں ظاہر نہ ہوگا کیوں کہ حج کی قضاء نہیں کی جاتی ہے بلکہ جب بھی حج کرے گا وہ ادا ہی ہوگا قضاء نہ ہوگا۔ البتہ اس کا ثمرہ گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا یعنی اگر اس توہم زاد و راحلہ کی وجہ سے حج فرض کیا گیا تو ہر عاقل بالغ پر حج فرض ہوگا۔ اب اگر یہ توہم، تحقق زاد و راحلہ سے تبدیل نہ ہوا اور پیغام اجل آگیا تو یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث سے وصیت کرے گا کہ میرے مرنے کے بعد میری طرف سے حج کر لینا اور اگر وصیت نہ کی تو یہ شخص گنہگار ہوگا۔ اور یہ دونوں باتیں غیر معقول ہیں اسلئے کہ اگر یہ شخص زاد و راحلہ پر قادر ہوتا تو خود ہی حج کر لیتا وصیت کی کیا ضرورت تھی، اور جب زاد و راحلہ پر قدرت ہی حاصل نہیں ہوتی تو عدم وصیت کی صورت میں گنہگار ہونے کا کیا سوال، کیوں کہ یہ کھلی ہوئی تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "لَا يَكُفُّ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا فَمَنْ رَكَرَ تَكْلِيفَ مَالٍ يَاطِقٍ كَوَدَّ رَدَّيَا هُ"۔

وَكَامِلٌ وَهُوَ الْقُدْرَةُ الْمَيَّسِرَةُ لِلْأَدَاءِ عَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ مُطْلَقٌ وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الثَّانِي وَيُسَمَّى هَذَا مَيَّسِرَةً لِأَنَّهُ جَعَلَ الْأَدَاءَ يَسِيرًا سَهْلًا عَلَى الْمُكَلَّفِ لَا يَمَعْنَى أَنَّهُ قَدْ كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ عَسِيرًا ثُمَّ يَسَّرَهُ اللَّهُ بَعْدَ ذَلِكَ بَلْ يَمَعْنَى أَنَّهُ أَوْجَبَ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ وَالسَّهُولَةِ كَمَا يَقُمْ ضَيْقُ فَمَرَّ السَّهْلُ كَيْفَ أَمْرٍ بِجَعْلِهِ ضَيْقًا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ لِأَنَّهُ كَانَ وَاسِعًا ثُمَّ يُضَيِّقُهُ وَهَذِهِ الْقُدْرَةُ شَرْطٌ فِي أَكْثَرِ الْعِبَادَاتِ الْمَالِيَةِ دُونَ الْبَدَنِ نِيَّةٍ۔

(ترجمہ) :- اور کامل اور یہ قدرت میسرہ للاداء کا نام ہے، یہ مصنف کے قول مطلق پر معطوف ہے اور یہی دوسری قسم ہے اور اس کا نام میسرہ اسلئے رکھا گیا کہ اس نے مکلف پر ادا کو آسان اور سہل کر دیا ہے یہ معنی نہیں کہ مامور بہ اس سے پہلے دشوار تھا پھر اس کے بعد اس کو اللہ نے آسان کر دیا ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ اس نے ابتدا ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ کنویں

کا منہ تنگ رکھ یعنی اس کو ابتداء ہی سے تنگ بنانا یہ کہ وہ کشادہ تھا پھر اس کو تنگ کرے گا اور یہ قدرت اکثر عباداتِ مالیہ میں شرط ہے نہ کہ عباداتِ بدنیہ میں۔

(تشریح) :- اس عبارت میں قدرت کی دوسری قسم یعنی قدرتِ کاملہ کا بیان ہے اس قدرت کا دوسرا نام قدرتِ میسرہ ہے اور اس کا نام قدرتِ میسرہ اس لئے رکھا گیا کہ اس قدرت نے مکلف پر مامور بہ کا ادا کرنا آسان اور سہل کر دیا ہے، میسرہ کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس سے پہلے مامور بہ دشوار تھا، پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے آسان کر دیا بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو ابتداء ہی سے آسانی اور سہولت کیساتھ واجب کیا ہے اس کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی کہے ”صُنِّقُ فَمِ الرِّكْبَةِ“ یعنی کنویں کا منہ تنگ رکھو، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ کنویں کا منہ پہلے کشادہ اور چوڑا تھا، پھر اس کو تنگ کرنے کیلئے کہا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداء ہی سے کنویں کا منہ تنگ رکھو۔ صاحبِ نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں قدرتِ میسرہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے شرط ہے جیسے زکوٰۃ اور عشر، عباداتِ بدنیہ کیلئے تو قطعاً شرط نہیں ہے اور بعض عباداتِ مالیہ کیلئے بھی شرط نہیں ہے جیسے صدقۃ الفطر کہ وہ قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وجوب صدقۃ الفطر کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہیں ہے۔ رہی یہ بات کہ اکثر عباداتِ مالیہ کیلئے قدرتِ میسرہ کیوں شرط ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مال چونکہ انسان کا محبوب ہوتا ہے اس لئے مالی عبادات کا ادا کرنا نفس پر بہت شاق ہوتا ہے چنانچہ عوام میں مشہور ہے ”چٹری چلی جائے مگر ڈٹری نہ جائے“ یعنی انسان جان دینا گوارا کر لیتا ہے مگر مال دینے کیلئے آمادہ نہیں ہوتا۔ پس جب عباداتِ مالیہ کا ادا کرنا نفس پر شاق ہوتا ہے تو اس کی کلفت اور مشقت کو دور کرنے کیلئے قدرتِ میسرہ کو شرط قرار دیا گیا۔

وَدَوَامُ هَذِهِ الْقُدْرَةِ شَرْطٌ لِلدَّوَامِ الْوَاجِبِ اَيُّ مَا دَامَتْ هَذِهِ الْقُدْرَةُ بَاقِيَةً
يَبْقَى الْوَاجِبُ وَاِذَا انْتَفَى الْقُدْرَةُ انْتَفَى الْوَاجِبُ لِاَنَّ الْوَاجِبَ كَانَ ثَابِتًا بِالْيُسْرِ
فَاِنْ بَقِيَ بِلَاوْنِ الْقُدْرَةِ يَتَبَدَّلُ الْيُسْرُ اِلَى الْعُسْرِ الصَّرْفِ۔

(ترجمہ) :- اور اس قدرت کا دوام واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی جب تک یہ قدرت باقی رہے گی واجب باقی رہے گا۔ اور جب قدرت منتفی ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا کیوں کہ جب یسر کیساتھ ثابت تھا۔ پس اگر واجب قدرت کے بغیر باقی رہ جائے تو یسر عسر محض سے بدل جائے گا۔

(تشریح) :- صاحب المنار نے کہا کہ قدرتِ میسرہ کا دوام، واجب کے دوام کیلئے شرط ہے یعنی

جب تک قدرت میسرہ باقی رہے گی واجب بھی باقی رہے گا۔ اور جب قدرت میسرہ ختم ہو جائے گی تو واجب بھی منتفی ہو جائے گا، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ واجب، صفت یسر کیساتھ ثابت ہے پس اگر قدرت میسرہ کے بغیر واجب باقی رہا تو آسانی اور یسر غرض محض سے بدل جائے گا۔ یعنی جس عبارت اور مامور بہ کا آسانی کیساتھ ادار کرنا واجب ہوا تھا اس کو دشواری کیساتھ ادار کرنا پڑے گا حالانکہ یہ حکمت شرع کے بالکل خلاف ہے پس ثابت ہوا کہ قدرت میسرہ کا دوام، دوام واجب کیلئے شرط ہے۔

حَتَّى تَبْطُلَ الزَّكَاةُ وَالْعُسْرُ وَالْخَرَجُ بِهَلَاكِ الْمَالِ تَفْرِيجٌ عَلَى قَوْلِهِ وَذَوَامُ
هَذِهِ الْقُدْرَةِ يَعْنِي أَنَّ الزَّكَاةَ كَانَتْ وَاجِبَةً بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ
فِيهِ يَثْبُتُ بِهَلَاكِ أَصْلِ الْمَالِ فَإِذَا اشْتَرَطَ النِّصَابُ الْحَوْلَ عَلِمْنَا أَنَّ فِيهِ قُدْرَةً
مَيْسِرَةً فَإِذَا هَلَكَ النِّصَابُ بَعْدَ تَمَامِ الْحَوْلِ سَقَطَتِ الزَّكَاةُ إِذَا لَوِ بَقِيََتْ عَلَيْهِ
لَمْ يَكُنْ الْأَعْرَافُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْقُطُ لِتَقَرُّرِ الرَّجُوبِ عَلَيْهِ بِالتَّمَكُّنِ بِخِلَافِ
مَا ذَا اسْتَهْلَكَ إِذَا تَبَقَّى عَلَيْهِ زَجْرٌ لَهْ عَلَى التَّعَدِّي وَهَذَا إِذَا هَلَكَ كُلُّ النِّصَابِ
إِذَا لَوِ هَلَكَ بَعْضُ النِّصَابِ تَبَقَّى بِقِسْطِهِ لِأَنَّ شَرْطَ النِّصَابِ فِي الْإِبْتِدَاءِ لَمْ يَكُنْ
إِلَّا لِلْغَنَاءِ لَا لِلْيُسْرِ إِذَا دَرَّ هَمٌّ مِنْ أَرْبَعِينَ كَأَدَاءِ خُمُسَةٍ دَرَاهِمٍ مِنْ مِائَتَيْنِ
فَإِذَا وَجَدَ الْغَنَاءُ ثُمَّ هَلَكَ الْبَعْضُ فَالْيُسْرُ فِي الْبَاقِي بَاقٍ بِقَدْرِ حَصَّتِهِ وَكَذَا
الْعُسْرُ كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ التَّمَكُّنَ فِيهِ كَانَ بِنَفْسِ الرَّاعِي
فَإِذَا اشْتَرَطَ قِيَامُ تِسْعَةِ الْأَعْشَارِ عِنْدَهُ كَانَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّهُ يَجِبُ بِطَرِيقِ الْيُسْرِ
فَإِذَا هَلَكَ الْخَارِجُ كُلُّهُ أَوْ بَعْضُهُ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَدَّقِ يَبْطُلُ الْعُسْرُ
بِحَصَّتِهِ لِأَنَّ اسْمَهُ إِضَافِيٌّ يَقْتَضِي وَجُودَ الْخُصَصِ الْبَاقِيَةِ وَكَذَا الْخَرَجُ
كَانَ وَاجِبًا بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ لِأَنَّ شَرْطَ فِيهِ التَّمَكُّنُ مِنَ الرَّاعِي بِنَزُولِ
الْمَطَرِ وَوُجُودِ آيَاتِ الْحَرْثِ وَغَيْرِ ذَلِكَ فَإِذَا عَطِلَ الْأَرْضَ وَلَمْ يَزَرْعْ يَجِبُ
عَلَيْهِ الْخَرَجُ لِتَمَكُّنِ التَّقْدِيرِ وَهَذَا مِمَّا يَعْرِفُ وَلَا يُفْتَى بِهِ لِتَجَاسُرِ
الظُّلَمَةِ بِخِلَافِ الْعُسْرِ فَإِنَّهُ يُشْتَرَطُ فِيهِ الْخَارِجُ التَّحْقِيقِيُّ دُونَ التَّقْدِيرِيِّ
وَلَكِنْ إِذَا لَمْ يُعْطَلْ وَزَرْعَ الْأَرْضَ وَاصْطَلَمَتِ الزَّرْعُ آفَةٌ يَسْقُطُ عَنْهُ
الْخَرَجُ لِأَنَّهُ وَاجِبٌ بِالْقُدْرَةِ الْمَيْسِرَةِ۔

(ترجمہ)۔۔ حتی کہ مال کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ، عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے (یہ مصنف کے

قول "ودوام هذه القدرة" پر تفریع ہے یعنی زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھی۔ اسلئے کہ اس میں نفس قدرت اصل مال کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے پس جب نصاب حولی کی شرط لگائی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اس میں قدرت میسرہ ہے۔ پس جب سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ کیوں کہ اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رہ جائے تو یہ صرف تاوان ہوگا۔ اور امام شافعی ؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی، کیوں کہ مکلف پر قدرت ممکنہ کی وجہ سے وجوب ثابت ہے۔ برخلاف اُس صورت کے جب مکلف خود نصاب کو ضائع کر دے اس لئے کہ اس پر زکوٰۃ باقی رہ جاتی ہے تاکہ اس کی زیادتی پر اس کیلئے ڈانٹ ہو اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب پورا نصاب ہلاک ہو جائے کیوں کہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہوا تو زکوٰۃ اس کے باقی حصہ کی باقی رہ جائے گی، اسلئے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غناء کیلئے تھی نہ کہ یسر کیلئے، اسلئے کہ چالیس میں سے ایک درہم کا ادا کرنا ایسا ہے جیسے دو سو درہم سے پانچ درہم کا ادا کرنا پس جب لاری پائی گئی پھر بعض نصاب ہلاک ہو گیا تو باقی کے اندر اس کے حصہ کے بقدر یسر باقی ہے اور اسی طرح عشر، قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ قدرت ممکنہ اسمیں نفس زراعت سے حاصل تھی۔ پس جب مالک کے پاس نو حصوں کے موجود ہونے کی شرط لگائی گئی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عشر بطریق یسر واجب ہے پس جب صدقہ پر قدرت کے بعد پوری پیداوار یا بعضی پیداوار ہلاک ہو گئی تو عشر اسی کے حصہ کے بقدر باطل ہو جائے گا۔ اسلئے کہ عشر ایک اضافی اسم ہے جو باقی حصوں کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور اسی طرح خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب تھا اسلئے کہ اس میں بارش برسنے اور کھیتی کے آلات موجود ہونے کیساتھ زراعت پر قدرت شرط ہے پس جب مالک "زمین کو بیکار چھوڑے رکھے اور زراعت نہ کرے تو اس پر تقدیری قدرت کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ اور یہ اُن امور میں سے ہے جس کو پہچانا جائے گا لیکن ظالموں کی دلیری کی وجہ سے اس پر فتویٰ نہیں دیا جائے گا برخلاف عشر کے کیوں کہ اس میں حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری نہیں لیکن جب مالک بے کار نہ کرے اور زمین میں کھیتی کرے اور کوئی آفت کھیتی کو برباد کر دے تو اس سے خراج ساقط ہو جائیگا کیوں کہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہے۔

(تشریح) :- مصنف ؒ نے سابق میں بیان فرمایا ہے کہ واجب کے دائم ہونے کیلئے قدرت میسرہ کلام ہونا شرط ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ مال نصاب کے ہلاک ہونے سے زکوٰۃ اور پیداوار کے ہلاک ہونے سے عشر اور خراج باطل ہو جائیں گے مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے کیوں کہ زکوٰۃ پر نفس قدرت (قدرت ممکنہ) ایسے مال نصاب کے مالک ہونے سے ثابت ہو جاتی ہے جو "مال" حاجتِ اصلیہ اور قرضہ سے فارغ ہوتا ہے لیکن جب حوالانِ حول کی شرط لگادی گئی جو نہ حقیقی اور مال بڑھنے کے قائم مقام ہے تو معلوم ہو گیا کہ زکوٰۃ واجب ہونے کیلئے قدرت میسرہ شرط ہے۔ چنانچہ

اگر وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرتِ میسرہ شرط نہ ہوتی تو حلالِ حول کو شرط قرار نہ دیا جاتا۔ پس وجوب زکوٰۃ کیلئے اسی قدرتِ میسرہ کے شرط ہونے کی وجہ سے حلالِ حول کے بعد اگر پورا مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو اخاف کے نزدیک اس کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ ہاں۔ اگر حلالِ حول سے پہلے مالِ نصاب ضائع ہو گیا تو بالاتفاق زکوٰۃ واجب نہ ہوگی بلکہ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی۔ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ضائع ہونے کی صورت میں زکوٰۃ ساقط ہونے پر اخاف کی دلیل یہ ہے کہ مالِ نصاب ضائع ہونے کے باوجود اگر مکلف پر زکوٰۃ باقی رکھی گئی تو یہ مکلف پر ایک طرح کا تاوان ہوگا اور بغیر قدرت کے زکوٰۃ واجب کرنا لازم آئے گا حالانکہ قدرتِ میسرہ کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حلالِ حول کے بعد مالِ نصاب ہلاک ہونے کی وجہ سے زکوٰۃ مکلف کے ذمہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ رہی یہ بات کہ دنیا و آخرت دونوں میں زکوٰۃ ساقط ہوگی یا صرف دنیا میں تو اس بارے میں صاحب مشکوٰۃ الانوار کی رائے یہ ہے کہ دنیا و آخرت دونوں میں ساقط ہو جائیگی، لیکن صاحب التقریر نے کہا کہ صرف احکامِ دنیا میں ساقط ہوگی ورنہ آخرت کے لحاظ سے گنہگار ہوگا اور اس پر مواخذہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پورا نصاب ہلاک ہونے کے باوجود یہ شخص قدرتِ ممکنہ کے سبب سے چوں کہ ادائے زکوٰۃ پر قادر ہے اسلئے زکوٰۃ کا وجوب اس پر ثابت اور قائم رہے گا یعنی زکوٰۃ واجب رہے گی، ساقط نہ ہوگی، ہاں اگر کسی نے حلالِ حول کے بعد پورا نصاب ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک بھی اُس پر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے پورا مالِ نصاب ہلاک کر کے مستحق زکوٰۃ یعنی فقیر کے حق میں تعدی کی ہے پس اس تعدی اور ظلم کے پیشِ نظر زجرًا اور سزاؤ اس شخص پر زکوٰۃ کو باقی رکھا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان یہ اختلاف پورا مالِ نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں ہے ورنہ اگر نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو باقی ماندہ حصہ کی زکوٰۃ ہمارے نزدیک بھی باقی رہے گی اور ہلاک شدہ کی ساقط ہو جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں نصاب کی شرط صرف غنا کیلئے تھی یعنی مکلف کو غنی مالدار کرنے کیلئے ابتداء میں نصاب کی شرط لگائی گئی تھی کیوں کہ زکوٰۃ کا مطلوب فقیر کو غنی کرنا ہے اور غنی وہی کر سکتا ہے جو خود بھی غنی ہو لہذا مکلف کا غنی ہونا ضروری ہے اور غنا کے سلسلہ میں لوگوں کی حالتیں چونکہ مختلف ہیں اسلئے شارع نے ملکِ نصاب کیساتھ غنا کو مقدر کیا ہے یعنی شریعت کی نظر میں جو مالکِ نصاب ہوگا وہ غنی کہلائیگا اور جو نصاب کا مالک نہ ہو وہ غنی نہ کہلائے گا بہر حال ابتداء سال میں نصاب کی شرط لگانا محض غنا کیلئے ہے یُسْرِ کیلئے نہیں ہے یعنی نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کیلئے قدرتِ ممکنہ کے مانند ہے نہ کہ قدرتِ میسرہ کے مانند اور

نصاب کا مالک ہونا قدرتِ میسرہ اس لئے نہیں ہے کہ چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنا یسر اور آسانی میں ایسا ہے جیسے دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنا۔ یعنی جس قدر یسر اور آسانی دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں ہے اسی قدر یسر چالیس درہم میں سے ایک درہم ادا کرنے میں ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ نصاب کی شرط لگانا یسر کیلئے نہیں ہے بلکہ غنا کیلئے ہے۔ پس جب غنا یعنی مالکِ نصاب ہونا پایا گیا اور پھر حولانِ حول کے بعد نصاب کا ایک حصہ ہلاک ہو گیا تو ”یسر“ باقی حصہ میں چونکہ اس کے حصہ کے بقدر موجود ہے اسلئے باقی حصہ میں وجوبِ زکوٰۃ باقی رہے گا مثلاً دو سو درہم میں سے حولانِ حول کے بعد ایک سو درہم ضائع ہو گئے تو باقی ایک سو درہم میں ڈھائی درہم زکوٰۃ واجب رہے گی، اور ہلاک شدہ ایک سو درہم کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، کیوں کہ دو سو درہم میں سے پانچ درہم ادا کرنے میں جس قدر آسانی ہے اسی قدر ایک سو درہم میں سے ڈھائی درہم ادا کرنے میں آسانی ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ عشر بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ عشر میں قدرتِ ممکنہ تو نفسِ زراعت سے حاصل ہے لیکن جب مالکِ زمین کے پاس نو حصوں کے باقی رہنے کی شرط لگادی گئی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عشر بطریقِ یسر واجب ہوتا ہے لہذا اگر عشر ادا کرنے پر قادر ہونے کے بعد پوری پیداوار ہلاک ہو جائے یا کچھ پیداوار ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ کے بقدر عشر باطل ہو جائیگا یعنی پوری پیداوار ہلاک ہونے کی صورت میں پورا عشر باطل ہو جائے گا اور کچھ ہلاک ہونے کی صورت میں اسی کے بقدر عشر باطل ہو جائے گا کیوں کہ عشر ایک اضافی نام ہے جو نو حصوں کے موجود ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس ہلاکت کے بعد جو باقی رہے گا اس کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔

اسی طرح خراج بھی قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب تھا کیوں کہ خراج واجب ہونے کیلئے زراعت پر قادر ہونا شرط ہے باین طور کہ بارش، برستی ہو اور کھیتی کے آلات موجود ہوں۔ چنانچہ اگر زمین بنجر ہو یا زمین بنجر تو نہ ہو لیکن بارش نہ ہوئی ہو یا کھیتی کے آلات مہیا نہ ہوں تو ان صورتوں میں خراج واجب نہ ہوگا۔ کیوں کہ خراج کا واجب ہونا زمین کے نما سے متعلق ہے نہ کہ زمین کے رقبہ اور اس کی ذات سے۔ پس خراج واجب ہونے کیلئے بارش برسنے، کھیتی کے آلات موجود ہونے اور زمین کے بنجر نہ ہونے کی شرط لگانا یسر اور آسانی کی شرط ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ وجوبِ خراج کیلئے قدرتِ میسرہ، شرط ہے۔

”فاذا عطل الارض ولم یزرع الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر خراج، قدرتِ میسرہ کی وجہ سے واجب ہے تو جو شخص اپنی خراجی زمین کو بیکار چھوڑ دے اور اس میں کاشت نہ کرے تو اس پر خراج واجب نہ ہونا چاہیے کیوں کہ اس شخص پر خراج واجب کرنے میں کوئی یسر نہیں ہے حالانکہ شریعتِ اسلام نے اس پر بھی خراج واجب کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تقدیراً قدرتِ میسرہ موجود

ہے یعنی زمین بھی قابل کاشت ہے، بارش بھی ہو رہی ہے، اور کھیتی کے آلات بھی موجود ہیں مگر اس کے باوجود کھیتی نہ کرنا اور زمین کو بیکار چھوڑنا ایسا ہے گویا اس نے اس کو ہلاک کر ڈالا۔ اور یہ ایک قسم کی تعدی ہے اور تعدی اور ظلم کی صورت میں واجب ساقط نہیں ہوتا ہے لہذا اس شخص کے ذمہ سے خراج بھی ساقط نہ ہوگا بلکہ تقدیری قدرت میسرہ کی وجہ سے خراج واجب ہوگا۔ لیکن یہ خیال رہے کہ علم کی حد تک تو اس مسئلہ کے جاننے اور بیان کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مگر اس پر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ ورنہ ظالم حکام دلیہ ہو جائیں گے یعنی حقیقتہً عدم قدرت کے باوجود یہ الزام لگا کر کہ تم قادر تھے مگر تم نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا خراج وصول کر لیں گے اور یہ سراسر ظلم ہے پس لوگوں کو افسران اور عمال کے ظلم سے بچانے کیلئے تقدیری پیداوار کی صورت میں خراج واجب ہونے کا فتویٰ نہیں دیا جائے گا۔ برخلاف عشر کے کیوں کہ عشر واجب ہونے کیلئے حقیقتہً پیداوار کا ہونا شرط ہے تقدیری پیداوار معتبر نہیں ہے پس جب پیداوار حقیقتہً موجود ہوگی تب عشر واجب ہوگا محض تقدیری اور تخمینی پیداوار سے عشر واجب نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر زمین کا مالک زمین کو بیکار نہ چھوڑے بلکہ اس میں کاشت کرے اور پھر وہ کاشت کسی آفت سماوی سے بالکل برباد ہو جائے، کھیتی کا نام و نشان نہ رہے تو اس صورت میں زمین کے مالک سے خراج ساقط ہو جائے گا۔ کیوں کہ خراج قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوا ہے اب اگر آسانی آفت کے کھیتی کو ہلاک کرنے کے باوجود خراج واجب کیا گیا تو یہ زمین کے مالک پر تاوان ہوگا اور یسر عسر سے بدل جائیگا جس کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

بِخِلَافِ الْأُولَى حَتَّى لَا يَسْقُطَ الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ الْمَالِ بَيَانٌ
لِلْمُمْكِنَةِ بِطَرِيقِ الْمُقَابَلَةِ يَعْنِي أَنَّ بَقَاءَ الْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لَيْسَ بِشَرْطِ بَقَاءِ
الْوَاجِبِ لِأَنَّهُ شَرْطُ مُحْضٍ لَا يَشْتَرِطُ بَقَاؤُهُ كَالشُّهُودِ فِي بَابِ النِّكَاحِ فَإِذَا
زَالَتِ الْقُدْرَةُ الْمُمْكِنَةُ يَبْقَى الْوَاجِبُ وَلِهَذَا يَبْقَى الْحَجُّ وَصَدَقَةُ الْفِطْرِ بِهَلَاكِ
الْمَالِ لِأَنَّ الْحَجَّ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ الْمُمْكِنَةِ لِأَنَّ الشَّرَاءَ الْقَلِيلَ وَالسَّرَاحِلَةَ الْوَاحِدَةَ
أَدْنَى مَا يَتِمُّ بِهَا الْمَرْءُ مِنْ أَدَاءِ الْحَجِّ وَأَمَّا الْيُسْرُ فَإِنَّمَا يَقَعُ بِخِلَافِ مَوَازِينِ
كَثِيرَةٍ وَأَعْوَانٍ مُخْتَلِفَةٍ وَمَالٍ كَثِيرٍ فَإِذَا فَاتَتْ الْقُدْرَةُ يَبْقَى الْحَجُّ عَلَى حَالِهِ وَ
يُظْهِرُ ذَلِكَ فِي حَقِّ الْأَشْعَرِ وَالْإِبْصَاءِ وَكَذَا صَدَقَةُ الْفِطْرِ يَثْبُتُ بِالْقُدْرَةِ
الْمُمْكِنَةِ لَا تَرْتَبِي أَنَّ لَمْ يَشْتَرِطْ فِيهَا حَوْلَانُ الْحَوْلِ وَالنِّمَاءُ بَلْ لَوْ هَلَكَ
النِّصَابُ فِي يَوْمِ الْعِيدِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ فَإِذَا فَاتَ هَذَا النِّصَابُ يَبْقَى

عَلَيْهِ الْوَاجِبُ بِحَالِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ مَنْ يَمْلِكُ قُوَّةً فَاضِلًا عَنْ يَوْمِهِ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ وَلَا يَشْتَرُطُ مِلْكُ النَّصَابِ قُلْنَا يَلْزَمُ فِي هَذَا أَقْلُبُ الْمَوْضُوعِ بِأَنْ يُعْطَى الْيَوْمَ الصَّدَقَةُ ثُمَّ نَسْأَلُ مِنْهُ غَدًا عَيْنَ تِلْكَ الصَّدَقَةِ -

(مترجمہ) :- برخلاف پہلی قسم کے حشٰی کہ مال ہونے سے حج اور صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوں گے، یہ مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے یعنی قدرتِ ممکنہ کی بقا، بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے کہ قدرتِ ممکنہ محض ایک شرط ہے اس کی بقا شرط نہیں ہے جیسے نکاح کے باب میں گواہوں کا ہونا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ زائل ہو جائے گی تو واجب باقی رہے گا، اسی وجہ سے حج اور صدقۃ الفطر مال ضائع ہونے کے باوجود باقی رہتے ہیں کیوں کہ حج قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اسلئے کہ تھوڑا سا توشہ اور ایک سواری ادنیٰ قدرت ہے جن کے ذریعہ انسان ادائے حج پر قادر ہوتا ہے اور رہائیس تو وہ بہت سے خدام، بہت سی سواریوں، بہت سے مددگار اور بہت سے مال سے واقع ہوگا۔ پس جب قدرتِ ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور حج کا باقی رہنا گنہگار ہونے اور وصیت کرنے کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اسی طرح صدقۃ الفطر، قدرتِ ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اس میں حولانِ حول اور مال بڑھنے کی شرط نہیں ہے بلکہ اگر عید کے دن نصاب ہلاک ہو جائے تو اس پر صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ پس جب یہ نصاب فوت ہو جائے تو اس پر واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جو شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہوتا ہے اس پر صدقہ واجب ہوتا ہے نصاب کا مالک ہونا شرط نہیں ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ اس صورت میں قلبِ موضوع لازم آتا ہے اس طور پر کہ آج صدقہ دیگا پھر اُس سے کل اُٹھدہ بعینہ وہ صدقہ مانگے گا۔

(تشریح) :- سابقہ عبارت میں قدرتِ میسرہ کا بیان تھا۔ اور اس عبارت میں مقابلہ کے طور پر قدرتِ ممکنہ کا بیان ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ بقائے واجب کیلئے قدرتِ میسرہ کی بقا تو شرط ہے لیکن بقائے واجب کیلئے قدرتِ ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے یعنی جو چیز قدرتِ ممکنہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا قدرتِ ممکنہ کی بقا پر موقوف نہیں ہے بلکہ قدرتِ ممکنہ کے فوت ہونے کے باوجود واجب باقی رہے گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قدرتِ ممکنہ، احداثِ فعل اور ایجادِ فعل پر قادر ہونے کیلئے محض ایک شرط ہے، اور اس میں علت کے معنی ہرگز نہیں ہیں اور جو چیز کسی فعل کو موجود کرنے کی شرط ہو اُس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ چیز اُس فعل کی بقا کیلئے بھی شرط ہو مثلاً گواہوں کا ہونا انعقادِ نکاح اور احداثِ نکاح کیلئے تو شرط ہے لیکن بقائے نکاح کیلئے گواہوں کا باقی رہنا شرط نہیں ہے بلکہ گواہوں کے مرنے کے بعد بھی نکاح باقی رہتا ہے۔ بہر حال قدرتِ ممکنہ جب احداثِ فعل (فعل کو وجود میں لانے) کی ایک

شرط ہے اور اس میں علت کے معنی بالکل نہیں ہیں تو بقائے فعل کیلئے قدرت ممکنہ کا باقی رہنا شرط نہ ہوگا اس کے برخلاف قدرت میسرہ کہ قدرت میسرہ شرط محض نہیں ہے بلکہ اس میں علت کے معنی بھی موجود ہیں، اس طور پر کہ قدرت میسرہ کی وجہ سے جب کوئی چیز واجب ہوگی تو وہ صفت بسر کیساتھ واجب ہوگی، اور بسر چونکہ بغیر قدرت میسرہ کے تصور نہیں ہو سکتا ہے اس لئے جو چیز قدرت میسرہ کی وجہ سے واجب ہوئی تھی اس کی بقا کیلئے بھی قدرت میسرہ کا باقی رہنا شرط ہوگا۔ کیوں کہ معلول جس طرح اپنے وجود میں علت کا محتاج ہوتا ہے اسی طرح اپنی بقا میں بھی علت کا محتاج ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ معلول کی بقا کیلئے علت کی بقا شرط ہے۔ اور بقائے واجب کیلئے چونکہ قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے اس لئے جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو واجب علیٰ حالہ باقی رہے گا، چنانچہ اگر نصاب کا مالک ہونے کے بعد "عید کے دن" مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر علیٰ حالہ واجب رہے گا، اور اگر زاد و راحلہ پر قادر ہونے کے بعد وہ مال ہلاک ہو گیا تو حج کا وجوب باقی رہے گا کیوں کہ "حج" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے اس طور پر کہ وجوب حج کیلئے باری تعالیٰ کے قول "وشر علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً" کی وجہ سے نفس استطاعت شرط ہے، اور کعبۃ الشریعہ سے دور رہنے والے کیلئے زاد و راحلہ سے نفس استطاعت حاصل ہو جاتی ہے اسلئے کہ تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری "ادنی قدرت" ہے جس کے ذریعہ آدمی ارلئے حج پر قادر ہوتا ہے یعنی تھوڑا سا زاد راہ اور ایک سواری حج کیلئے قدرت ممکنہ ہے، اور بہت سے خدام بہت سی سواریوں، بہت سے انصار و مددگار اور بہت سے مال کا ہونا یہ قدرت میسرہ ہے پس جب قدرت ممکنہ فوت ہو جائے گی تو حج اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا بلکہ اس کا وجوب علیٰ حالہ باقی رہے گا، اور اس کی بقا کا ثمرہ اس طرح ظاہر ہوگا کہ یہ شخص یا تو اپنے کسی وارث کو اپنی طرف سے حج بدل کر نیکی وصیت کرے گا یا وصیت نہ کرنے کی صورت میں گھنگار ہوگا۔ پس قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد آخری وقت میں حج بدل کی وصیت کا واجب ہونا اور بصورت دیگر اس شخص کا گھنگار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ قدرت ممکنہ کے فوت ہونے کے بعد حج کا وجوب باقی رہتا ہے اور حج کی بقا کیلئے قدرت ممکنہ کی بقا شرط نہیں ہے۔

اسی طرح "صدقۃ الفطر" قدرت ممکنہ سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ "صدقۃ الفطر" واجب ہونے کیلئے مال نصاب کا مالک ہونا کافی ہے، اس کیلئے نہ حلالِ حول شرط ہے اور نہ مال کا نامی ہونا شرط ہے۔ پس وجوب صدقۃ الفطر کیلئے حلالِ حول اور نماز مال کی شرط نہ ہونا اس بات کی علامت ہے کہ صدقۃ الفطر واجب ہونے کیلئے "قدرت میسرہ" شرط نہیں ہے بلکہ قدرت ممکنہ کافی ہے اور قدرت ممکنہ کی بقا چونکہ بقائے واجب کیلئے شرط نہیں ہے اس لئے عید کی صبح صادق کے بعد اگر مال نصاب ضائع ہو گیا تو صدقۃ الفطر ساقط نہ ہوگا بلکہ علیٰ حالہ باقی رہے گا اور اس پر ادا کرنا واجب ہوگا حتیٰ کہ اگر بغیر ادا کے مر گیا تو

گنہگار ہوگا۔ وجوب صدقۃ الفطر کے سلسلہ میں حضرت امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک دن سے زیادہ کی خوراک کا مالک ہو تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا مثلاً اگر ایک شخص عید کے دن کے ضروری اخراجات سے زائد نصف صاع گندم یا ایک صاع جو کا مالک ہے تو اس پر بھی صدقۃ الفطر واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نصاب کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اس صورت میں قلب موضوع لازم آئیگا اس طور پر کہ جب عید کے دن اُس دن سے فاضل نصف صاع گندم فقیر کو دیدیا تو عید سے اگلے دن یہ شخص خود سوال کا محتاج ہوگا اور اُس فقیر سے بعینہ وہ صدقۃ الفطر مانگے گا جو اس کو کل گذشتہ دیا تھا یعنی کل فقیر کو دے رہا تھا اور آج مانگ رہا ہے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے کیوں کہ بغیر دوسرے سوال کے اپنی ضرورت کو دور کرنا اولیٰ ہے نسبت فقیر کی حاجت کو دور کرنے کے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَعَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ شُرُوعًا فِي بَيَانِ جَوَازِهِ مُنَاسَبَةً
وَإِطْرَادًا فَقَالَ وَهَلْ تَثْبُتُ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ إِذَا آتَى بِهِ قَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا
يَعْنِي اِخْتَلَفُوا فِي أَنَّهُ إِذَا آتَى الْمَأْمُورُ بِهِ مَعَ رِعَايَةِ الشَّرَاطِطِ وَالْأَرْكَانِ فَهَلْ
يَجُوزُ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ بِمَجْرَدِ آيَاتِهِ بِالْجَوَازِ وَنَتَوَقَّفَ فِيهِ حَتَّى يَظْهَرَ دَلِيلٌ خَارِجِيٌّ
يَدُلُّ عَلَى طَهَارَةِ الْمَاءِ وَسَائِرِ الشَّرَاطِطِ فَقَالَ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ لَا نَحْكُمُ بِهِ حَتَّى
نَعْلَمَ مِنْ خَارِجٍ أَنَّهُ مُسْتَجْمِعٌ لِلشَّرَاطِطِ وَالْأَرْكَانِ إِلَّا شَرَحِي أَنَّهُ مَنْ أَفْسَدَ حُجَّتَهُ
بِالْجَمَاعِ قَبْلَ الْقَوْفِ فَهُوَ مَأْمُورٌ بِالْإِدَاءِ شُرْعًا بِالْمُضِيِّ عَلَى أَفْعَالِهِ مَعَ أَنَّهُ لَا
يَجُوزُ الْمُؤَدِّي إِذَا آدَاهُ فَيَقْضِي مِنْ قَابِلٍ۔

ترجمہ :- پھر جب مصنف حسن مامور بہ کے بیان سے فارغ ہوئے تو مناسبت اور جامعیت کا لحاظ کرتے ہوئے جواز مامور بہ کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ فرمایا کہ کیا مامور بہ کیلئے جواز کی صفت اس وقت ثابت ہوگی جب مکلف اس کو بجالاتے۔ بعض متکلمین نے کہا کہ ”نہیں“ یعنی اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ جب کوئی مکلف، مامور بہ کو شرائط و ارکان کیساتھ ادا کرے تو کیا ہمارے لئے جائز ہے کہ ہم محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز کا حکم لگا دیں یا اس میں توقف کریں یہاں تک کہ کوئی ایسی خارجی دلیل ظاہر ہو جو پانی کی طہارت اور تمام شرطوں پر دلالت کرے۔ پس بعض متکلمین نے کہا کہ ہم اس کا حکم نہیں لگائیں گے یہاں تک کہ ہم کو یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ تمام شرائط و ارکان کو جامع ہے ”کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے وقف سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دیا تو وہ شرعاً افعال حج کو انجام دیکر ادا کا

مامور ہے۔ باوجودیکہ موڈی جائز نہیں جب مکلف اس کو ادا کرے پس آئندہ سال اس کی قضاء کرے۔
 (تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ حسن مامور بہ کے بیان سے فراغت کے بعد مامور بہ کے جواز کا بیان کیا گیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہوگا یا نہیں، جواز سے مراد مکلف کے ذمہ سے قضاء کا ساقط ہونا ہے یعنی اگر مکلف نے مامور بہ کو ادا کر لیا تو اس کے ذمہ سے اس کی قضاء ساقط ہو جائے گی یا نہیں اس بارے میں بعض متکلمین معتزلہ کا قول یہ ہے کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے جواز سقوط قضاء کا حکم نہیں لگایا جائے گا بلکہ توقف کیا جائیگا یہاں تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مامور بہ کے اندر تمام شرائط وارکان موجود ہیں چنانچہ جب مامور بہ کے اندر تمام ارکان اور شرائط کا موجود ہونا معلوم ہو جائے گا تو مامور بہ کیلئے جواز کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی مکلف سے اس مامور بہ کی قضاء ساقط ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص وقوف عرفہ سے پہلے اپنی بیوی سے جماع کر کے اپنا حج فاسد کر دے تو وہ شرعاً اس بات کا مامور ہے کہ اس حج کے افعال ادا کرے حالانکہ اس حج کے تمام افعال ادا کرنے کے باوجود یہ حج جائز نہیں ہوتا یعنی اس کے ذمہ سے قضاء ساقط نہیں ہوتی بلکہ آئندہ سال اس شخص پر قضاء واجب ہوگی، اس مسئلہ سے ثابت ہوا کہ محض مامور بہ کو ادا کرنے سے اس کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا، بلکہ جواز ثابت کرنے کیلئے شرائط وارکان کے موجود ہونے پر خارجی دلیل کا پایا جانا ضروری ہے۔

وَالصَّحِيحُ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ أَنَّ تَثْبُتَ بِهِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَانْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ أَمَّا الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ عِنْدَنَا أَنَّ تَثْبُتَ بِمَجَرَّدِ إِيجَادِ الْفِعْلِ صِفَةُ الْجَوَازِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ وَهُوَ حُصُولُ الْإِمْتِنَانِ عَلَى مَا كَلَّفَ بِهِ وَالْإِيلَازُ تَكْلِيفٌ مَا لَا يُطَاقُ شَرًّا إِذَا ظَهَرَ الْفَسَادُ بِدَلِيلٍ مُسْتَقِلٍّ بَعْدَهُ يُعِيدُهُ وَ أَمَّا الْحَجُّ فَقَدْ أَدَّاهُ بِهَذَا الْإِحْرَامِ وَفَرَّغَ عَنْهُ وَالْأَمْرُ بِحَجِّ صَحِيحٌ فِي الْعَامِ الْقَابِلِ بِأَمْرٍ مُبْتَدَأٍ وَعِنْدَ أَبِي بَكْرٍ الرَّازِي لَا يَثْبُتُ بِمُطْلَقِ الْأَمْرِ انْتِفَاءُ الْكَرَاهَةِ لِأَنَّ عَصْرَ يَوْمِهِ مَأْمُورٌ بِالْأَدَاءِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهَهُ شَرْعًا وَالطَّوَافُ مُحْدَثًا مَأْمُورٌ بِهِ مَعَ أَنَّ مَكْرُوهَهُ شَرْعًا قُلْنَا ذَلِكَ الْكَرَاهَةُ لَيْسَ فِي نَفْسِ الْمَأْمُورِ بِهِ بَلْ لِمَعْنَى خَارِجٍ وَهُوَ التَّشْبِيهُ بِعِبَادَةِ الشَّمْسِ وَ كَوْنِ الطَّائِفِ مُحْدَثًا وَمِثْلُ هَذَا غَيْرُ مُضَيَّرٍ۔

(ترجمہ) :- اور فقہاء کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ فعل مامور بہ کی بجا آوری سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور کراہت کا انتفاء بھی ہو جاتا ہے یعنی ہمارے نزدیک مذہب صحیح یہ ہے کہ محض

فعل کی ایجاد سے مامور بہ کیلئے صفت جواز ثابت ہو جاتی ہے اور وہ اسی کے مطابق تعمیل حکم کا حصول ہے جس کا اس کو مکلف کیا گیا ہے ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر جب اس کے بعد مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے تو اس کا اعادہ کرے گا اور رہا حج تو اس کو اس احرام سے ادا کر لیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور آئندہ سال حج صحیح کا حکم ایک ابتدائی امر ہے، اور ابو بکر رازی کے نزدیک مطلق امر سے کراہت کا انتفاء ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اسلئے کہ آج کی عصر کی نماز مامور بالاداء ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے اور بے وضو طواف کرنا مامور بہ ہے باوجودیکہ وہ شرعاً مکروہ ہے ہم کہیں گے کہ یہ کراہت نفس مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ وہ ایک خارجی سبب ہے اور وہ آفتاب پرستوں سے اپنے آپ کو مشابہ کرنا اور طواف کرنے والے کا بے وضو ہونا ہے، اور اس جیسا فعل مضر نہیں ہے۔

(تشریح) :- مذکورہ مسئلہ میں ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ مامور بہ بحال لانے سے مامور بہ کیلئے جواز ثابت ہو جائے گا اور کراہت منتفی ہو جائے گی۔ لیکن یہاں جواز کے معنی سقوط قضاء کے نہیں ہیں بلکہ تعمیل حکم کے ہیں، مطلب یہ ہے کہ فعل مامور بہ کو موجود اور ادا کرنے کے بعد یہ کہہ دیا جائیگا کہ مکلف کی طرف سے حکم کی تعمیل ہو گئی ہے اور کراہت بھی منتفی ہو گئی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد بھی اگر تعمیل حکم نہ پائی جائے تو تکلیف مالا یطاق لازم آئیگا۔ پھر فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد جب مستقل دلیل سے فساد ظاہر ہو جائے گا تو مکلف کو اس کے اعادہ کا حکم دیا جائیگا محشی نور الانوار کہتے ہیں کہ جواز کے معنی اگر تعمیل حکم کے ہوں تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک مامور بہ ادا کرنے کے بعد حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے اختلاف تو اس جواز میں ہے جس کے معنی سقوط قضاء کے ہیں یعنی مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ جائز نہیں ہوگا اور اس کی قضاء ساقط نہیں ہوگی، جیسکہ بعض متکلمین کا مذہب ہے اور صحیح مذہب کے مطابق قضاء ساقط ہو جائے گی۔ اور رہی یہ دلیل کہ جب محرم نے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر کے اپنا حج فاسد کیا اور شریعت نے اس کو اسی حج کیساتھ ارکان حج پورا کر نیک حکم دیا لیکن ارکان حج ادا کرنے کے بعد بھی مامور بہ یعنی ادا کیا ہوا حج جائز نہیں ہوتا بلکہ اس کی قضاء ضروری ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ مامور بہ ادا کرنے کے باوجود بھی مامور بہ کیلئے جواز ثابت نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے اسی احرام کیساتھ حج ادا کیا جس احرام کیساتھ ادا کا حکم دیا گیا تھا تو یہ شخص اس سے فارغ ہو گیا اور اس کا ذمہ بری ہو گیا اب اس کو آئندہ سال حج کرنے کا حکم ایک مستقل امر کے ذریعہ کیا گیا ہے گویا یہ حج صحیح، سال گذشتہ کے حج کی قضاء نہیں ہے بلکہ اس کو مستقل امر سے فرض کیا گیا ہے۔

حضرت ابو بکر رازی نے فرمایا کہ امر مطلق سے کراہت کا انتفاء نہیں ہوتا ہے یعنی اگر شریعت مطلقاً کسی کام کا امر کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مامور بہ ادا کرنے کے بعد مامور بہ سے کراہت منتفی

ہو جائے گی بلکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کراہت باقی رہتی ہے مثلاً غروب آفتاب کے وقت اُسی دن کی نماز عصر ادا کرنے کا امر کیا گیا ہے لیکن اس کے باوجود اگر اسی دن کی ”عصر“ غروب کے وقت ادا کی گئی تو وہ شرعاً مکروہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امر مطلق سے کراہت کی نفی ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اسی طرح حارث کی حالت میں طواف کرنا مامور بہ ہے حالانکہ یہ شرعاً مکروہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں کراہت نفس مامور بہ اور ذات مامور بہ میں نہیں ہے بلکہ ایک خارجی سبب سے کراہت پیدا ہوئی ہے اور وہ خارجی سبب یہ ہے کہ غروب آفتاب کے وقت عصر کی نماز پڑھنے والا آفتاب پرستوں کے مشابہ ہو جاتا ہے کیوں کہ آفتاب پرست اسی وقت آفتاب کی پوجا کرتے ہیں پس اس مشابہت کی وجہ سے نماز عصر مکروہ ہو گئی ورنہ نفس نماز میں کوئی کراہت موجود نہیں ہے۔ اور دوسری مثال میں طواف کرنے والے کے بے وضو ہونے کی وجہ سے کراہت پیدا ہوئی ہے کیوں کہ بے وضو اللہ کا نام لینا، مسجد میں داخل ہونا، اللہ کے گھر کا چکر لگانا پسندیدہ امر ہے لہذا ان وجوہ سے کراہت پیدا ہو گئی ورنہ نفس طواف میں کوئی کراہت نہیں ہے یہی بات کہ نفس مامور بہ میں کراہت کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فعل جس طرح امر کے ذریعہ طلب کیا جاتا ہے، اسی طرح اذن (اجازت) کے ذریعہ بھی طلب کیا جاتا ہے لیکن طلب فعل کے سلسلہ میں اذن کی نسبت امر بالغ ہے، اور اذن یعنی کسی کام کی اجازت دینے سے کراہت منتفی ہو جاتی ہے یعنی جب کسی کام کی اجازت دیدی گئی تو اس کام میں کراہت باقی نہیں رہتی پس ”امر“ جو طلب فعل میں ابلغ اور اعلیٰ ہے اس کے ذریعہ اگر فعل طلب کیا گیا تو بدرجہ اولیٰ کراہت منتفی ہو جائے گی۔

وَإِذَا عَدَمَتْ صِفَةُ الْوُجُوبِ لِلْمَأْمُورِ بِهِ لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلشَّافِعِيِّ هَذَا ابْحَثْ آخِرُ مُتَعَلِّقٍ بِمَا مَرَّ مِنْ أَنَّ مُوجِبَ الْأَمْرِ هُوَ الْوُجُوبُ
يَعْنِي أَنَّكَ إِذَا نَسَخَ الْوُجُوبَ الثَّابِتُ بِالْأَمْرِ فَهَلْ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الَّذِي
فِي ضَمْنِهِ أَمْ لَا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ اسْتِدْلًا لَا بِصَوْرٍ
عَاشُورَاءَ فَإِنَّهُ قَدْ كَانَ فَرْضًا ثُمَّ نَسَخَتْ فَرْضِيَّتُهُ وَبَقِيَ اسْتِحْبَابُهُ الْآنَ
وَعِنْدَنَا لَا تَبْقَى صِفَةُ الْجَوَازِ الثَّابِتُ فِي ضَمْنِ الْوُجُوبِ كَمَا أَنَّ قَطْعَ الْأَعْضَاءِ
الْمَخَاطِئِ كَانَ وَاجِبًا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ وَقَدْ نَسَخَ مِنَّا فَرْضِيَّتُهُ وَجَوَازُهُ وَهَكَذَا
الْقِيَاسُ وَأَمَّا صَوْمُ عَاشُورَاءَ فَإِنَّمَا يَثْبُتُ جَوَازُهُ الْآنَ بِنَصِّ آخِرٍ لَا بِذَلِكَ
النَّصِّ الْمَوْجِبِ لِلْأَدَاءِ وَقِيلَ وَفَائِدَةُ الْخِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَظْهَرُ فِي قَوْلِهِ

عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا فَلْيَكْفُرْ يَمِينَهُ تَعْلِيَاتٍ
بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِنْ ذُيِّلَ عَلَى وَجُوبٍ تَقْدِيرُ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحَنْثِ وَقَدْ نَسَخَ وَجُوبُ
تَقْدِيرِهَا بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنْ بَقِيَ جَوَازُهُ عِنْدَنَا وَلَعَلَّيْكُمْ عِنْدَنَا أَصْلًا۔

(ترجمہ) :- اور جب مامور بہ کیلئے صفتِ وجوب معدوم ہو جائے تو ہمارے نزدیک صفتِ جواز باقی نہیں رہتی، امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یہ دوسری بحث ہے جو گذشتہ ”اصل“ کہ ”امر کا موجب وجوب“ ہے سے متعلق ہے یعنی جب وہ وجوب جو امر سے ثابت ہے منسوخ ہو جائے تو کیا وہ صفتِ جواز جو وجوب کے ضمن میں ہے باقی رہتی ہے یا نہیں۔ پس امام شافعیؒ نے عاشورہ کے روزے سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صفتِ جواز باقی رہتی ہے۔ کیوں کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا پھر اس کی فرضیت منسوخ ہو گئی اور اس کا استحباب اب بھی باقی ہے اور ہمارے نزدیک جو صفتِ جواز وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتی ہے وہ باقی نہیں رہتی جیسے خطا کر نیوالے اعضاء کا قطع کرنا بنو اسرائیل پر واجب تھا لیکن ہم سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے اسی پر دوسرے احکام کو قیاس کر لیا جائے۔ اور رہا عاشورہ کا روزہ تو اس کا جواز اب دوسری نص سے ثابت ہے نہ کہ اُس نص سے جو ادا کو واجب کر نیوالی ہے اور کہا گیا کہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا فائدہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں ظاہر ہو گا کہ جس نے کسی چیز پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کرے پھر اس کے بعد وہی کام کرے جو بہتر ہے اسلئے کہ یہ ارشاد، قسم توڑنے پر کفارہ کی تقدیم کے وجوب پر دلالت کرتا ہے حالانکہ کفارہ کو مقدم کرنے کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا جواز باقی ہے اور ہمارے نزدیک باقی نہیں ہے۔

(تشریح) :- یہ بحث اس سے متعلق ہے کہ امر کا موجب، وجوب ہے، اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ وجوب منسوخ ہو گیا جو صیغہ امر سے ثابت ہوا تھا تو کیا وہ جواز باقی رہے گا جو وجوب کے ضمن میں ثابت ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ وجوب کیساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ جواز باقی رہتا ہے ”جواز“ متعذر معانی پر بولا جاتا ہے (۱) جو چیز عقلاً متمنع نہ ہو وہ جائز کہلاتی ہے (۲) جہاں شرعاً دونوں امر یعنی فعل اور ترک فعل برابر ہوں، اسی کو مباح کہتے ہیں (۳) جس چیز میں شرعی دلائل متعارض ہوں جیسے سور حار کیوں کہ بعض دلائل شرعیہ اس کی طہارت پر دلالت کرتے ہیں اور بعض دلائل شرعیہ اس کی نجاست پر دلالت کرتے ہیں (۴) جو چیز شرعاً متمنع نہ ہو یعنی جس چیز کے بار میں شارع علیہ السلام یہ فرمادیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے تو وہ چیز جائز ہے اسی معنی کے اعتبار سے جواز، واجب کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ الحاصل جس کے

ترک میں حرج ہو وہ واجب ہے اور جس کے کرنے میں حرج ہو وہ ناجائز ہے اور جس کے کرنے میں کوئی حرج نہ ہو وہ جائز ہے، جواز کے اسی معنی کے بار میں شوافع نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، اور احناف نے کہا کہ وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی نہیں رہتا بلکہ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے، شوافع کا استدلال یہ ہے کہ عاشورہ کا روزہ ابتداءً اس امت پر فرض تھا لیکن صوم رمضان کی فرضیت سے صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہو گئی ہے مگر اس کا استحباب تاہنوز باقی ہے چنانچہ فی زمانہ عاشورہ کا روزہ جائز ہی نہیں بلکہ مستحب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرضیت اور وجوب منسوخ ہونے کے بعد جواز باقی رہتا ہے، جواز منسوخ نہیں ہوتا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ خطاء اور معصیت کرنے والے اعضاء کا قطع کرنا اور کاٹنا بنو اسرائیل پر واجب تھا، لیکن امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی فرضیت بھی منسوخ ہو گئی اور جواز بھی منسوخ ہو گیا یعنی اب ایسا کرنا نہ فرض ہے اور نہ جائز ہے۔ اسی طرح ناپاک کپڑا پاک کرنے کیلئے نجاست لگے ہوئے حصّہ کو کاٹنا فرض تھا، لیکن ہم پر سے اس کی فرضیت اور جواز دونوں منسوخ ہو گئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب وجوب منسوخ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا صوم عاشورہ سے استدلال کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب صوم عاشورہ کی فرضیت منسوخ ہوئی تھی تو اس کا جواز بھی منسوخ ہو گیا تھا۔ لیکن بعد میں اس کا جواز دوسری دلیل سے ثابت ہوا ہے نہ کہ اس دلیل سے جو اس کی ادا کو واجب کرنے والی ہے۔ دوسری دلیل سے مراد یا تو قیاس ہے یعنی جس طرح رمضان اور ایام منہی عنہا کے علاوہ ایام میں نفلی روزہ جائز ہے اسی طرح عاشورہ کے دن نفلی روزہ رکھنا بھی جائز ہے یا دوسری دلیل سے مراد وہ حدیث ہے جس سے عاشورہ کے دن کے روزہ کا ثبوت ہوتا ہے۔ چنانچہ ترمذی ج ۱ ص ۱۵۱ پر یہ حدیث ہے ”عن ابی قتادۃ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال صیام یوم عاشوراء انی احتسب علی اللہ ان یکفر السنۃ الّتی قبلہ“ حضرت ابو قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اللہ سے امید کرتا ہوں کہ عاشورہ کے دن کا روزہ اپنے سے پہلے یعنی سال گذشتہ کا کفارہ کر دے گا۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عاشورہ کے دن کا روزہ جائز ہے بلکہ افضل ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس حدیث میں ظاہر ہو گا کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی چیز پر قسم کھائی، پھر اس نے سمجھا کہ اس کا غیر اس سے بہتر ہے تو اس شخص کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے پھر وہی کام کرے جو بہتر ہے۔

یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی کا ارادہ قسم توڑنے کا ہو تو وہ پہلے کفارہ ادا کرے

پھر اپنی قسم توڑے یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب ہے کیوں کہ ”فلیکفر“ امر کا صیغہ ہے جو وجوب کفارہ پر دلالت کرتا ہے اور ”ثم لیات“ میں لفظ ”ثم“ خلاف یہین کام کرنے یعنی قسم توڑنے کے مؤخر ہونے پر دلالت کرتا ہے، پس ثابت ہوا کہ تقدیم کفارہ علی الحنث واجب ہے لیکن تقدیم کفارہ کا وجوب اجماع سے منسوخ ہو چکا ہے، یعنی حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا واجب نہیں رہا۔ البتہ شوافع کے نزدیک اگرچہ تقدیم کفارہ کا وجوب منسوخ ہو گیا لیکن جواز باقی ہے، اور اخاف کے نزدیک وجوب کیساتھ ساتھ جواز بھی منسوخ ہو گیا ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کیا اور پھر قسم توڑی تو شوافع کے نزدیک یہ کفارہ جائز ہو جائے گا دوسرا کفارہ دینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اخاف کے نزدیک یہ کفارہ جائز اور کافی نہ ہوگا بلکہ دوسرا کفارہ ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور پہلا کفارہ صدقہ نافلہ ہو جائے گا، اس کو فقیر سے واپس لینا بھی مناسب نہیں ہے۔ یہ واضح رہے کہ اخاف و شوافع کے درمیان حانث ہونے سے پہلے کفارہ کے جائز ہونے اور جائز نہ ہونے کا اختلاف کفارہ مالیہ میں ہے ورنہ کفارہ بالصوم حانث ہونے سے پہلے بالاتفاق جائز اور کافی نہیں ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ مَبَاحِثِ حُسْنِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَمُلْحَقَاتِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ تَقْسِيمِهِ إِلَى الْمُطْلَقِ وَالْمَوْقُوتِ فَقَالَ وَالْأَمْرُ نَوْعَانِ مُطْلَقٌ عَنِ الْوَقْتِ أَيْ أَحَدُهُمَا أَمْرٌ مُطْلَقٌ غَيْرُ مُقَيَّدٍ بِوَقْتٍ يَفُوتُ بِمَوْتِهِ كَالزَّكَاةِ وَصَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُمَا بَعْدَ وَجُودِ السَّبَبِ أَيْ مَلِكِ الْمَالِ وَالرَّاسِ وَالشَّرْطِ أَيْ حَوْلَانِ الْحَوْلِ وَلَيَوْمِ الْفِطْرِ لَا يَتَقَيَّدَانِ بِوَقْتٍ يَفُوتَانِ بِمَوْتِهِ بَلْ كُلُّمَا آدَى يَكُونُ آدَاءً لَا قَضَاءً وَإِنْ كَانَ الْمُسْتَحِبُّ التَّعَجُّيلُ -

(مترجمہ) :- پھر جب مصنف ”حُسنِ مامور بہ کے مباحث اور اسکے ملحقات سے فارغ ہو چکے تو مطلق اور موقت کی طرف اس کی تقسیم کا بیان شروع کر دیا۔ چنانچہ انھوں نے فرمایا کہ امر کی دو قسمیں ہیں مطلق عن الوقت یعنی ان دونوں میں سے ایک وہ امر مطلق جو ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہے جس کے فوت ہونے سے وہ امر فوت ہو جائے جیسے زکوٰۃ، صدقۃ الفطر اسلئے کہ یہ دونوں وجوب سبب یعنی ملک مال اور رأس اور شرط یعنی حولان حول اور یوم الفطر کے بعد ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہیں جس کے فوت ہونے سے یہ فوت ہو جائیں بلکہ جب بھی ادا کرے گا ادا ہی ہوگا قضا نہیں ہوگا۔ اگرچہ جلدی کرنا مستحب ہے۔

رتشبیح) :- حسن مامور بہ کے مباحث اور اس کے ملحقات سے فارغ ہو کر مصنف مامور بہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں، یہاں متن میں امر سے مراد مامور بہ ہے اور تقسیم مامور بہ کی بیان کی گئی ہے نہ کہ امر کی۔ چنانچہ فرمایا کہ مامور بہ کی دو قسمیں ہیں (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔

مطلق عن الوقت کا مطلب یہ ہے کہ مامور بہ کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہ ہو جس کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جاتا ہو جیسے زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر۔ کیوں کہ وجوب زکوٰۃ کے سبب (ملک مال) اور وجوب زکوٰۃ کی شرط (حولان حول) کے بعد اور وجوب صدقۃ الفطر کے سبب (رأس) (ذات) اور شرط (یوم الفطر) کے بعد یہ دونوں کسی ایسے وقت کیساتھ مقید نہیں ہوتے جس کے فوت ہونے سے ان دونوں کا فوت ہونا لازم آئے بلکہ واجب ہونے کے بعد جب کبھی زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مستحقین کو دے گا تو یہ دینا ادارہ ہی کہلائے گا قضا نہیں کہلائیگا۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ ان کو جلد ادا کر دیا جائے ان کی ادائیگی میں تاخیر نہ کی جائے۔

وَهُوَ عَلَى التَّرَاجُحِ خِلَافًا لِلْكَرْخِي أَيْ هَذَا الْأَمْرُ الْمُطْلَقُ مَحْمُولٌ عِنْدَنَا عَلَى التَّرَاجُحِ يَعْنِي لَا يَجِبُ الْفَوْرُ فِي آدَائِهِ بَلْ يَسَعُ تَأْخِيرُهُ وَعِنْدَ الْكَرْخِي لَا بُدَّ فِيهِ مِنَ الْفَوْرِ اِحْتِثَاطًا لِأَمْرِ الْعِبَادَةِ بِمَعْنَى أَنَّ يَأْتِي بِالتَّأْخِيرِ لَا بِمَعْنَى أَنَّ يَصِيرُ قَاضِيًا وَعِنْدَنَا لَا يَأْتِي إِلَّا فِي آخِرِ الْعُمْرِ أَوْ حِينَ إِذْ تَرَى الْإِغْلَامَاتِ الْمَوْتِ لَمَرِيَّةً فِيهِ وَذَلَّلْنَا هُوَ مَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ لَيْسَ يَعُودُ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ يَعْنِي مَوْضُوعُ الْأَمْرِ الْمُطْلَقِ كَانَ هُوَ التَّيْسِيرُ وَالتَّسْهِيلُ فَلَوْ كَانَ مَحْمُولًا عَلَى الْفَوْرِ لَعَادَ عَلَى مَوْضُوعِهِ بِالنَّقْضِ وَيَكُونُ مُنَاقِضًا لِلْمَوْضُوعِ۔

(ترجمہ) :- اور یہ امر مطلق تراخی کے طور پر ہے امام کرخی کا اختلاف ہے یعنی یہ امر مطلق ہمارے نزدیک تراخی پر محمول ہے یعنی اس کی ادائیگی میں عجلت واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے میں وسعت ہے اور امام کرخی کے نزدیک اس کی ادائیگی میں امر عبادت میں احتیاط کرتے ہوئے عجلت کرنا ضروری ہے مطلب یہ ہے کہ تاخیر کی وجہ سے مکلف گنہگار ہو گا نہ یہ کہ وہ قضا کرنے والا ہو گا۔ اور ہمارے نزدیک گنہگار نہیں ہو گا مگر آخری عمر میں یا علامات موت پائے جانے کے وقت۔ حالانکہ اس میں ادا نہیں کیا، اور ہماری دلیل وہ ہے جس کی طرف مصنف نے اپنے قول سے اشارہ کیا۔ تاکہ امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس نہ لوٹے۔ یعنی امر مطلق کا موضوع آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر وہ عجلت پر محمول ہو تو امر مطلق اپنے موضوع پر برعکس عائد ہو گا۔ اور موضوع کا مناقض ہو گا۔

(تفسیرِ صحیح) :- اس عبارت میں فاضل مصنف یہ اختلاف ذکر فرما رہے ہیں کہ امر مطلق پر علی الفور عمل کرنا واجب ہے یا علی التراخی عمل کرنا واجب ہے چنانچہ فرمایا کہ ہمارے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے، اور احناف میں امام کرخی کے نزدیک اور شوافع کے نزدیک مامور بہ مطلق کو علی الفور ادا کرنا واجب ہے، مطلب یہ ہے کہ مامور بہ مطلق کو ادا کرنے میں اگر تاخیر کی گئی تو یہ شخص گنہگار ہوگا یہ خیال رہے کہ تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار ہوگا لیکن قضاء کرنے والا شمار نہیں ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک تاخیر کی وجہ سے یہ شخص گنہگار نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر اس قدر تاخیر ہوگئی کہ یہ شخص عمر کے آخری لمحہ میں پہنچ گیا اور علاماتِ موت ظاہر ہوگئیں اور مامور بہ مطلق کو ادا نہ کر سکا تو یقیناً گنہگار ہوگا۔

امام کرخی کی دلیل یہ ہے کہ عبادات کے معاملہ میں احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ اس کو ادا کرنے میں عجلت کی جائے خواہ مخواہ کی تاخیر نہ کی جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے کہا ”اسقنی ماء“ میرے لئے پانی لاؤ۔ اب اگر وہ غلام پانی لانے میں تاخیر کرتا ہے تو اہل عقل کی نظر میں یہ غلام خطا وار شمار ہوتا ہے پس تاخیر کرنے کی وجہ سے اس غلام کا خطا وار شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ امر مطلق مامور بہ کی ادائیگی کو علی الفور واجب کرتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کلام اُس امر میں ہے جو قرائن سے خالی ہو یعنی علی الفور یا علی التراخی واجب ہونے پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو حالانکہ مثال مذکور میں ”عادت اور عرف“ علی الفور واجب ہونے پر قرینہ ہے کیوں کہ پیاس بجھانے کیلئے فوری طور سے پانی کی ضرورت ہوتی ہے نہ کہ تاخیر سے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ تاخیر، درحقیقت تفویت ہے اسلئے کہ مکلف کو یہ معلوم نہیں کہ وہ دوسرے وقت میں ادا کرنے پر قادر ہوگا یا نہیں، اور تفویت (فوت کر دینا) حرام ہے، حاصل یہ ہوا کہ تاخیر حرام ہے اور جب تاخیر حرام ہے تو علی الفور ادا کرنا واجب ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر کو تفویت قرار دینا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ مکلف مامور بہ مطلق کو وقت کے اُس جز میں ادا کرنے پر قادر ہے جس کو وہ پائے ”وررہا اچانک موت کا آنا تو وہ نادر ہے اُس پر احکام کو مبنی نہیں کیا جاسکتا ہے۔“

احناف کی طرف سے خود مصنف نے دلیل بیان کی ہے۔ دلیل کا حاصل یہ ہے کہ امر مطلق کا موضوع بندوں کو آسانی اور سہولت پہنچانا ہے پس اگر امام کرخی کے قول کے مطابق امر مطلق کو علی الفور اور عجلت پر محمول کیا گیا، اور علی الفور عمل کرنا واجب قرار دیا گیا تو یہ خلاف موضوع ہوگا یعنی بندوں کیلئے آسانی کے بجائے دشواری پیدا ہو جائے گی۔

وَمَقِيدٌ بِهِ أَمْرُ الثَّانِي أَمْرٌ مَقِيدٌ بِالْوَقْتِ وَهُوَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ
الْوَقْتُ ظَرْفًا لِلْمَوْذِي وَشَرْطًا لِلْأَدَاءِ وَسَبَبًا لِلْوَجُوبِ فَهُوَ النَّوعُ الْأَوَّلُ وَالْمَرَادُ
بِالظَّرْفِ أَنْ لَا يَكُونَ مَعْيَارًا لَدَبَلُ يَفْضُلُ عِنْدَ وَالْمَرَادُ بِالشَّرْطِ أَنْ لَا يَصِحَّ
الْمَأْمُورُ بِهِ قَبْلَ وَجُودِهِ وَيَفُوتُ بِفُوتِهِ وَالْمَرَادُ بِالسَّبَبِ أَنَّ لِهَذَا الْوَقْتِ
تَأْثِيرًا فِي وَجُوبِ الْمَأْمُورِ بِهِ وَإِنْ كَانَ الْمَوْثُرُ الْحَقِيقِيُّ فِي كُلِّ شَيْءٍ هُوَ اللَّهُ
تَعَالَى وَلَكِنْ يُضَافُ الْوَجُوبُ فِي الظَّاهِرِ إِلَى الْوَقْتِ لِأَنَّ فِي كُلِّ لَمَحَةٍ وَصُولُ
نِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى إِلَى جَانِبِ الْعَبْدِ وَهُوَ يَقْتَضِي الشُّكْرَ فِي كُلِّ سَاعَةٍ
وَأَنَّمَا خُصَّ هَذِهِ الْأَوْقَاتُ الْمُعَيَّنَةُ بِالْعِبَادَاتِ لِعَظَمَتِهَا وَتَجَدُّدِ
النِّعَمِ فِيهَا وَلِئَلَّا يُفْضَى إِلَى الْخُرُوجِ فِي تَحْصِيلِ الْمَعَاشِ إِنْ اسْتَعْرَقَ
الْوَقْتُ الْعِبَادَةَ.

(ترجمہ) :- اور اس کیساتھ مقید ہے یعنی دوسرا وہ امر ہے جو وقت کیساتھ مقید ہے اور اس
کی چار قسمیں ہیں، کیوں کہ یا تو وقت فعل مؤذی کیلئے ظرف ہوگا اور آء کیلئے شرط ہوگا اور وجوب کیلئے
سبب ہوگا۔ پس یہ پہلی قسم ہے اور ظرف سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤذی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ مؤذی سے
فاصل رہ جاتا ہو، اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت
کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہو، اور سبب سے مراد یہ ہے کہ اس وقت کو مامور بہ کے واجب ہونے
میں دخل ہے اگرچہ مؤثر حقیقی ہر چیز میں اللہ تعالیٰ ہے لیکن ظاہری طور پر ”وجوب“ وقت کی طرف منسوب
کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ ہر لمحہ اللہ کی طرف سے بندے کی جانب نعمت پہنچتی رہتی ہے اور وہ ہر ساعت
شکر الہی کا تقاضہ کرتا ہے، اور یہ اوقات معینہ، عبادات کے ساتھ خاص کئے گئے ہیں ان کی عظمت کی
وجہ سے اور ان میں نوبہ نو نعمتوں کی آمد کی وجہ سے اور تاکہ کل وقت عبادت میں مستغرق ہونے
کی صورت میں حصول معاش کے سلسلہ میں حرج اور تنگی تک نہ پہنچا رہے۔

(تشریح) :- سابق میں مصنف نے امر کی دو قسمیں بیان کی تھیں (۱) مطلق عن الوقت
(۲) مقید بالوقت۔ قسم اول کے بیان سے فارغ ہو کر دوسری قسم کو بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ
دوسری قسم وہ امر یعنی مامور بہ ہے جو اس طور پر وقت محدود کیساتھ مقید ہو کہ اگر وقت فوت ہو جائے
تو آء بھی فوت ہو جائے۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) وہ وقت جس کیساتھ مامور بہ مقید ہے فعل مؤذی
کیلئے تو ظرف ہو اور آء فعل کیلئے شرط ہو اور نفس وجوب فعل کیلئے سبب ہو۔
شارح نے ظرف، شرط، اور سبب کی تعریفیں بیان کی ہیں مگر پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ ”معیار“ وہ ہے

جس میں فعلِ مامور بہ واقع ہو کر اس کا استیعاب کر لے، معیار کا کوئی حصہ فعلِ مامور بہ سے خالی نہ رہے بلکہ معیار کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے چھوٹا ہونے سے فعلِ مامور بہ کم ہو جائے۔

اس کے بعد ملاحظہ ہو کہ طرف سے مراد یہ ہے کہ وقت فعلِ مؤدّی کیلئے معیار نہ ہو بلکہ فعلِ مؤدّی کو ادا کرنے کے بعد بھی بچا رہے، مطلب یہ ہے کہ اس میں فعلِ مؤدّی کے علاوہ کو ادا کرنے کی بھی گنجائش ہو۔

اور شرط سے مراد یہ ہے کہ مامور بہ، وقت کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور وقت کے فوت ہونے سے فوت ہو جائے اور سبب مراد یہ ہے کہ وقت مامور بہ کے نفسِ جوہ میں مؤثر ہے یا نہ ہے کہہ چہ چیز میں مؤثر حقیقی تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن ظاہری طور پر نفسِ جوہ وقت کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور نفسِ جوہ عبادت، وقت کی طرف اس لئے منسوب ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نعمت ہر آن بندے کی طرف پہنچتی رہتی ہے، اور ہر آن بندے کی جانب اللہ کی نعمتوں کا پہنچنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بصورتِ عبادت ہر آن اللہ کا شکر ادا کیا جائے۔ مگر اوقاتِ خمسہ کو عبادات کیساتھ انکی عظمت کی وجہ سے خاص کیا گیا ہے اور اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ ان اوقات میں اللہ کی نئی نئی نعمتوں کی آمد ہوتی ہے چنانچہ فجر کے وقت سو کر بیدار ہونا ایسا ہے جیسے موت کے بعد زندہ ہونا، اور زندگی اللہ کی ایسی نعمت ہے جس پر شکر کرنا ضروری ہے لہذا اس نعمت پر شکر ادا کرنے کیلئے فجر کی نماز فرض کی گئی پھر فجر کی نماز کے بعد انسان معاش حاصل کرنے میں مصروف ہو جاتا ہے پس نصف النہار تک مصروف رہ کر جب معیشت کے اسباب یعنی کھانے پینے کی چیزیں حاصل کر چکا تو ان نعمتوں پر شکر ادا کرنے کیلئے ظہر کی نماز فرض کر دی گئی، پھر چونکہ ظہر بعد اکثر لوگوں کی عادت سونے، اور آرام کرنے کی ہے اسلئے اس عرصہ میں ذکر اللہ سے جو غفلت پائی گئی اس کی تلافی کیلئے عصر کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آفتاب غروب ہوا اور دن کی نعمتیں مکمل ہو گئیں تو ان پر شکر ادا کرنے کیلئے مغرب کی نماز فرض کی گئی، پھر جب آدمی سونے کا ارادہ کرتا ہے تو حسنِ خاتمہ کے طور پر عشاء کی نماز فرض کی گئی کیوں کہ عشاء کی نماز کے بعد سونا ایسا ہے جیسے ایمان و طاعت پر موت کا آنا۔

اور عبادت کیلئے تعیینِ اوقات کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر پورا وقت عبادات میں مصروف کر دیا جائے تو معاش اور روزی روٹی حاصل کرنے میں حرج واقع ہو گا حالانکہ حرج کو شریعتِ اسلام نے دور کیا ہے پس حرج دور کرنے کیلئے بعض مخصوص اوقات میں عبادت فرض کی گئی ہے اور تمام اوقات میں عبادت فرض نہیں کی گئی۔

كَوْنَتِ الصَّلَاةُ فَإِنَّ الْوَقْتَ فِيهَا يَفْضَلُ عَنِ الْأَدَاءِ إِذَا أَدَّى عَلَى حَسَبِ السُّنَّةِ
مِنْ غَيْرِ اِفْرَاطٍ فَيَكُونُ ظَوْفًا وَلَا يَصِحُّ الْأَدَاءُ قَبْلَ دُخُولِ الْوَقْتِ وَيَقُوتُ بِقُوَّتِهِ

فَيَكُونُ شَرْطًا وَيَخْتَلِفُ الْأَدَاءُ بِاخْتِلَافِ صِفَةِ الْوَقْتِ صِحَّةً وَكَسْرًا هَتَّاءً فَيَكُونُ سَبَبًا لِلْوُجُوبِ وَتَقْدِيمًا لِلْمُسْتُرُوطِ عَلَى الشَّرْطِ جَائِزًا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْوُجُوبِ، كَمَا فِي حَوْلَانِ الْحَوْلِ لِلزَّكَاةِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ الشَّرْطُ شَرْطًا لِلْجَوَازِ لَا يَصِحُّ التَّقْدِيمُ عَلَيْهِ كَسَائِرِ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَتَقْدِيمُ الْمُسَبَّبِ عَلَى السَّبَبِ لَا يَجُوزُ أَصْلًا وَهَهُنَا لَمَّا اجْتَمَعَتِ الشَّرْطِيَّةُ وَالسَّبَبِيَّةُ فَلَا جَرَمَ أَنْ لَا يَجُوزَ التَّقْدِيمُ عَلَى الْوَقْتِ -

(ترجمہ) :- جیسے نماز کا وقت کیوں کہ وقت، فعلِ مؤثری (نماز) میں فعلِ ادارے بجا رہتا ہے جبکہ فعلِ مؤثری سنت کے طور پر بغیر کسی زیادتی کے ادا کیا جائے لہذا وقت فعلِ مؤثری کیلئے ظرف ہوگا، اور وقت کے داخل ہونے سے پہلے ادا صحیح نہیں ہوتی اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے، لہذا وقت (ادا کیلئے) شرط ہوگا اور صفتِ وقت کے اختلاف سے صحت اور کراہت کے اعتبار سے ادا مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا وقت وجوبِ ادا کیلئے سبب ہوگا، اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جبکہ شرط وجوب کیلئے شرط ہو جیسا کہ زکوٰۃ کیلئے حوالانِ حول میں ہے اور جب شرط جواز کیلئے شرط ہو تو اس پر تقدیم صحیح نہیں ہوتی جیسا کہ نماز کی تمام شرطیں اور سبب کو سبب پر مقدم کرنا بالکل جائز نہیں ہے اور یہاں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں لہذا وقت پر تقدیم بالکل جائز نہیں ہے۔

(تشریح) :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ قسم اول کی مثال "نماز کا وقت" ہے کیونکہ نماز کا وقت نماز کیلئے ظرف بھی ہے اس طور پر کہ اگر نماز بغیر افاض کے سنت کے مطابق ادا کیلئے تو نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور فاضل رہ جاتا ہے اور فعلِ نماز ادا کرنے کے بعد وقت کا بچ جانا یہی وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہوا کہ "وقت" فعلِ نماز کیلئے ظرف ہے۔ اور چونکہ وقت کے داخل ہونے سے پہلے نماز کا ادا کرنا صحیح نہیں ہوتا اور وقت کے فوت ہونے سے ادا فوت ہو جاتی ہے اس لئے ادا نماز کیلئے وقت شرط بھی ہوگا کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ شرط سے مراد یہی ہے کہ مامور بہ شرط کے وجود سے پہلے درست نہ ہو اور شرط کے فوت ہونے سے مامور بہ فوت ہو جائے۔ اور چونکہ صفتِ وقت کے اختلاف سے ادا مختلف ہو جاتی ہے اسلئے "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا یعنی وقت اگر کامل ہوتا ہے تو ادا کامل واجب ہوتی ہے اور اگر وقت ناقص ہوتا ہے تو ادا ناقص واجب ہوتی ہے گویا "وقت" وجوبِ ادا میں مؤثر ہے اور جو وجوبِ ادا میں مؤثر ہوتا ہے وہ سبب ہوتا ہے لہذا "وقت" وجوبِ نماز کیلئے سبب ہوگا۔ بہر حال نماز کا وقت چونکہ فعلِ نماز کیلئے ظرف بھی ہے، اور ادا نماز کیلئے شرط بھی ہے اور وجوبِ ادا کیلئے سبب بھی ہے اسلئے نماز کا وقت، مامور بہ مقید بالوقت کی

پہلی قسم کی مثال ہے۔

”وتقدیم المشروط علی الشرط جائز الخ“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ”وقت“ ادا کے نماز کیلئے شرط ہے اور مشروط کو شرط پر مقدم کرنا جائز ہے جیسا کہ حوالانِ حول، وجوب ادا کے زکوٰۃ کیلئے شرط ہے اور زکوٰۃ کو حوالانِ حول پر مقدم کرنا جائز ہے۔ پس اسی طرح ادا کے نماز کو بھی اس کی شرط یعنی وقت پر مقدم کرنا جائز ہونا چاہیے تھا حالانکہ وقت پر ادا کے نماز کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں (۱) شرط وجوب (۲) شرط جواز۔ شرط وجوب کا مطلب یہ ہے کہ وجوب، شرط پر موقوف ہو یعنی شرط کے بعد وجوب ثابت ہو اگرچہ جواز بغیر شرط کے بھی ثابت ہو جاتا ہو اور شرط جواز کا مطلب یہ ہے کہ جواز، شرط پر موقوف ہو بغیر شرط کے جواز ثابت نہ ہوتا ہو۔ پس شرط وجوب پر مشروط کا مقدم کرنا جائز ہے لیکن شرط جواز پر مشروط کا مقدم کرنا جائز نہیں ہے، اور حوالانِ حول، وجوب ادا کے زکوٰۃ کیلئے شرط وجوب ہے لہذا حوالانِ حول پر ادا کے زکوٰۃ کو مقدم کرنا جائز ہوگا اور وقت، وجوب صلاۃ کیلئے شرط جواز ہے لہذا وقت پر نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز کی دوسری شرطیں مثلاً کپڑے، بدن اور جگہ کا پاک ہونا نماز کیلئے شرط جواز ہیں لہذا ان چیزوں پر ادا کے نماز کو مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔ بہر حال شرط جواز پر مشروط کو مقدم کرنا جائز نہیں ہے اور سبب پر سبب کو مقدم کرنا بھی جائز نہیں ہے اور یہاں وقت نماز میں چونکہ شرطیت اور سببیت دونوں جمع ہیں یعنی وقت نماز کیلئے شرط بھی ہے، اور سبب بھی ہے اسلئے نماز کو وقت پر بالیقین مقدم کرنا جائز نہ ہوگا۔

ثُمَّ هَهُنَا شَيْئَانِ نَفْسُ الْوُجُوبِ وَالْأَدَاءِ فَنَفْسُ الْوُجُوبِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ هُوَ الْإِجَابُ الْقَدِيمُ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْوَقْتُ أَقِيمَ مَقَامَهُ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ سَبَبُهُ الْحَقِيقِيُّ تَعَلَّقُ الطَّلَبُ بِالْفِعْلِ وَسَبَبُهُ الظَّاهِرِيُّ وَهُوَ الْأَمْرُ أَقِيمَ مَقَامَهُ ثُمَّ الظَّنُّ فِيهِ وَالسَّبَبِيَّةُ لَا تَجْتَمِعَانِ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ لِأَنَّ إِنْ أَدَّى فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَنَّ السَّبَبَ يَحِبُّ أَنْ يُقَدَّمَ عَلَى السَّبَبِ وَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي الْوَقْتِ لَا يَكُونُ ظَرْفًا إِذَا ظَرُفَ مَا يُؤَدَّى فِيهِ لَا بَعْدَهُ فَلِهَذَا قَالُوا إِنَّ الظَّرْفَ هُوَ جَمِيعُ الْوَقْتِ وَالشَّرْطُ هُوَ مُطْلَقُ الْوَقْتِ وَالسَّبَبُ هُوَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ بِالْأَدَاءِ قَبْلَ الشَّرْوَءِ فِي الْأَدَاءِ وَالْكُلُّ فِي الْقَضَاءِ -

(ترجمہ) :- پھر یہاں دو چیزیں ہیں نفس وجوب اور وجوب ادار۔ پس نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادار کا سبب حقیقی طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا سبب ظاہری وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے، پھر ظرفیت اور سببیت بظاہر دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر فعل مامورہ وقت میں ادار کیا جائے تو وقت سبب نہ ہوگا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر فعل مامورہ وقت کے اندر ادار نہ کیا جائے تو وقت ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں فعل ادار کیا جائے نہ کہ اس کے بعد اسی لئے اصولیین نے کہا ہے کہ ظرف تو پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور سبب وہ جز اول ہے جو ادار کو شروع کرنے سے پہلے ادارے متصل ہے اور قضاء میں پورا وقت (سبب ہے)۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ نماز کے سلسلہ میں دو چیزیں ہیں (۱) نماز کا نفس وجوب (۲) نماز کا وجوب ادار۔ اور نماز کے نفس وجوب کے دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ نفس وجوب کا سبب حقیقی تو ایجاب قدیم ہے جیسا کہ تلویح میں مذکور ہے، اور اس کا ظاہری سبب وہ وقت ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے اور وجوب ادار کے بھی دو سبب ہیں (۱) سبب حقیقی (۲) سبب ظاہری۔ سبب حقیقی تو طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا ہے اور اس کا ظاہری سبب وہ امر ہے جو سبب حقیقی کے قائم مقام ہے۔

محدثی نور الانوار کہتے ہیں کہ نفس وجوب کا سبب حقیقی ایجاب قدیم کو قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ ایجاب قدیم سے مراد اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب ہے جو بندوں کے افعال کیساتھ متعلق ہوتا ہے اور یہی معنی فعل کیساتھ طلب کے متعلق ہونے کے ہیں اور طلب کا فعل کیساتھ متعلق ہونا یہ وجوب ادار کا سبب ہے نہ کہ نفس وجوب کا، پس نفس وجوب کا سبب حقیقی یا تو وہ نعمتیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کی ہیں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے ”یا ایہا الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم“ کی تفسیر کے تحت ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو جو دار اور بقائے وجود کیلئے جو نعمتیں عطا کی ہیں ان پر شکر ادار کرنے کیلئے عبارت فرض کی ہے، پس معلوم ہوا کہ خداوند تعالیٰ کی عطا کردہ نعمتیں نفس وجوب صلاۃ کا حقیقی سبب ہیں، یا نفس وجوب کا حقیقی سبب اللہ تعالیٰ ہیں جیسا کہ خود شارح نور الانوار اسی کے قائل ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بظاہر سبب اور ظرف دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیوں کہ اگر نماز وقت میں ادار کی گئی تو وقت نماز کیلئے سبب نہیں ہو سکتا اسلئے کہ سبب کا مسبب پر مقدم کرنا ضروری ہے اور اگر نماز وقت میں ادار نہ کی گئی تو وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اسلئے کہ ظرف وہ ہے جس میں نماز

اداکی جائے نہ کہ وہ جس کے بعد فعل نماز ادا کیا جائے۔ بہر حال بظاہر سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں ہے حالانکہ مصنف نے ”وقت“ کو نماز کیلئے سبب بھی قرار دیا ہے اور ظرف بھی قرار دیا ہے اسی اشکال کو رفع کرنے کیلئے اصولیین نے کہا کہ ظرف تو اول تا آخر پورا وقت ہے اور شرط مطلق وقت ہے اور ادا میں سبب وقت کا وہ اول حصہ ہے جو شروع کرنے سے پہلے ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے اور قضا میں پورا وقت سبب ہے پس جب نماز کیلئے ظرف پورا وقت ہے اور سبب وقت کا وہ حصہ ہے جو ادا سے پہلے ہوتا ہے اور ادا کیساتھ متصل ہوتا ہے تو اس صورت میں سبب اور ظرف دونوں کا جمع ہونا ممکن ہے اور قضا کیلئے پورے وقت کو سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اس لئے کہ جب وقت کے اندر نماز ادا نہیں کی گئی تو یہ وقت قضا نماز کیلئے ظرف نہ رہا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو اس کا سبب ہونا ممتنع نہ ہوگا۔

وَهُوَ اَرْبَعَةٌ اَنْوَاعٌ وَقَدْ فَصَّلَهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ وَهُوَ اَمَّا اَنْ يُضَافَ اِلَى الْجُزْءِ
الْأَوَّلِ اَوْ اِلَى مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشَّرْعِ اَوْ اِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ عِنْدَ ضَيْقِ
الْوَقْتِ اَوْ اِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ يَعْنِي اَنَّ الْأَصْلَ اَنَّ كُلَّ مُسَبِّبٍ مُّتَّصِلٍ بِسَبَبٍ
فَإِنْ أُدِّيَتِ الصَّلَاةُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ يَكُونُ الْجُزْءُ السَّابِقُ عَلَى التَّحْرِيمَةِ وَ
هُوَ الْجُزْءُ الَّذِي لَا يَتَجَرَّأُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الصَّلَاةِ فَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي أَوَّلِ
الْوَقْتِ تَنَقَّلَ السَّبَبُ إِلَى الْأَجْزَاءِ الَّتِي بَعْدَهُ فَيُضَافُ الْوَجُوبُ إِلَى كُلِّ
مَا يَلِيْ اِبْتِدَاءَ الشَّرْعِ وَمِنْ الْأَجْزَاءِ الصَّحِيحَةِ فَإِنْ لَمْ يُؤَدَّ فِي الْأَجْزَاءِ
الصَّحِيحَةِ حَتَّى ضَاقَ الْوَقْتُ فَجَرَّ يُضَافُ الْوَجُوبُ إِلَى الْجُزْءِ النَّاقِصِ
عِنْدَ ضَيْقِ الْوَقْتِ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ إِلَّا فِي الْعَصْرِ فَإِنْ فِي غَيْرِهِ مِنَ الصَّلَاةِ
كُلُّ الْأَجْزَاءِ صَحِيحَةٌ وَهَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ مَقْلُوبٌ أَوْ مَا يَسَعُ التَّحْرِيمَةَ عِنْدَنَا
وَمَقْلُوبٌ أَوْ مَا يُؤَدَّى فِيهِ أَرْبَعُ رَكَعَاتٍ عِنْدَ نَرْفُودٍ فَلَا تَنَقَّلُ السَّبَبُ عِنْدَهُ
إِلَى مَا بَعْدَهُ لِأَنَّهُ خِلَافُ الْأَمْرِ وَالشَّرْعِ فَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ الْأَخِيرُ كَامِلًا
كَمَا فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ وَجَبَتْ كَامِلَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّضَ الْفَسَادُ بِالطَّلُوعِ بَطَلَتْ
الصَّلَاةُ وَيُحْكَمُ بِالِاسْتِيْنَابِ وَإِنْ كَانَ هَذَا الْجُزْءُ نَاقِصًا كَمَا فِي صَلَاةِ
الْعَصْرِ وَجَبَتْ نَاقِصَةٌ فَإِنْ اعْتَزَّضَ الْفَسَادُ بِالْغُرُوبِ لَمْ تَفْسُدِ
الصَّلَاةُ لِأَنَّهُ أَدَّاهَا كَمَا وَجَبَتْ۔

(مترجمہ) :- اور اس کی چار قسمیں ہیں جس کو مصنفؒ نے اپنے قول سے یوں بیان فرمایا ہے کہ وجوب یا تو جز اول کی طرف منسوب ہوگا یا اس کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے یا وقت کی تنگی کے وقت جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا یعنی قاعدہ یہ ہے کہ ہر سبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے پس اگر نماز اول وقت میں ادا کی گئی تو وہ جز جو تحریم سے پہلے ہے اور وہ جز لاہ تجزئی ہے وجوب صلاۃ کا سبب ہوگا۔ اسلئے کہ اگر نماز اول وقت میں ادا نہ کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اس کے بعد میں ہیں لہذا وجوب اجزاء صحیحہ میں سے ہر ایسے جز کی طرف منسوب ہوگا جو فعل شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے پھر اگر فعل نماز، اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا۔ یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس وقت ”وجوب“ جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور یہ جز ناقص کی طرف منسوب ہونا عصر کی نماز میں ہی متصور ہو سکتا ہے اسلئے کہ اس کے علاوہ دیگر نمازوں میں تمام اجزاء صحیحہ ہیں اور یہ جز ناقص ہمارے نزدیک اس قدر ہے جو تکبیر تحریمہ کی گنجائش رکھتا ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اس شئی کی مقدار ہے جس میں چار رکعتیں ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک اس مقدار کے مابعد کی طرف سببیت منتقل نہیں ہوتی ہے اسلئے کہ یہ امر و شرع کے خلاف ہے۔ پس اگر یہ جز اخیر کامل ہو جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو نماز کامل واجب ہوگی چنانچہ اگر طلوع آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز باطل ہو جائے گی اور از سر نو نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یہ جز ناقص ہو جیسا کہ عصر کی نماز میں ہے تو نماز ناقص واجب ہوگی چنانچہ اگر غروب آفتاب کی وجہ سے فساد ظاہر ہوا تو نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ اس نے اسی طرح ادا کیا ہے جس طرح وہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ امر وقت کی پہلی قسم کی بھی چار قسمیں ہیں کیوں کہ (۱) وجوب یا تو وقت کے جز اول کی طرف منسوب ہوگا (۲) یا وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہوگا جو نماز شروع کرنے کی ابتداء سے متصل ہے مثلاً آج کل ظہر کا وقت ۱۲ بجے شروع ہوتا ہے مگر ایک شخص نے ٹھیک ۲ بجے نماز شروع کی تو ۲ بجے کے وقت کیساتھ جو وقت متصل ہے یعنی ایک بج کر ۵۹ منٹ ۵۹ سکند پر جو وقت ہے اس کی طرف وجوب نماز منسوب ہوگا (۳) یا وقت تنگ ہونے کی صورت میں جز ناقص کی طرف منسوب ہوگا (۴) یا پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ ہر سبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ اس جگہ سبب نفس وجوب صلاۃ ہے نہ کہ ادائے صلاۃ۔ اور یہاں اس جز کے ساتھ جو سبب ہے ادا کے متصل ہونے کا لحاظ کیا گیا ہے نہ کہ نفس وجوب کا حالانکہ اتصال سبب بالسبب معتبر ہے نہ کہ اتصال ادا بالسبب۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس وجوب مفضی الی الاداء ہوتا ہے پس گویا وجوب کے واسطے سے ادا

بھی سبب ہے اور جب ادار سبب ہے تو سبب کیساتھ ادار کے متصل ہونے کا اعتبار کیا گیا، بہر حال ہر سبب اپنے سبب کیساتھ متصل ہوتا ہے چنانچہ اگر نماز، اول وقت میں ادار کی گئی تو وہ جزائے تجزی جو تحریم پر مقدم ہوتا ہے وجوب نماز کا سبب ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وقت کا جزا اول تو موجود ہے اور اس کے بعد کے تمام اجزاء معدوم ہیں، اور معدوم، موجود کا مزاحم نہیں ہوتا ہے لہذا بعد والے اجزاء، جزا اول کے مزاحم نہ ہوں گے۔ اور جب بعد والے اجزاء، جزا اول کے مزاحم نہیں ہیں تو وقت کے جزا اول کو وجوب صلاۃ کا سبب قرار دینا بھی درست ہے اور اگر اول وقت میں نماز ادار نہیں کی گئی تو سببیت ان اجزاء کی طرف منتقل ہو جائے گی جو اجزاء جزا اول کے بعد ہیں۔ پس اس صورت میں وجوب نماز وقت کے اجزاء صحیحہ میں سے اس جز کی طرف منسوب ہوگا جو جز نماز شروع کرنے کی ابتداء کیساتھ متصل ہے جیسا کہ خاتم نے گذشتہ سطروں میں بیان کیا ہے کہ ٹھیک دو بجے ظہر کی نماز شروع کرنے کی صورت میں ایک بجکر ۵۹ منٹ ۵۹ سکند پر جو وقت ہے یہ وقت اس نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور اس ظہر کی نماز کا وجوب اس وقت کی طرف منسوب ہے۔

اس جگہ دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ شارح نور الانوار کا ”تثقل السببیت“ کہنا درست نہیں ہے کیوں کہ سببیت صفت ہونے کی وجہ سے عرض ہے اور اعتراض انتقال کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں انتقال سببیت سے مراد یہ ہے کہ سببیت پہلے ایک محل میں ثابت تھی اور اب دوسرے محل میں ثابت ہے مثلاً پہلے وقت کے جزا اول میں سببیت ثابت تھی اور اب اس جز میں ثابت ہے جو ابتداء شروع کیساتھ متصل ہے اور یہ حقیقت انتقال نہیں ہے مگر چوں کہ انتقال کے مشابہ ہے اسلئے اس کا انتقال نام رکھ دیا گیا اور تثقل السببیت کہہ دیا گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جزا اول میں نماز ادا نہ کرنے کی صورت میں بعد والے اجزاء کی طرف سببیت کے منتقل ہونے کی وجہ سے ایک واجب کیلئے متعدد اسباب کا ہونا لازم آئے گا۔ کیوں کہ نماز شروع کرنے کی ابتداء میں لوگ مختلف ہیں مثلاً بہت سے لوگ ایسے ہیں جو ظہر کی نماز اول وقت میں ادا نہیں کرتے بلکہ اس کے بعد ادا کرتے ہیں مگر بعض مثلاً پونے دو بجے ادا کرتے ہیں، بعض دو بجے اور بعض ڈھائی بجے ادا کرتے ہیں وغیرہ پس تینوں حضرات کی نماز ظہر کے اسباب مختلف ہوئے یعنی پہلے شخص کی نماز ظہر کا سبب پونے دو بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا، اور دوسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب دو بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا، اور تیسرے شخص کی نماز ظہر کا سبب ڈھائی بجے سے ایک سکند پہلے کا وقت ہوا۔ گویا ایک نماز ظہر کے وجوب کے متعدد اسباب ہوئے حالانکہ ایک واجب کا ایک سبب ہوتا ہے نہ کہ متعدد۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سبب حقیقی تو خداوند تعالیٰ ہیں لیکن ”وقت“ معرّف یعنی سبب کی نشاندہی

کرنا والا ہے تو اب شئی واحد کیلئے متعدد معترفوں کا ہونا لازم آئے گا اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے کیوں کہ شئی واحد کیلئے متعدد معترفات ہو سکتے ہیں۔ اور اگر وقت کے اجزاء صحیحہ میں نماز ادا نہ کی گئی یہاں تک کہ وقت تنگ ہو گیا تو وقت کی تنگی کی صورت میں وجوب نماز، جزا ناقص کی طرف منسوب ہوگا، اور جزا ناقص وجوب نماز کا سبب ہوگا، اور سبب ناقص ہونے کی وجہ سے نماز بھی ناقص واجب ہوگی کیوں کہ وجوب سبب کے مطابق ہوتا ہے اگر سبب کامل ہوتا ہے تو واجب بھی کامل ہوتا ہے اور اگر سبب ناقص ہو تو واجب بھی ناقص ہوگا۔

لیکن یہ واضح رہے کہ وقت میں جزا ناقص کا تصور صرف عصر کی نماز میں ہوتا ہے دوسری نمازوں میں نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ عصر کے علاوہ باقی دوسری نمازوں میں وقت کے تمام اجزاء صحیح ہوتے ہیں، کوئی ”جزا“ ناقص نہیں ہوتا۔ اور جزا ناقص ہمارے نزدیک صرف اتنا ہوتا ہے جس میں تکبیر تحریمہ کی گنجائش ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اتنا ہوتا ہے جس میں چار رکعت ادا کی جاسکیں چنانچہ امام زفرؒ کے نزدیک جس وقت میں چار رکعت ادا کی جاسکیں اسکے مابعد کی طرف سبب منتقل نہ ہوگی کیوں کہ اس کے مابعد کی طرف سببیت کا منتقل ہونا امر و شرع کے خلاف ہے اس لئے کہ چار رکعت کی مقدار وقت باقی نہ رہنے کی صورت میں وقت کو سبب قرار دے کر نماز واجب کرنا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ شریعت اسلام نے اس چیز کا مکلف قرار نہیں دیا جو انسان کی وسعت اور طاقت میں نہ ہو چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اَلَا وُسْعَهَا“ ہماری دلیل ”قدرت مطلقہ“ کے تحت پوری تفصیل کیساتھ گزر چکی ہے اسی جگہ ملاحظہ کر لیا جائے بہر حال وقت تنگ ہونے کی صورت میں وقت کا جزا آخر وجوب نماز کا سبب ہوگا۔ اب اگر وہ جزا خیر کامل ہوا، جیسا کہ فجر کی نماز میں ہے تو واجب کامل ہوگا کیوں کہ وجوب، سبب کے مطابق ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورے کا پورا چونکہ کامل ہوتا ہے کوئی ”جزا“ ناقص نہیں ہوتا اسلئے سبب کامل ہوگا اور جب سبب کامل ہے تو نماز فجر بھی کامل واجب ہوگی۔ پس اگر دوران نماز آفتاب طلوع ہو گیا تو نماز فجر باطل ہو جائے گی، اور از سر نو نماز فجر بڑھنے کا حکم دیا جائے گا کیوں کہ جس طرح نماز فجر واجب ہوئی تھی اُس طرح ادا نہیں کیا گیا بلکہ سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی اور ادا کیا گیا ناقص طور پر۔

مخشی نور الانوار کہتے ہیں کہ بطلان صلاۃ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل نماز باطل ہو گئی بلکہ یہ مراد ہے کہ فرضیت باطل ہو گئی یعنی فرض ادا نہیں ہوا البتہ یہ نماز نفل ہو جائے گی، اور بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ اصل صلاۃ ہی باطل ہو جائے گی یعنی فجر کی نماز نہ فرض ہوگی اور نہ نفل ہوگی۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز بھی باطل نہیں ہوتی، اور مستدل حدیث ابی ہریرہؓ ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”من ادرک رکعت من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرک الصبح ومن ادرک رکعت من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرک العصر“ (شیخان) یعنی جس نے

طلوع آفتاب سے پہلے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر کو پایا اور جس نے غروب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر کو پایا۔ اس حدیث سے واضح ہو گیا کہ جس طرح عصر کی نماز غروب آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوتی اسی طرح فجر کی نماز طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل نہیں ہوگی، لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث اور اس حدیث کے درمیان تعارض واقع ہے جس میں اوقات ثلثہ (طلوع، غروب، اور نصف النہار) میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو قیاس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز تو باطل نہ ہو، لیکن طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیوں کہ فجر کی نماز کا پورا وقت کامل ہوتا ہے لہذا سبب کے کامل ہونے کی وجہ سے فجر کی نماز کامل واجب ہوگی اور جب فجر کی نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی ادا کرنے سے ادا ہوگی حالانکہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز کامل طور پر ادا نہیں ہوئی بلکہ ناقص ادا ہوئی ہے اور جب طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز ناقص ادا ہوئی حالانکہ واجب کامل ہوئی تھی تو یہ نماز معتبر نہ ہوگی بلکہ اعادہ کرنا ضروری ہوگا اور عصر کی نماز کا پورا وقت کامل نہیں ہوتا بلکہ جزا خیر ناقص ہوتا ہے لہذا جزا خیر میں نماز عصر شروع کرنے کی صورت میں عصر کی نماز کے وجوب کا سبب ناقص ہوگا، اور جب سبب ناقص ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص ہی واجب ہوگی اور جب عصر کی نماز ناقص واجب ہوئی تو غروب آفتاب کی وجہ سے ناقص ہی ادا کی گئی، پس جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی گئی اور جب ادا، وجوب کے مطابق ہوئی تو یہ نماز شرعاً معتبر ہوگی غروب کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی۔ بہر حال فجر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے باطل ہو جائے، اور عصر کی نماز میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ غروب کی وجہ سے باطل نہ ہو، پس قیاس پر عمل کرتے ہوئے ہم حنفیوں نے کہا کہ طلوع آفتاب کی وجہ سے فجر کی نماز تو باطل ہو جائے گی لیکن غروب آفتاب کی وجہ سے عصر کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اسی کو صاحب نور الانوار نے کہا کہ وقت کا جزا خیر اگر ناقص ہو جیسا کہ نماز عصر میں ہے تو عصر کی نماز بھی ناقص واجب ہوگی، اب اگر دوران نماز آفتاب غروب ہو گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، کیوں کہ جیسی واجب ہوئی تھی ویسی ہی ادا کر لی ہے۔

وَكَانَ قَوْلُهُ إِلَى مَا يَكُونُ ابْتِدَاءَ الشُّرُوعِ شَامِلًا لِلْجُزْءِ الْأَوَّلِ وَالْجُزْءِ النَّاقِصِ
لِأَنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ وَالْجُزْءَ النَّاقِصَ إِنَّمَا يَصِيرُ سَبَبًا لَوْجُوبِ الصَّلَاةِ إِذَا شُرِعَ
فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ يُشْرَعْ فِيهِ لَمْ يَصِرْ سَبَبًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَقْتَصِرَ عَلَيْهِ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ

الْأَوَّلَ لِإِهْتِمَامِهِ شَانِهِ عِنْدَ الْجَمْعِ هُوَ وَصَرَّحَ بِحَتَّى ذَهَبَ كُلُّ الْأَيْمَةِ سِوَى إِيَّيْ
حَنِيفَةَ إِلَى اسْتِحْبَابِ الْأَدَاءِ فِيهِ وَكَذَا الْجُزْءُ النَّاقِصُ لِأَجْلِ خِلَافِيَةِ زُفَرٍ
فِيهِ صَرَّحَ بِذِكْرِهِ وَهَذَا أَكْثَرُ إِذَا أَدَّى الصَّلَاةَ فِي الْوَقْتِ وَأَمَّا إِذَا فَاتَتْ الصَّلَاةُ
عَنِ الْوَقْتِ فَحُجُوبُ الْوُجُوبِ إِلَى جُمْلَةِ الْوَقْتِ لِأَنَّهُ قَدْ زَالَ الْمَانِعُ عَنْ
كُلِّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَوْنُهُ ظَرْفًا لِلصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ الْوَقْتُ فَلَمَّا كَانَ كُلُّ
الْوَقْتِ سَبَبًا لِلْقَضَاءِ وَهُوَ كَامِلٌ فَحُجُوبُ الصَّلَاةِ كَامِلَةٌ فَلَا يَتَأَدَّى إِلَّا فِي
الْوَقْتِ الْكَامِلِ -

(ترجمہ) :- اور مصنف کا قول "ماہی ابتداء الشروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے
اسلئے کہ جزا اول یا جزناقص وجوب صلاۃ کیلئے اسی وقت سبب بنتے ہیں جب کہ ان میں نماز شروع کی
جائے اور جب ان میں سے کسی میں نماز شروع نہیں کی گئی تو وہ سبب نہیں ہوگا پس مناسب یہی ہے کہ
اسی قول پر اکتفاء کیا جائے مگر جمہور کے نزدیک جزا اول کے مہتم بالشان ہونے کی وجہ سے مصنف نے جزا اول
کی صراحت کی ہے حتیٰ کہ ابو حنیفہ کے علاوہ تمام ائمہ کا یہ مذہب ہے کہ جزا اول میں نماز ادا کرنا مستحب ہے
اسی طرح جزناقص، امام زفر کے اختلاف کی وجہ سے صراحت مذکور ہوا اور یہ ساری تفصیل اس وقت ہے
جب نماز وقت کے اندر ادا کی جائے لیکن جب نماز وقت سے چھوٹ جائے تو اس وقت پورے وقت
کی طرف وجوب منسوب ہوگا اسلئے کہ پورے وقت کو سبب بنانے سے جو مانع تھا یعنی وقت کا نماز کیلئے
ظرف ہونا وہ زائل ہو گیا کیوں کہ وقت باقی نہیں رہا۔ پس جب پورا وقت قضا کیلئے سبب ہے، اور
وہ کامل ہے تو اس وقت نماز کامل واجب ہوگی، لہذا نماز، وقت کامل ہی میں ادا ہوگی۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار نے اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر فرمایا ہے
اعتراض یہ ہے کہ وقت کی نوع اول کو چار قسموں پر منقسم کرنا درست نہیں ہے۔ کیوں کہ ماتن کا قول "ماہی
ابتداء الشروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے اسلئے کہ جزا اول بھی وجوب صلاۃ کا سبب
اسی وقت ہوگا جب جزا اول میں نماز شروع کی جائے اور جزناقص بھی سبب اسی وقت ہوگا جب نماز
جزناقص میں شروع کی جائے چنانچہ اگر جزا اول یا جزناقص میں نماز شروع نہ کی گئی تو نہ جزا اول سبب
ہوگا اور نہ جزناقص سبب ہوگا۔ بہر حال جب جزا اول اور جزناقص وجوب نماز کے سبب اس وقت
بنتے ہیں جب ان میں نماز شروع کی جائے تو جزا اول اور جزناقص بھی "ماہی ابتداء الشروع" کے تحت
داخل ہونگے کیونکہ نماز جب جزا اول میں شروع کی جائیگی تو جزا اول نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا اور جب جزناقص میں شروع کی جائیگی تو
جزناقص نماز کے ابتداء شروع کے متصل ہوگا لہذا مصنف کا قول "ماہی ابتداء الشروع" جزا اول اور جزناقص دونوں کو شامل ہے

اور جب یہ قول دونوں کو شامل ہے تو ان کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی بلکہ یوں کہہ دیا جاتا "وہو اما ان یضاف الی ما یلی ابتداء الشروع او الی جملة الوقت" یعنی وقت کی نوع اول کی قسمیں ہیں ایک تو یہ کہ وجوب وقت کے اس حصہ کی طرف منسوب ہو جو نماز کے ابتداء شروع سے متصل ہو، دوم یہ کہ وجوب پورے وقت کی طرف منسوب ہو۔ پہلی قسم میں اول کی تینوں قسمیں شامل ہو جائیں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وقت کا جز اول مہتم بالشان ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت امام اعظمؒ کے علاوہ تمام ائمہ نے جز اول میں نماز ادا کرنے کو مستحب قرار دیا ہے پس چون کہ جز اول مہتم بالشان ہے اس لئے اس کو صراحۃً علیحدہ کر کے ذکر فرمایا اور اسی طرح جز ناقص میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے لہذا اختلاف کی وضاحت کرنے کیلئے جز ناقص کو صراحۃً ذکر فرمایا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ سب باتیں اس وقت کی ہیں جب نماز وقت میں ادار کی جائے لیکن اگر وقت میں نماز ادا نہ کر سکے اور وقت فوت ہو جائے تو اس صورت میں وجوب نماز پورے وقت کی طرف منسوب ہوگا اور پورا وقت وجوب قضاء کا سبب ہوگا۔ کیوں کہ پورے وقت کو سبب قرار دینے کیلئے یہ بات مانع تھی کہ وقت نماز ظرف کیلئے بھی ہے اور ظرف اور سبب دونوں جمع نہیں ہو سکتے لیکن جب وقت گزر گیا اور نماز ادا نہیں کر سکا تو یہ وقت نماز کیلئے ظرف نہ ہوگا اور جب یہ وقت ظرف نہ رہا تو پورے وقت کو سبب قرار دینے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا، اور جب مانع زائل ہو گیا تو قضاء نماز کے وجوب کا سبب پورے وقت کو قرار دینا درست ہوگا اور پورا وقت کامل ہے لہذا نماز بھی کامل واجب ہوگی اور جب نماز کامل واجب ہوئی تو کامل ہی وقت میں ادار ہوگی، ناقص وقت میں ادار کرنے سے ادار نہ ہوگی۔ اسی کی طرف مصنفؒ نے اگلی عبارت میں اشارہ کیا ہے۔

وَالْبَیِّنَةُ اَشَارَةُ بِقَوْلِهِ فَلِهَذَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ امْسٍ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ بِخِلَافِ عَصْرِ
يَوْمٍ يَعْزِي فَلَاجِلٍ اَنَّ سَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْيَوْمِ هُوَ الْوَقْتُ النَّاقِصُ اِذَا لَمْ
يُؤَدَّ فِي الْاَجْزَاءِ الصَّحِيْحَةِ وَ سَبَبَ وَجُوبِ عَصْرِ الْاَمْسِ هُوَ كُلُّ الْوَقْتِ
الْقَائِمِ الْكَامِلِ قُلْنَا لَا يَتَأَدَّى عَصْرُ الْاَمْسِ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّ لَمَّا فَاتَتْ
الصَّلَاةُ عَنْ الْوَقْتِ كَانَ كُلُّ الْوَقْتِ سَبَبًا وَهُوَ كَامِلٌ بِاِعْتِبَارِ الْاَجْزَاءِ اَيْمَ وَ اِنْ
كَانَ يَشْتَمِلُ عَلَى الْوَقْتِ النَّاقِصِ فَلَا يَصِحُّ قَضَاؤُهُ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ وَيَتَأَدَّى
عَصْرُ يَوْمٍ فِي الْوَقْتِ النَّاقِصِ لِاَنَّ لَمَّا لَمْ يُوَدَّ فِي الْوَقْتِ الْاَوَّلِ وَ اتَّصَلَ

شَوْوَعْنُ فِي الْجُزْءِ النَّاقِصِ كَانَ هُوَ سَبَبًا لِمُجُوبِهِ فَيُؤَدِّي نَاقِصًا كَمَا وَجِبَ -

(مترجمہ) :- پس اسی وجہ سے کل گزشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی برخلاف آجکی عصر کے یعنی اس وجہ سے کہ آج کی عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے جب کہ اس کو اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کیا گیا ہو اور گزشتہ کل کی عصر کے وجوب کا سبب کل وقت ہے جو فوت شدہ ہے اور کامل ہے ہم نے کہا کہ گزشتہ کل کی عصر وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی۔ اسلئے کہ جب نماز وقت سے فوت ہوگئی تو کل وقت سبب ہوگا۔ اور وہ اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اگرچہ وہ ناقص وقت پر بھی شامل ہے پس اس کا قضاء کرنا صحیح نہ ہوگا مگر وقت کامل میں، اور آج کی عصر وقت ناقص میں ادا ہو جائے گی اسلئے کہ جب اس کو اول وقت میں ادا نہیں کیا اور اس کا شروع جز ناقص میں متصل ہو گیا تو جز ناقص ہی اس کے وجوب کا سبب ہوگا پس اس کو ناقص ہی ادا کیا جائے گا جیسا کہ واجب ہوئی ہے۔

(تشریح) :- صاحب منار کہتے ہیں کہ آج کی نماز عصر اگر اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کی گئی تو چونکہ آج کی نماز عصر کے وجوب کا سبب وقت ناقص ہے اور کل گزشتہ کی نماز عصر کے وجوب کا سبب فوت شدہ پورا وقت ہے اور پورا وقت اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اسلئے ہم نے کہا کہ کل گزشتہ کی نماز عصر وقت ناقص میں ادا کرنے سے ادا نہ ہوگی کیوں کہ جب نماز عصر کا وقت فوت ہو گیا اور مکلف نماز ادا نہ کر سکا، تو پورا وقت کل گزشتہ کی نماز عصر کی قضاء کا سبب ہوگا اور پورا وقت اگرچہ جز ناقص پر بھی شامل ہے لیکن اپنے اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے اور جب پورا وقت، اکثر اجزاء کے اعتبار سے کامل ہے تو کل گزشتہ کی قضاء کا سبب کامل ہوا اور جب سبب کامل ہے تو گزشتہ کل کی قضاء وقت کامل ہی میں ادا ہو سکتی ہے وقت ناقص میں ادا نہ ہوگی، اور آج کی نماز عصر وقت ناقص میں بھی ادا ہو سکتی ہے کیونکہ جب آج کی عصر کو اول وقت میں اور اس کے بعد والے اجزاء صحیحہ میں ادا نہ کر سکا بلکہ جز ناقص میں شروع کیا تو آج کی نماز عصر کے وجوب کا "سبب" جز ناقص ہوگا اور جب "سبب" جز ناقص ہے تو آج کی عصر ناقص طور پر ادا کرنے سے ادا ہو جائے گی جیسا کہ نقصان سبب کی وجہ ناقص واجب ہوئی ہے۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّ مَنْ شَرَعَ فِي صَلَاةِ الْعَصْرِ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ شَرَعَ مَدًّا هَا بِالتَّعْدِيلِ وَالطَّوِيلِ إِلَى أَنْ غَرَبَتِ الشَّمْسُ فَإِنَّ هَذِهِ الصَّلَاةَ قَدْ تَمَّتْ نَاقِصَةً وَكَانَ شَرْعُهَا فِي الْوَقْتِ الْكَامِلِ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّمَا يَلْزَمُ هَذَا ضَرْوَةً رَابِتِيَّةً عَلَى الْعَزِيمَةِ فَإِنَّ الْعَزِيمَةَ فِي كُلِّ صَلَاةٍ أَنْ يُوَدَّعِيَ فِي تَمَامِ الْوَقْتِ فَالْإِحْتِزَانُ عَنِ الْكَرَاهَةِ مَعَ الْإِقْبَالِ عَلَى الْعَزِيمَةِ مِمَّا لَا يَجْتَمِعُ قَطُّ فَجُعِلَ هَذَا الْقَدْرُ مِنَ الْكَرَاهَةِ عَفْوًا

(ترجمہ) :- اور یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے کہ جو شخص عصر کی نماز اول وقت میں شروع کرے پھر اس کو تعدیل اور تطویل کے ذریعہ اس قدر بڑھائے کہ آفتاب غروب ہو جائے اسلئے کہ یہ نماز ناقص پوری ہوئی حالانکہ اس کی ابتداء کامل وقت میں ہوئی تھی کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ اس کی بنا عزیمت پر ہے اس لئے کہ ہر نماز میں عزیمت یہ ہے کہ اس کو پورے وقت میں ادا کیا جائے پس عزیمت پر عمل کرنے کیساتھ کراہت سے بچنا ایسی چیز ہے جو جمع نہیں ہو سکتی ہے لہذا کراہت کی اس مقدار کو معاف کر دیا گیا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپکا یہ کہنا کہ جو نماز کامل واجب ہوتی ہے وہ صفت نقصان کیساتھ ادا کرنے سے ادا نہیں ہوتی غلط ہے کیونکہ اگر کوئی شخص اول وقت عصر میں عصر کی نماز شروع کرے پھر تعدیل ارکان اور تطویل کے ذریعہ اس کو اس قدر بڑھادے کہ سلام پھیرنے سے پہلے آفتاب غروب ہو جائے۔ تو یہ نماز صفت نقصان کے ساتھ پوری ہوگی حالانکہ اس کو وقت کامل میں شروع کیا گیا تھا یعنی وقت کامل (سبب کامل) کی وجہ سے واجب تو کامل ہوئی تھی لیکن ادا کیا گیا صفت نقصان کیساتھ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ احکام مشروعہ کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اُس کا نام ہے جو اصل ہو اور عوارض کا اس میں کوئی دخل نہ ہو۔ اور رخصت وہ ہے جو عوارض کی وجہ سے شروع ہو مثلاً سفر میں رمضان کا روزہ نہ رکھنا رخصت ہے یعنی روزہ نہ رکھنا عارض سفر کی وجہ سے مشروع ہے، اور روزہ رکھنا عزیمت ہے یعنی آیت ”من شہد منکم الشہر فلیصمه“ کی وجہ سے اصل یہی ہے۔ اسی طرح پورے وقت میں نماز ادا کرنا عزیمت ہے یعنی خداوند قدوس کی طرف سے چوں کہ ہمہ وقت نعمتیں وارد ہوتی ہیں اسلئے اُن پر شکر کا تقاضہ یہی ہے کہ پورا وقت نماز کیساتھ گھیر دیا جائے وقت کا کوئی حصہ نماز سے خالی نہ رہے لیکن وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کر کے باقی وقت کو اپنی ضروریات میں صرف کر دینا رخصت اور اجازت دیدی گئی کیوں کہ اگر ایسا نہ کیا جاتا تو معاش اور روزی رولی کا مسئلہ دشوار تر ہو جاتا پس اس عارض کی وجہ سے وقت کے ایک حصہ میں نماز ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی ہے بہر حال اس اعتراض کی بنیاد عزیمت پر ہے یعنی اس شخص نے جو کہ عزیمت پر عمل کیا ہے اس لئے یہ اعتراض وائع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں کراہت سے بچنا اور عزیمت پر عمل کرنا دونوں جمع نہیں ہو سکتے لہذا عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا پڑے گا اور جب عزیمت پر عمل کرنے کیلئے کراہت کی اس مقدار کو برداشت کرنا ضروری ہے تو کراہت کی اس مقدار کو شرعاً معاف کر دیا گیا اور پیش کردہ صورت میں باوجودیکہ عصر کی نماز کامل واجب ہوئی تھی لیکن مع الکراہت یعنی صفت نقصان کیساتھ ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ اور جب اس صورت میں صفت نقصان کیساتھ عصر کی نماز ادا کرنے کی

اجازت دیدی گئی تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

وَمِنْ حُكْمِهِ اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ أَيْ مِنْ حُكْمِ هَذَا الْقِسْمِ الَّذِي هُوَ ظَرْفٌ
اشْتِرَاطُ نِيَّةِ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ أَنْ أَصَلِّيَ ظَهَرَ الْيَوْمِ وَلَا يَصِحُّ بِمُطْلَقٍ
النِّيَّةُ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْوَقْتُ ظَرْفًا صَالِحًا لِلْوَقْتِ وَغَيْرِهِ مِنَ النَّوَافِلِ وَالْقَضَاءِ
يَجِبُ أَنْ يُعَيَّنَ النِّيَّةُ وَلَا يَسْقُطُ بِضَيِّقِ الْوَقْتِ أَيْ إِذَا ضَاقَ الْوَقْتُ عَنْ
التَّوَسُّعِ بِسَبَبِ تَقْصِيرِهِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ أَوْ بِسَبَبِ نَوْمِهِ أَوْ نِسْيَانِهِ لَا يَسْقُطُ
التَّعْيِينُ عَنْ ذِمَّتِهِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا جَاءَ الضِّيْقُ بِسَبَبِ الْعَارِضِ وَفِي الْأَصْلِ
كَانَ سَعَةً۔

(ترجمہ) :- اور اس قسم کا حکم بتعین کرنے کی نیت کا شرط ہونا ہے یعنی اس قسم کا حکم کہ وہ
ظرف ہے تعین کی نیت کا شرط ہونا ہے بایں طور کہ کہے کہ میں نے آج کی ظہر پڑھنے کی نیت کی ہے
اور مطلق نیت سے ظہر کی نماز صحیح نہ ہوگی، اسلئے کہ جب وقت ظرف ہے وقتی اور غیر وقتی یعنی نوافل
اور قضاء کی صلاحیت رکھتا ہے تو نیت کی تعین کرنا واجب ہے اور تنگی وقت کی وجہ سے تعین
ساقط نہیں ہوتی۔ یعنی جب نمازی کے آخری وقت تک کوتاہی کرنے کی وجہ سے یا نیند یا نسیان کی
وجہ سے وقت تنگ ہو جائے تو اس کے ذمہ سے تعین ساقط نہ ہوگی اسلئے کہ تنگی عارض کی وجہ سے
آئی ہے حالانکہ اصل میں وسعت تھی۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ "امر" مطلق عن الوقت کی وہ قسم جس میں وقت ظرف، شرط
اور سبب ہوتا ہے اس کا حکم یہ ہے کہ فرض وقت کی تعین کی نیت کرنا شرط ہے مثلاً یہ کہے کہ میں
نے آج کی نماز ظہر کی نیت کی، مطلق نیت کافی نہ ہوگی مثلاً یہ کہے کہ میں نے نماز کی نیت کی دلیل یہ
ہے کہ وقت چوں کہ ظرف ہے اس میں وقتی اور غیر وقتی یعنی نفل اور قضاء نمازیں سب ہی پڑھی
جاسکتی ہیں اسلئے تعین کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور اگر صرف یہ کہا کہ میں نے ظہر کی نماز کی نیت
کی تو بھی کافی نہیں ہے کیوں کہ ظہر کی نماز ادا بھی ہوتی ہے اور قضاء بھی ہوتی ہے لہذا ادا اُس
وقت متعین ہوگی جب فرض وقت کا ذکر کیا گیا ہو اور یہ کہا گیا ہو کہ میں نے آج کی ظہر کی نیت کی۔
صاحب منار کہتے ہیں کہ اگر وقت اس قدر تنگ ہو جائے کہ اس وقت کے فرض کے علاوہ دوسری
نمازوں کی گنجائش نہ رہے تو بھی تعین کی نیت کرنا ساقط نہیں ہوتا یعنی اگر نمازی آخری وقت تک
کوتاہی کرتا رہا یا سو گیا یا بھول گیا پھر آخری وقت میں بیدار ہوا یا یاد آیا تو اس کے ذمہ سے تعین کی

نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ فرض وقت کو متعین کرنا ضروری ہوگا۔ کیوں کہ وقت، اصلاً تو وسیع اور کشادہ تھا لیکن عارض رکوتا ہی، نیند، نسیان کی وجہ سے تنگ ہو گیا، اور اصل کے مقابلہ میں عارض کا اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا تنگی وقت کی صورت میں بھی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تعین کی نیت کرنا شرط ہوگا اور اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ تنگی وقت کی صورت میں تعین کی نیت ساقط ہو جانی چاہیے اور مکلف کے ظاہر حال پر نظر کرتے ہوئے اس کی مطلق نیت کو فرض وقت کی طرف پھیر دینا چاہیے کیوں کہ مکلف کے ظاہر حال کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ تنگ وقت میں وقتی نماز ادا کرے گا نہ کہ نفل اور قضاء وغیرہ دوسری نمازیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ”ظاہر حال“ کسی چیز کو اس کی سابقہ حالت پر باقی رکھنے کیلئے توجہ ہو سکتا ہے لیکن ثابت شدہ چیز کو مرتفع اور دور کرنے کیلئے توجہ نہیں ہونا پس چوں کہ فرض وقت کی تعین جو اصل وقت کے کشادہ ہونے کی وجہ سے مکلف کے ذمہ میں ثابت تھی اس کو مکلف کے ظاہر حال کی وجہ سے ساقط نہیں کیا جاسکتا اس لئے تنگی وقت کے باوجود تعین کی نیت کرنا ساقط نہ ہوگا بلکہ لازم اور ضروری ہوگا۔

وَلَا يَتَعَيَّنُ بِالَّتَعْيِيرِ إِلَّا بِالْأَدَاءِ أَيْ إِنْ عَيَّنَ أَحَدٌ أَوَّلَ الْوَقْتِ أَوْ سَطْرَهُ
أَوْ آخِرَهُ لَا يَتَعَيَّنُ بِتَعْيِينِهِ اللَّسَانُ أَوْ الْقَصْدُ أَيْ إِنْ أَدَّى فِعْلِي أَيْ
وَقْتُ أَدَّى يَكُونُ ذَلِكَ الْوَقْتُ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فَيَمَّا عَيَّنَهُ بَلْ فِي جُزْءٍ
آخَرَ لَا يَسْمَحُ قَضَاءُ كَالْحَابِثِ فِي الْيَمِينِ فَإِنَّهُ يَتَخَيَّرُ فِي كَفَّارَتِهِمَا بَيْنَ ثَلَاثَةِ
أَشْيَاءَ أَطْعَامٍ عَشْرَةَ مَسَالِكِينَ أَوْ كِسْوَتَهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ مَرْقَبَةٍ فَإِنْ عَيَّنَ
وَاحِدًا مِنْهَا بِاللِّسَانِ أَوْ بِالْقَلْبِ لَا يَتَعَيَّنُ عِنْدَ اللَّهِ تَعْمَالُ لَمْ يُؤَدِّ فَادَا
أَدَّى صَاحِرٌ مُتَعَيَّنًا وَإِنْ أَدَّى غَيْرَ مَا عَيَّنَهُ أَوْ لَا يَكُونُ مُؤَدِّيًّا۔

(مترجمہ) :- اور وقت متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا مگر ادا سے یعنی اگر کوئی شخص اول وقت یا درمیان وقت یا آخر وقت معین کر دے تو اس کی زبانی یا قلبی تعین سے وقت متعین نہ ہوگا مگر جب ادا کرے پس جس وقت میں ادا کرے گا وہ وقت متعین ہوگا اور اگر اس نے اپنے معین کردہ وقت میں ادا نہ کیا، بلکہ دوسرے جز میں ادا کیا تو اس کا قضاء نام نہ ہوگا جیسا کہ قسم توڑنے والا کیوں کہ وہ قسم کے کفارے میں تین چیزوں دس مسکینوں کو کھانا کھلانے یا ان کو کپڑا پہنانے یا غلام آزاد کرنے کے درمیان مختار ہے پس اگر ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو اس کے نزدیک متعین نہ ہوگا جب تک کہ اس کو ادا نہ کر لے پھر جب ادا کرے گا تو وہ متعین ہو جائیگا اور اگر اس نے اس کے علاوہ کو ادا کیا جس کو اولاً متعین کیا تھا تو وہ

ادا کرنے والا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب المنار فرماتے ہیں کہ اگر مکلف نے وقت کے کسی حصہ کو مثلاً اول یا اوسط یا آخر کو زبان یا دل سے نماز کیلئے متعین کیا تو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہوگا بلکہ جس حصہ وقت میں نماز ادا کرے گا وہ حصہ متعین ہوگا یعنی محض زبان یا دل کے ذریعہ متعین کرنے سے وقت متعین نہیں ہوتا بلکہ فعل یا موربہ ادا کرنے سے متعین ہوتا ہے چنانچہ اگر اپنے متعین کردہ حصہ وقت میں نماز ادا نہ کی بلکہ دوسرے چیز میں ادا کی تو یہ نماز قضا نہیں کہلائیگی بلکہ ادا کہلائے گی کیوں کہ جو چیز کشادہ اور وسیع وقت میں واجب ہوتی ہے اس کو وقت کے جس چیز میں بھی ادا کیا جائیگا ادا ہی کہلائے گی، قضا نہ کہلائے گی۔ اور یہ جو بعض شوافع نے کہا ہے کہ وقت کا جز اول ادا کیلئے متعین ہے اور جز اول کے علاوہ میں جو نماز پڑھی جائے گی وہ قضا ہوگی، ادا نہ ہوگی، اور بعض احناف نے کہا ہے کہ وقت کا جز اخیر ادا کیلئے متعین ہے اگر جز اول میں ادا کرے گا تو یہ نماز نفل ہوگی لیکن اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ یہ سب غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ امر (شارع) نے وقت میں وسعت رکھی ہے لہذا اجزائے وقت میں سے ہر جز تعمیل حکم کا وقت ہے اب اگر اول یا آخری جز متعین کرتا ہے تو یہ وقت کو تنگ کرنا اور خلاف امر ہے، لہذا بعض شوافع کا قول معتبر ہے اور بعض احناف کا قول لائق اعتنا ہے اور اس کی مثال کہ بغیر ادا کے وقت کا کوئی حصہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی قسم کے خلاف عمل کر کے اپنی قسم کو توڑ دیا تو باری تعالیٰ نے اس کے کفارہ میں اس کو تین چیزوں میں اختیار دیا ہے (۱) دس مسکینوں کو کھانا کھلائے (۲) یا ان کو کپڑا پہنائے (۳) ایک غلام آزاد کرے۔ ان تینوں میں سے اگر کسی ایک پر قدرت نہ ہو تو پھر وہ تین روزے رکھ سکتا ہے، مذکورہ تین چیزوں اور تین روزوں کے درمیان اختیار نہیں ہے بلکہ روزوں کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کی اجازت اسی وقت ہوگی جب کہ مذکورہ تین چیزوں پر قدرت نہ ہو چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسوئہم او تحریر رقبتہ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام“ یعنی سو قسم کا کفارہ کھانا دینا ہے دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی، پھر جس کو میسر نہ ہو تو روزے رکھنے میں تین دن کے۔ بہر حال جن تین چیزوں کے درمیان شریعت نے قسم کے کفارہ میں اختیار دیا ہے، اگر قسم توڑنے والا شخص ان میں سے کسی ایک کو زبان یا دل سے متعین کر لے تو وہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک متعین نہ ہوگی جب تک کہ اس کو ادا نہ کر لے۔ ہاں۔ اگر اس کو ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائیگی اور اگر اپنے متعین کردہ کے علاوہ کو ادا کیا مثلاً دل یا زبان سے دس مساکین کو کھانا دینا متعین کیا تھا لیکن پھر اس کے بجائے غلام آزاد کر دیا تو یہ غلام آزاد کرنا ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا، اسی طرح اگر

متعین کردہ حصہ وقت کے علاوہ میں نماز پڑھی تو یہ ادار ہوگی، قصار نہ ہوگی۔

أَوْ يَكُونُ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لَوْ جُوبِهِ كَشَهْرِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ ظَرْفًا وَهُوَ النَّوعُ الثَّانِي مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوْقَتِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ إِلَّا يَكُونُ الْأَوَّلُ ظَرْفًا وَهَذَا مَعْيَارًا وَالْمَعْيَارُ هُوَ الَّذِي حُ اسْتَوْعِبَ الْمَوْقَتِ وَلَا يَفْضُلُ عَنْهُ فَيَطُولُ بِطَوِيلِهِ وَيَقْصُرُ بِقَصَرِهِ فَإِنَّ الصَّوْمَ يَطُولُ بِطَوِيلِ النَّهَارِ وَيَقْصُرُ بِقَصَرِهِ فَيَكُونُ مَعْيَارًا وَهُوَ سَبَبٌ لَوْ جُوبِهِ أَيْضًا وَقَدْ اخْتَلَفَ فِيهِ فَقِيلَ الشَّهْرُ كُلُّهُ سَبَبٌ لِلصَّوْمِ وَقِيلَ الْإِيَّامُ فَقَطْ دُونَ اللَّيَالِي شُعْرَ قِيلَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مِنَ الشَّهْرِ سَبَبٌ لَوْ جُوبِ صَوْمِ تَمَامِ الشَّهْرِ وَقِيلَ أَوَّلُ كُلِّ يَوْمٍ سَبَبٌ لِصَوْمِهِ عَلَى حَدِّهِ وَقَدْ ذَكَرْنَا كُلَّهُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَلَمْ يَذْكُرْ هَهُنَا كَوْنَهُ شَرْطًا لِلْإِدَاءِ مَعَ أَنَّ شَرْطَ الْإِدَاءِ أَيْضًا الْكَفَاءُ بِالْقَرَأَتَيْنِ۔

(ترجمہ) :- یا وقت، فعل مامور بہ کیلئے معیار ہوگا اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوگا جیسے رمضان کا مہینہ، یہ عبارت مصنف کے قول ”اما ان یکون ظرفاً“ پر معطوف ہے اور یہ امر وقت کی چار قسموں میں سے دوسری قسم ہے۔ اور پہلی قسم اور اس کے درمیان سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ قسم اول میں وقت ظرف ہے اور اس میں معیار ہے اور معیار وہ ہے جو وقت کو گھیر لے اور وقت سے فاضل نہ ہو چنانچہ وقت، معیار کے طویل ہونے سے طویل ہو جائے اور معیار کے کوتاہ ہونے سے کوتاہ ہو جائے۔ اس لئے کہ روزہ، دن کے طویل ہونے سے طویل ہو جاتا ہے اور دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے پس وقت، (روزہ) کیلئے معیار ہوگا، اور یہی وقت امر وقت کے وجوب کا سبب بھی ہے، البتہ سبب وجوب میں اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا کہ پورا مہینہ، رمضان کے تمام روزوں کے وجوب کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں راتیں سبب نہیں ہیں اور کہا گیا کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کا سبب ہے، اور کہا گیا کہ ہر دن کا اول اس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے، ہم نے یہ ساری باتیں تفسیر احمدی میں ذکر کی ہیں۔ اور یہاں قرائن پر اکتفا کرتے ہوئے ادار کیلئے وقت کے شرط ہونے کا ذکر نہیں کیا حالانکہ ”وقت“ ادار کیلئے شرط بھی ہے۔

(تشریح) :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ امر مقید بالوقت کی چار قسمیں ہیں ان میں سے پہلی قسم کہ وقت مودی کیلئے ظرف، ادار کیلئے شرط اور وجوب کیلئے سبب ہو، کا بیان ہو چکا ہے، دوسری قسم یہ

ہے کہ وقت، فعلِ مامور بہ کیلئے معیار ہو، اور اس کے وجہ کیلئے سبب ہو مثلاً "رمضان کا مہینہ"۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی یہ عبارت سابقہ عبارت "اما ان یکون ظرفاً" پر معطوف اور امر مقید بالوقت کی دوسری قسم ہے اور پہلی قسم اور دوسری قسم کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ "وقت" پہلی قسم میں ظرف ہے اور دوسری قسم میں معیار ہے، معیار وہ ہے جو وقت یعنی فعلِ مامور بہ مقید بالوقت کو گھیر لے اور فعلِ مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد معیار کا کوئی حصہ فاضل نہ رہے بلکہ معیار (وقت) کے بڑھنے سے فعلِ مامور بہ بڑھ جائے اور معیار کے گھٹنے سے فعلِ مامور بہ گھٹ جائے مثلاً روزہ، گرمی کے زمانہ میں دن کے بڑھنے سے بڑھ جاتا ہے اور سردی کے زمانہ میں دن کے چھوٹا ہونے سے چھوٹا ہو جاتا ہے، پس وقت روزہ کیلئے معیار ہے اور یہی وقت روزے کے واجب ہونے کا سبب ہے، کیونکہ روزہ، شہرِ رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے "صوم رمضان" اور باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "من شہد منکم الشہر فلیصم" جو شخص تم میں سے ماہِ رمضان کو پالے وہ رمضان کا روزہ رکھے بہر حال "روزہ" رمضان کے ماہ کی طرف مضاف ہوتا ہے، اور اضافت، سببیت کی دلیل ہے، لہذا ماہِ رمضان یعنی وقتِ رمضان، روزہ واجب ہونے کا سبب ہے، البتہ اسبابِ وجوب میں اختلاف ہے۔

(۱) چنانچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ رمضان کا پورا مہینہ، روزہ کا سبب ہے دلیل گذر چکی ہے کہ روزہ، رمضان کی طرف مضاف ہوتا ہے اور اضافت سببیت کی دلیل ہے یعنی مضاف الیہ، مضاف کا سبب ہوتا ہے لیکن اس قول کی بنا پر مسبب کا سبب پر مقدم ہونا لازم آتا ہے اس طور پر کہ رمضان کے پہلے دن کا روزہ، رمضان پر مقدم ہے حالانکہ سبب مسبب پر مقدم ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ سبب رمضان کا پورا مہینہ ہے اور پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے پس جب پورے مہینہ میں پہلا دن بھی شامل ہے تو پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہ آئے گا اور جب پہلے دن کے روزہ کا پورے مہینہ پر مقدم ہونا لازم نہیں آیا تو مسبب پر مسبب کا مقدم ہونا بھی لازم نہ آئے گا، اور جب یہ بات ہے تو پورے مہینہ کو روزہ کا سبب قرار دینے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۲) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ روزہ کا سبب صرف دن میں، رمضان کی راتیں روزہ واجب ہونے کا سبب نہیں ہیں، اس قول کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا سبب، اس شئی کے ادا کرنے کا محل ہوتا ہے اور روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہوتے ہیں نہ کہ راتیں پس جب روزہ ادا کرنے کا محل ایام ہیں نہ کہ راتیں تو ایام ہی روزہ واجب ہونے کا سبب ہوں گے اور راتوں کو سبب ہونے میں کوئی دخل نہ ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ راتیں، روزے کے منافی ہوتی ہیں کیوں کہ روزہ نام ہے کھانے پینے جماع کو ترک کرنے کا اور رات میں یہ سب کام مباح ہیں، بہر حال راتیں، روزے کے منافی ہیں اور کوئی شئی

اپنے منافی شئی کا سبب نہیں ہو سکتی لہذا راتیں روزہ کا سبب کیسے ہو سکتی ہیں۔ پہلی دلیل پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ سبب شئی کیلئے ضروری نہیں کہ وہ اُس شئی کے ادا کرنے کا محل بھی ہو جیسے ایک شخص نماز کے آخری وقت میں مسلمان ہوا، تو یہ وقت اُس نماز کے وجوب کا سبب تو ہے لیکن اس وقت میں نماز ادا نہیں ہو سکتی کیوں کہ آخری وقت سے مراد مقدار تحریمہ کا وقت ہے اور مقدار تحریمہ کے وقت میں نماز کا ادا نہ ہونا ظاہر ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس قدر تنگ وقت میں نماز کا ادا کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ خرق عادت کے طور پر اس تنگ وقت کو متد فرمادیں جیسا کہ قدرت مطلقہ کے تحت اس کی تفصیل کی جا چکی ہے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ مہینہ کا پہلا جز پورے ماہ کے روزوں کے وجوب کا سبب ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی پہلی رات میں روزہ کا اہل تھا پھر صبح صادق سے پہلے مجنون ہو گیا اور رمضان گزر جانے کے بعد ٹھیک ہو گیا تو اس شخص پر روزوں کی قضاء لازم ہوتی ہے، پس قضاء کا لازم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر رمضان کے روزے واجب تھے، اور رمضان کے روزے اُسی وقت واجب ہو سکتے ہیں جب کہ رمضان کا جز اول وجوب صوم کا سبب ہو۔ بہر حال رمضان کے جز اول کا وجوب صوم کا سبب ہونا ثابت ہے۔

(۴) بعض حضرات نے کہا کہ ہر دن کا اول حصہ اُس دن کے روزے کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ ہر دن کا روزہ مستقل عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ ایک روزہ کے فاسد ہونے سے دوسرے روزے فاسد نہیں ہوتے پس جب ہر روزہ مستقل عبادت ہے تو ہر روزہ کا سبب بھی مستقل ہو گا اسلئے کہ مستقل سببات کیلئے مستقل اسباب ہوتے ہیں۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ہر دن کا اول حصہ اُس دن کے روزے کا سبب ہے۔

(۵) بعض حضرات نے کہا کہ ہر رات کا آخری حصہ اگلے دن کے روزہ کا سبب ہے اور وجہ یہ ہے کہ سبب کا سبب پر مقدم ہونا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے قول (۴) کی صورت میں نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ کہ قول (۴) اور (۵) دونوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر روزہ کا علیحدہ سبب ہے صرف اتنا فرق ہے کہ قول (۴) میں ہر دن کے اول حصہ کو اُس دن کے روزے کا سبب قرار دیا گیا ہے اور قول (۵) میں دن شروع ہونے سے پہلے رات کے آخری حصہ کو سبب قرار دیا گیا ہے۔ صاحبِ نورالتوالتی کہتے ہیں کہ یہ تمام تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

”ولم يذكر ههنا كونه شرطاً إلخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ”وقت“ جس طرح معلیٰ مامورہ کیلئے معیار اور اس کے وجوب کیلئے سبب ہوتا ہے اسی طرح ادا کیلئے شرط بھی ہوتا ہے لیکن فاضل مصنف نے اس کے شرط ہونے کو ذکر نہیں فرمایا اس کی کیا وجہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قرآن پر اکتفا کرتے ہوئے اس کو ذکر نہیں کیا گیا کیوں کہ جو چیز وقت کیساتھ موقت ہوتی ہے وقت اس کی ادا کیلئے یقیناً شرط ہوتا ہے، یہ بات سب کو معلوم ہے اس لئے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس کے برخلاف سبب اور معیار کہ وقت کبھی سبب نہیں ہوتا جیسے نذر معین کے روزہ میں ”نذر“ وجوب صوم کا سبب ہے اور وقت سبب نہیں ہے اور وقت کبھی معیار نہیں ہوتا جیسے نماز کا وقت نماز کیلئے معیار نہیں ہے پس چونکہ وقت کا سبب اور معیار ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے ان دونوں کو خاص طور پر ذکر کر دیا گیا۔

ثُمَّ فَرَعَ عَلَى كَوْنِهِ مَعْيَارًا فَقَالَ فَيَصِيرُ غَيْرُهُ مَنْفِيًّا أَيْ لَمَّا كَانَ شَهْرُ رَمَضَانَ مَعْيَارًا لِلصَّوْمِ يَصِيرُ غَيْرُ الْفَرَضِ مَنْفِيًّا فِي رَمَضَانَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا انْسَلَخَ شَعْبَانُ فَلَا صَوْمَ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ وَلَا تَشْتَرِطُ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بِأَنْ يَقُولَ بِصَوْمٍ غَدًا ثَوِيْتُ بِفَرْضِ رَمَضَانَ لِأَنَّ هَذَا التَّعْيِينَ إِنَّمَا شُرِعَ فِي الصَّلَاةِ لِكُونِ وَقْتِهَا ظَرْفًا صَالِحًا لِغَيْرِهَا أَيْضًا وَهُوَ مُنْتَفٍ هُنَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا بُدَّ مِنْ تَعْيِينِ النِّيَّةِ قِيَاسًا عَلَى الصَّلَاةِ وَقَالَ زُفَرِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لَا حَاجَةَ إِلَى أَصْلِ النِّيَّةِ أَيْضًا لِأَنَّهُ مُتَعَيَّنٌ بِتَعْيِينِ اللَّهِ تَعَالَى وَخَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا وَهُوَ فِيمَا قُلْنَا۔

(مترجمہ) :- پھر اس بات پر کہ وقت معیار ہے مصنف نے تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ امر موقت کا غیر ”منتفی“ ہو جائے گا۔ یعنی جب رمضان کا مہینہ روزہ کیلئے معیار ہے تو رمضان میں غیر فرض رمضان منتفی ہو جائے ہوگا جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں ہے، اور تعین کی نیت شرط نہ ہوگی بایں طور کہ کہے کہ میں نے کل آئندہ فرض رمضان کی نیت کی ہے۔ کیوں کہ یہ تعین نماز میں اس لئے مشروع کی گئی ہے کہ وقت ظرف ہے غیر وقتی کی بھی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ یہاں منتفی ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے تعین نیت ضروری ہے، اور امام زفر نے فرمایا کہ اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ وہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہے اور درمیان کی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیان اسی قول میں ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

(تشریح) :- وقت چوں کہ روزہ کیلئے معیار ہے اس لئے مصنف نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رمضان کے مہینہ میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہوگا بلکہ اس میں صرف رمضان

کا روزہ مشروع ہوگا جیسا کہ خود صاحب شریعت علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب شعبان کا مہینہ ختم ہو جائے تو رمضان کے علاوہ کوئی روزہ نہیں رکھا جاسکتا چنانچہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کرے تو رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا کیونکہ اس نے اصل صوم کی نیت کی ہے اور وصف صوم یعنی نفل یا واجب آخر کی نیت کی ہے اور وقت یعنی رمضان صرف اصل صوم کی صلاحیت رکھتا ہے اور وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا اسلئے وصف باطل ہو جائے گا اور اصل صوم باقی رہے گا۔ اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ چونکہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائیگا۔

صاحب منار کہتے ہیں کہ رمضان کا مہینہ چونکہ روزے کیلئے معیار ہے اسلئے رمضان میں روزہ رکھنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا ضروری نہیں کہ میں کل آئندہ رمضان کا روزہ رکھوں گا بلکہ صرف یہ کہنا کہ میں کل آئندہ روزہ رکھوں گا، کافی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ نماز میں تعیین کی نیت کرنا اسلئے ضروری قرار دیا گیا ہے کہ نماز کا وقت طرف ہونے کی وجہ سے وقتی نماز کے علاوہ غیر وقتی نمازوں کی بھی صلاحیت رکھتا ہے یعنی غیر وقتی نمازیں بھی پڑھی جاسکتی ہیں لہذا وقتی نماز کو متعین کرنے کیلئے تعیین کی نیت کرنا شرط قرار دیا گیا ہے اور رمضان کے مہینہ کے معیار ہونے کی وجہ سے چونکہ اس میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ صرف رمضان کا روزہ مشروع ہے اسلئے یہاں تعیین کی نیت شرط قرار نہیں دی گئی ہے

حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نماز پر قیاس کرتے ہوئے رمضان کے روزے میں بھی تعیین کی نیت کرنا شرط ہے۔ امام شافعی رح کی دلیل یہ ہے کہ اگر رمضان کا روزہ، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائے جیسا کہ احناف کہتے ہیں تو بندے کا صفت عبادت میں مجبور ہونا لازم آئے گا۔ اس طور پر کہ بندہ کسی بھی قربت یعنی کسی بھی روزے کیلئے اپنے آپ کو کھانے، پینے اور جماع سے روکے لیکن وہ عبادت مفروضہ یعنی رمضان کے روزے کیلئے ہی روکنا ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہے خواہ نہ چاہے یہی جبر ہے حالانکہ عبادت وغیرہ میں بندہ مجبور نہیں ہوتا بلکہ مختار ہوتا ہے پس ثابت ہوا کہ رمضان کا روزہ رمضان میں بھی اسی وقت ادا ہوگا جب کہ بندہ رمضان کا روزہ متعین کرنے کی نیت کرے، اصل صوم یا صوم نفل یا صوم واجب آخر کی نیت سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ رمضان کا مہینہ، رمضان کے روزوں کیلئے منجانب اللہ متعین ہے کیوں کہ رمضان میں صوم رمضان کے سوا کوئی دوسرا روزہ مشروع نہیں ہے پس جب کوئی شخص مطلق صوم کی نیت کرے گا تو رمضان کا روزہ متعین ہو جائے گا اور اطلاق نیت کے باوجود تعیین حاصل ہو جائے گی مثلاً اگر مکان میں صرف خالد ہو اور آپ اس کو "اے انسان" کہہ کر ندا دیں

تو اس نداء سے خال ہی متعین ہوگا اور خال کو یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ حضور آپ نے مجھ کو نہیں پکارا ہے، اسی طرح جب رمضان میں رمضان کا روزہ منجانب اللہ متعین ہے تو نیت کے ذریعہ اس کو متعین کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ مطلق صوم کی نیت کے باوجود بھی رمضان ہی کا روزہ متعین ہوگا۔

حضرت امام زفرؒ نے فرمایا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل صوم کی نیت بھی ضروری نہیں بلکہ اگر کوئی بالکل نیت نہ کرے اور رمضان میں روزہ رکھ لے تو بھی رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ رمضان کا روزہ اللہ کے متعین کرنے سے متعین ہوا ہے لہذا رمضان کے دن میں تندرست مقیم کی طرف سے جو بھی امساک (کھانے پینے جماع سے رکنا) واقع ہوگا وہ صوم فرض یعنی روزہ رمضان ہی سے واقع ہوگا اگرچہ کوئی نیت نہ کی ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ رمضان کا روزہ ادا کرنے کیلئے اصل نیت کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلقاً امساک (کھانے پینے، اور جماع کرنے سے رکنا) صوم رمضان کیلئے متعین نہیں ہے بلکہ جو امساک قربت اور عبادت ہوگا وہ ہی صوم رمضان کیلئے متعین ہوگا اور کوئی چیز بغیر نیت کے قربت اور عبادت نہیں ہو سکتی لہذا امساک کو قربت اور عبادت بنانے کیلئے نیت کرنا ضروری ہوگا پس ثابت ہوا کہ رمضان کے روزے کیلئے اصل نیت ضروری ہے، بغیر نیت رمضان کا روزہ درست نہ ہوگا۔

احناف کی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ درمیانی چیز بہتر ہوتی ہے اور درمیانی ہونا احناف ہی کے قول میں متحقق ہوتا ہے کیوں کہ احناف نہ تو یہ کہتے ہیں کہ اصل نیت ہی کی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ہمارے ایک بزرگ امام زفرؒ کہتے ہیں اور نہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت ضروری ہے جیسا کہ حضرت امام شافعیؒ فرماتے ہیں بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تعیین نیت تو ضروری نہیں البتہ اصل نیت ضروری ہے۔

فِيَصَابُ بِمُطْلَقِ الْإِسْمِ وَمَعَ الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ تَفْرِيعٌ عَلَى مَا سَبَقَ أَحْمَدُ
فِيَصَابُ صَوْمَ مَرْمَضَانَ بِمُطْلَقِ اسْمِ الصَّوْمِ بِأَنْ يَقُولَ نَوَيْتُ الصَّوْمَ وَمَعَ
الْخَطَاءِ فِي الْوَصْفِ أَيْضًا بِأَنْ يَنْوِي النِّفْلَ أَوْ وَاجِبًا آخَرَ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَنْ رَمَضَانَ
وَالْمُرَادُ بِهَذَا الْخَطَاءِ ضِدُّ الصَّوَابِ لِاحْتِدَادِ الْعَمْدِ فَإِنَّ الْعَامِلَ وَالْمُخْطِئَ
سَوَاءٌ فِي هَذَا الْحُكْمِ۔

(ترجمہ) برپس رمضان کا روزہ، مطلق صوم سے درست ہو جائے گا اور خطا فی الوصف کیساتھ

بھی درست ہوگا (یہ) ماقبل پر تفریح ہے یعنی رمضان کا روزہ محض روزے کے نام سے صحیح ہو جائے گا بایں طور کہ کہے کہ میں نے روزہ کی نیت کی۔ اور وصف میں خطا کیساتھ بھی بایں طور کہ نفل یا واجب آخر کی نیت کرے پس رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، اور اس خطا سے صواب کی ضد مراد ہے نہ کہ عمد کی ضد۔ اسلئے کہ عامدا اور مخفی اس حکم میں برابر ہیں۔

(تشریح) :- متن کی یہ عبارت ماتن کے سابقہ قول "فیصیر غیرہ منفیاً" پر متفرع ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ جب رمضان میں غیر رمضان کا روزہ مشروع نہیں ہے بلکہ منتفی ہے تو رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے بھی درست ہو جائے گا مثلاً دل یا زبان سے یہ کہے کہ میں نے روزے کی نیت کی" اور اسی طرح خطا فی الوصف کے باوجود بھی درست ہو جائے گا مثلاً رمضان میں نفلی روزے کی نیت کی یا واجب آخر کی نیت کی تو بھی رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ رمضان کا مہینہ، وصف یعنی نفل یا واجب آخر کی صلاحیت نہیں رکھتا پس چونکہ رمضان کے مہینہ میں وصف (نفل یا واجب آخر کا روزہ) مشروع نہیں ہے تو رمضان میں یہ وصف باطل ہو جائیگا اور وصف کے باطل ہونے سے اصل کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لہذا وصف صوم کے باطل ہونے کے باوجود اصل صوم باقی رہے گا، اور اصل صوم سے فرض رمضان چوں کہ ادا ہو جاتا ہے اسلئے نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت رمضان کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ متن میں خطا سے مراد صواب کی ضد ہے عمد کی ضد نہیں ہے کیوں کہ رمضان میں صوم نفل یا واجب آخر کی عمدائیت کرنے والا اور خطا نیت کرنے والا دونوں برابر ہیں، رمضان میں صواب (درست) تو یہ ہے کہ رمضان کے روزے کی نیت کرے لیکن جب اس نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو خطا ہے "خواہ یہ نیت عمداً ہو خواہ خطا ہو، دونوں صورتوں میں یہ حکم ہے کہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا، نفل یا واجب آخر ادا نہ ہوگا۔

إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ يَتَوَحَّى وَاجِبًا آخَرَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتِثْنَاءً مِنْ مُقَدَّرِ أَمْرٍ
يُصَابُ مَرْمَضَانُ مَعَ الْخَطَا فِي الْوَصْفِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ إِلَّا فِي الْمُسَافِرِ حَالِ
كَوْنِهِ يَتَوَحَّى فِي مَرْمَضَانِ وَاجِبًا آخَرَ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَمَّا نَوَى
لَاعْنِ رَمَضَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّ وَجُوبَ الْأَدَاءِ لَمَّا سَقَطَ فِي حَقِّهِ يَتَخَيَّرُ
بَعْدَ ذَلِكَ بَيْنَ الْأَكْلِ وَبَيْنَ وَاجِبٍ آخَرَ وَعِنْدَهُ هُمَا لَا يَصِحُّ لِأَنَّ شَهْرَ الشَّهْرِ
مَوْجُودٌ فِي حَقِّهِ كَالْمُقِيمِ وَإِنَّمَا رَخَّصَ لَهُ بِالْإِفْطَارِ لِلْيُسْرِ فَإِذَا لَمْ

يَتَرَخَّصُ عَادَ حُكْمُهُ إِلَى الْأَصْلِ فَلَا يَقَعُ عَمَّا نَوَى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ .

(مترجمہ) :- مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسافر میں کہ وہ واجب آخر کی نیت کر سکتا ہے (یہ) مقرر ہے استثناء ہے یعنی رمضان کا روزہ خطا فی الوصف کے باوجود ہر ایک شخص کے حق میں درست ہوگا مگر مسافر کے حق میں اس حال میں کہ وہ رمضان میں واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت کرے کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اسی سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے نہ کہ رمضان سے اسلئے کہ جب اس کے حق میں وجوب ادا ساقط ہو گیا تو اس کے بعد وہ کھانے اور واجب آخر کے درمیان مختار ہوگا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہر و شہر مسافر کے حق میں بھی مقیم کی طرح موجود ہے اور مسافر کو صرف آسانی کیلئے افطار کی اجازت دی گئی ہے، پس جب اس نے اس رخصت کو قبول نہ کیا تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ آیا لہذا نیت کے مطابق روزہ ادا نہ ہوگا۔ بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔

(تشریح) :- صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ ”الانی المسافر الخ“ استثناء ہے اور اس کا مستثنیٰ منہ مقرر ہے یعنی خطا فی الوصف کے باوجود ہر شخص کے حق میں رمضان کا روزہ درست ہوگا لیکن اگر مسافر رمضان میں کسی واجب آخر یعنی قضا یا کفارہ کی نیت کر لے تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس واجب کی نیت کی ہے وہی ادا ہوگا رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ جب مسافر کے حق میں آیت ”ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر“ (بقرہ) کی وجہ سے وجوب ادا ساقط ہو گیا تو اس کے حق میں رمضان، شعبان کے مرتبہ میں ہو گیا اور شعبان میں ہر آدمی کو اختیار ہے کہ وہ افطار کرے (روزہ نہ رکھے) یا کوئی واجب روزہ رکھ لے، اسی طرح مسافر کو اختیار ہوگا کہ وہ رمضان میں چاہے تو بالکل روزہ نہ رکھے اور چاہے تو موجودہ رمضان کے علاوہ کوئی واجب آخر ادا کر لے پس جب مسافر کو رمضان میں واجب آخر ادا کرنے کی اجازت دیدی گئی تو واجب آخر کی نیت کرنے سے واجب آخر ہی ادا ہوگا موجودہ رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

صاحبینؒ نے فرمایا کہ رمضان میں اگر مسافر بھی واجب آخر کی نیت کرے گا تو اس کی طرف سے بھی موجودہ رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، اور ان کی دلیل یہ ہے کہ آیت ”فمن شهد منكم الشهر فليصمه“ کی وجہ سے صوم رمضان کے وجوب کا سبب شہر و شہر ہے اور شہر و شہر (حضور رمضان) جس طرح مقیم کے حق میں موجود ہے اسی طرح مسافر کے حق میں بھی موجود ہے لہذا رمضان کا روزہ جس طرح مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے لیکن مسافر کے حق میں آسانی پیدا کرنے کیلئے اس کو افطار کرنے اور روزہ نہ رکھنے کی اجازت دیدی گئی ایسا نہیں کہ غیر صوم رمضان کو رمضان میں مشروع کر دیا گیا بلکہ محض اس کی آسانی کے خاطر اور سفر کی مشقت کے پیش نظر اس کو افطار کرنے کی رخصت

دیدگی گئی ہے مگر جب اس نے شریعت کی عطا کردہ رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور روزہ رکھنے کی زحمت گوارا کر لی تو اس کا حکم اصل کی طرف لوٹ جائے گا یعنی شہور شہر کے متحقق ہونے کی وجہ سے مقیم اور مسافر دونوں کا حکم یکساں ہو جائے گا اور جس طرح مقیم رمضان میں جو بھی روزہ رکھے گا، وہ رمضان موجودہ ہی کا شمار ہوگا، اسی طرح مسافر بھی جس روزے کی نیت کرے گا وہ روزہ موجودہ رمضان ہی کا شمار ہوگا۔

وَهَذَا الْمُسَافِرُ مُتَلَبِّسٌ بِخِلَافِ الْمَرِيضِ فَإِنَّهُ إِنْ تَوَلَّى نَفْلًا أَوْ وَاجِبًا آخَرَ لَمْ يَقَعْ عَمَّا تَوَلَّى لِأَنَّ رُخْصَتَهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ لَا الْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ فَإِذَا صَامَ وَتَحَمَّلَ الْمُحَنَّةَ عَلَى نَفْسِهِ عَلِمَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ عَاجِزًا فَيَقَعُ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا هُوَ الْمُخْتَارُ وَقِيلَ رُخْصَتُهُ أَيْضًا مُتَعَلِّقَةٌ بِالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَهُوَ خَوْفُ زِيَادَةِ الْمَرَضِ فَهُوَ كَالْمُسَافِرِ وَقِيلَ فِي التَّطْبِيقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمَرِيضَ الَّذِي يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَثْرَتِ الْمَرَضِ حَتَّى الْبُرْدِ وَوَجَعَ الْعَيْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِخَوْفِ زِيَادَةِ الْمَرَضِ وَالْعِجْزِ التَّقْدِيرِيِّ وَالْمَرِيضَ الَّذِي لَا يَضُرُّ بِهِ الصَّوْمُ كَثْرَتِ الْمَرَضِ أَمْتِلَاءِ الْبَطْنِ فَرُخْصَتُهُ مُتَعَلِّقَةٌ بِحَقِيقَةِ الْعِجْزِ فَإِذَا صَامَ هَذَا الْمَرِيضُ ظَهَرَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ لَهُ عِجْزٌ حَقِيقِيٌّ فَلَا يَقَعُ عَمَّا تَوَلَّى بَلْ عَنْ رَمَضَانَ -

(ترجمہ) :- اور یہ مسافر مریض کے خلاف ہے، اس لئے کہ اگر مریض نے نفل یا واجب آخر کی نیت کی تو جس کی نیت کی وہ واقع نہ ہوگا، اس لئے کہ مریض کی رخصت، حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہے نہ کہ تقدیر کی اور فرضی عجز کیساتھ۔ پس جب مریض نے روزہ رکھا اور اپنے نفس پر مشقت برداشت کی تو معلوم ہو گیا کہ وہ عاجز نہیں تھا لہذا رمضان کا روزہ واقع ہوگا اور یہی مذہب مختار ہے اور کہا گیا کہ مریض کی رخصت بھی فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور وہ مرض بڑھ جانے کا خوف ہے پس مریض، مسافر کے مانند ہے اور ان دونوں کے درمیان تطبیق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ وہ مریض جس کو روزہ نقصان دیتا ہو جیسے سردی کے بخار کا مرض اور آنکھ کا درد تو اس کی رخصت از ریاد مرض کے خوف اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہوگی اور مریض جس کو روزہ نقصان نہ دیتا ہو جیسے پیٹ کی بدھمی تو اس کی رخصت حقیقت عجز کیساتھ متعلق ہوگی پس جب اس مریض نے روزہ رکھا تو ظاہر ہو گیا کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا لہذا اس کی نیت کے مطابق روزہ واقع نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ الاد ہوگا۔

(تشریح) صاحب منا کہتے ہیں کہ مسافر کا حکم مریض کے حکم کے برخلاف ہے کیوں کہ اگر مریض نے

رمضان میں نفلی روزے یا واجب آخر کے روزے کی نیت کی تو نفل یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا، بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اسلئے کہ مریض کیلئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے، احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق نہیں ہے۔ لہذا اگر مریض روزہ رکھے اور نفس پر مشقت برداشت کر لے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ مریض عاجز نہیں تھا، کیوں کہ اگر عاجز ہوتا تو روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوتا، روزہ رکھنا اس کے عاجز نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب وہ عاجز نہیں ہے تو اس پر موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہوگا، اور افطار کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اور جب موجودہ رمضان کا روزہ واجب ہے، اور افطار کرنے کی اجازت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح صوم نفل یا واجب آخر کی نیت کرنے کے باوجود رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا، نفلی روزہ یا واجب آخر کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ بقول صاحب نور الانوار یہی قول زیادہ پسندیدہ ہے۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ مریض کی رخصت احتمالی اور فرضی عجز کیساتھ متعلق ہے اور فرضی عجز، مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہے یعنی اگر مریض کو روزہ رکھنے سے مرض بڑھ جانے کا اندیشہ ہو تو اس کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے اور جب مریض کو محض از دیار مرض کے اندیشہ سے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے تو یہ مریض، مسافر کے مانند ہے، یعنی مسافر کے مانند مریض بھی اگر نفل یا واجب آخر کے روزے کی نیت کر لے تو نیت کے مطابق ہی روزہ ادا ہوگا، اور رمضان کا روزہ ادا نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے سابقہ دونوں قولوں میں تطبیق کی کوشش کی ہے اور فرمایا ہے کہ مریض دو طرح کے ہیں ایک وہ جس کو روزہ نقصان پہنچاتا ہے جیسے سردی کے بخار کا بیمار اور آنکھ کے درد کا بیمار۔ اس مریض کی رخصت تو از دیار مرض کے خوف اور احتمالی اور فرضی مرض کے ساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول ثانی کے قائلین نے فرمایا ہے اور وہ مریض جس کیلئے روزہ رکھنا مضر نہیں ہے بلکہ ایک گونہ مفید ہے جیسے بدہمی کا بیمار۔ تو اسکی رخصت حقیقی عجز کیساتھ متعلق ہے جیسا کہ قول اول کے قائلین نے کہا ہے۔ چنانچہ اس مریض نے اگر روزہ رکھا تو یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کیلئے حقیقی عجز نہیں تھا، ورنہ تو روزہ نہ رکھ پاتا۔ پس جب اس کیلئے حقیقی عجز نہیں ہے تو اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت بھی حاصل نہ ہوگی اور جب اس کیلئے روزہ افطار کرنے کی رخصت نہیں ہے تو تندرست آدمی کی طرح اس کا روزہ بھی نیت کے مطابق ادا نہ ہوگا بلکہ بہر صورت رمضان موجودہ کا روزہ ادا ہوگا خواہ نفل کی نیت کرے خواہ واجب آخر کی نیت کرے۔

وَفِي النَّفْلِ عَنْهُ رَوَايَتَانِ مُتَعَلِّقَتَانِ بِقَوْلِهِ يَتَوَرَّى وَاجِبًا آخَرًا فِي صَوْمِ النَّفْلِ لِلْمَسَافِرِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ
رَوَايَتَانِ فِي رَوَايَةِ الْحَسَنِ يَقَعُ عَمَّا نَوَى فِي رَوَايَةِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ رَمَضَانَ وَهَذَا الْاِخْتِلَافُ
مُنْبَغِيٌّ عَلَى دَلِيلَيْنِ لِأَبِي حَنِيفَةَ تَقْلَاعُهُ قَالَ لَيْلُ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَمَّا رَخَّصَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِالْفِطْرِ
كَانَ رَمَضَانَ فِي حَقِّهِ كَشَعْبَانَ وَفِي شَعْبَانَ يَصِحُّ النَّفْلُ فَكَذَا أَهْمَانَا وَالذَّلِيلُ الثَّانِي أَنَّهُ لَمَّا
رَخَّصَ لَهُ بِالْفِطْرِ لِيَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعٍ بَدَنِيَّةٍ بِالِاسْتِرَاحَةِ فَلَا أَنْ يَصْرِفَهُ إِلَى مَنَافِعٍ دِينِيَّةٍ وَهِيَ
قَضَاءُ مَا وَجَبَ عَلَيْهِ مِنَ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ أَوَّلَى لِأَنَّهُ إِنْ مَاتَ فِي هَذَا التَّرْمِضَانِ لَمْ يُعَاقَبْ لِأَجْلِ
رَمَضَانَ وَيُعَاقَبُ بِسَبَبِ الْقَضَاءِ وَالْكَفَّارَةِ وَالنَّفْلُ لَيْسَ أَهْمًا لَهُ لِأَنِّي مَصَالِحُ دِينِهِ وَلَا فِي
مَصَالِحِ دُنْيَاهُ.

(مترجم) اور نفلی روزوں میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں اور اس کا تعلق مصنف کے قول
"نیوی واجباً آخر" کے ساتھ ہے یعنی صوم نفل میں مسافر کے بارے میں امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں
حسن کی روایت میں ہے کہ نیت کے مطابق روزہ واقع ہوگا اور ابن سماعہ کی روایت میں ہے کہ موجودہ رمضان کا
روزہ واقع ہوگا اور یہ اختلاف امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو ان سے نقل کی گئی ہیں۔ پس دلیل اول
یہ ہے کہ جب مسافر کو اللہ تعالیٰ نے افطار کی رخصت دی ہے تو اس کے حق میں رمضان شعبان کے مانند ہو گیا اور
شعبان میں نفلی روزہ صحیح ہے پس اسی طرح یہاں ہے۔ اور دلیل ثانی یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اس کو افطار کی
رخصت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اس کو اپنے بدنی منافع یعنی راحت و آرام پہنچانے میں صرف کرے تو اس کا اپنے
دینی منافع یعنی قضاے واجب اور کفارہ کے ادا کرنے میں صرف کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ اگر مسافر اس
رمضان میں مر گیا تو رمضان کی وجہ سے اس کو سزا نہیں دی جائے گی البتہ قضا اور کفارہ کی وجہ سے سزا دی جائے
گی اور نفل اس کے لئے اہم نہیں ہے نہ دینی مصالح میں اور نہ دنیوی مصالح میں۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ مسافر، رمضان میں اگر واجب آخر، قضا یا کفارہ کے روزے کی نیت کرتا ہے
تو اس کی نیت کے مطابق واجب آخر ادا ہو جائے گا۔ لیکن اگر نفل کے روزے کی نیت کرتا ہے تو اس بارے میں حضرت
امام ابو حنیفہ ۷ سے دو روایتیں ہیں، حسن بن زیاد ۷ کی روایت تو یہ ہے کہ مسافر کی نیت کے مطابق نفل کا روزہ ادا
ہو جائے گا اور ابن سماعہ کی روایت یہ ہے کہ نیت کے مطابق نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ موجودہ رمضان کا روزہ ادا
ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ روایتوں کا یہ اختلاف حضرت امام ابو حنیفہ ۷ کی ان دو دلیلوں پر مبنی ہے جو دو
دلیل حضرت امام صاحب سے نقل کی گئی ہیں۔ چنانچہ پہلی دلیل جس سے حسن بن زیاد ۷ کی روایت کی تائید ہوتی ہے
یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی رخصت عنایت فرمادی تو اداے روزہ
کے سلسلہ میں مسافر کے حق میں رمضان، شعبان کے مانند ہو گیا ہے اور شعبان کے مہینہ میں نفلی روزہ صحیح ہوتا ہے لہذا

رمضان میں مسافر کا نفلی روزہ بھی صحیح ہو جائے گا۔

اس دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رمضان کا مہینہ مسافر کے حق میں جب شعبان کے مانند ہے تو مسافر کے حق میں وجوبِ صوم رمضان کا سبب یعنی شہرِ رمضان مستحق نہ ہونے کی وجہ سے اس پر نفس وجوبِ صوم ثابت نہ ہوگا اور جب مسافر پر رمضان کے روزہ کا نفس وجوب ثابت نہیں ہوا تو وجوبِ ادا بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ "وجوبِ ادا" نفس وجوب ہی کی فرع ہے اور جب مسافر کے ذمہ وجوبِ ادا ثابت نہیں ہے تو مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرے تو اس کی طرف سے رمضان کا روزہ ادا نہ ہونا چاہیے کیونکہ بغیر وجوبِ سبب کے کوئی عبادت ادا نہیں ہوتی حالانکہ مسافر اگر رمضان کا روزہ ادا کرتا ہے تو یہ اس کی طرف سے صحیح ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کے حق میں رمضان حقیقتہً شعبان کے مانند نہیں ہے کیونکہ مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے لیکن شعبان وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ رمضان کو روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار کے سلسلہ میں شعبان کے مانند قرار دیا گیا ہے اور عارضِ سفر کی وجہ سے رمضان میں روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے اختیار سے یہ لازم نہیں آتا کہ رمضان مسافر کے حق میں وجوبِ صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ اس اختیار کے باوجود رمضان مسافر کے حق میں بھی وجوبِ صوم کا سبب ہے اور جب مسافر کے حق میں رمضان وجوبِ صوم کا سبب ہے تو مسافر اگر رمضان میں روزہ رکھ لے گا تو اس کا روزہ ادا ہو جائے گا۔

اور دوسری دلیل جس سے ابن سماء کی روایت کی تائید ہوتی ہے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسافر کو رمضان کے مہینہ میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اس لئے دی ہے تاکہ وہ اپنے بدن کو راحت و آرام پہنچائے پس جب اللہ تعالیٰ نے مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے کر بدنی منافع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے تو قضا یا کفارہ کے روزہ کے ذریعہ دینی منافع حاصل کرنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگی کیونکہ مسافر اگر موجودہ رمضان میں مر گیا تو اس رمضان کے روزے نہ رکھنے کی وجہ سے اُس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ لیکن جو روزے قضا اور کفارے کے اُس پر واجب ہیں اُن کی وجہ سے مواخذہ ضرور ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ مسافر کے حق میں موجودہ رمضان کے روزوں کے مقابلہ میں قضا اور کفارے کے روزے زیادہ اہم ہیں اور جب قضا اور کفارے کے روزے مسافر کے حق میں موجودہ رمضان سے زیادہ اہم ہیں تو مسافر موجودہ رمضان میں اگر قضا اور کفارے کا روزہ رکھے گا تو اس کی نیت کے مطابق قضا اور کفارے کا روزہ ہی ادا ہوگا۔ اور نفلی کا روزہ مسافر کے حق میں چونکہ قطعاً اہم نہیں ہے نہ مسافر کی دنیوی مصالح کے اعتبار سے اور نہ دینی مصالح کے اعتبار سے، اس لئے مسافر اگر رمضان میں نفلی روزہ کی نیت کرتا ہے تو نفلی روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ رمضان کا روزہ ادا ہوگا۔ اس دوسری دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ نفلی کا روزہ اگرچہ رمضان کے روزے سے اہم نہیں ہے لیکن افطار یعنی روزہ نہ رکھنے سے تو بالیقین اہم ہے پس جب مسافر کو رمضان میں نفلی روزہ یعنی روزہ نہ رکھنے کی اجازت دے دی گئی تو نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہونی چاہیے تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مسافر کو رمضان میں افطار کی رخصت نفع حاصل کرنے کیلئے دی گئی ہے اور یہ نفع عزیمت پر عمل کرنے یعنی

رمضان کا روزہ رکھنے سے حاصل نہیں ہوتا پس اگر مسافر نے روزہ نہ رکھا تو اس کو بدنی نفع حاصل ہوگا اور یہ بدنی نفع رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا اور اگر مسافر نے واجب آخر کی قضا کی تو ایک واجب سے اس کا ذمہ فارغ ہوگا اور عند اللہ مواخذہ سے محفوظ ہوگا۔ اور یہ فائدہ بھی ایسا ہے جو رمضان کے روزے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اور رہا نفلی روزہ تو اس سے مسافر کو نہ بدنی نفع حاصل ہوتا ہے اور فراغ ذمہ کی صورت میں نہ اخروی اور دینی نفع حاصل ہوتا ہے۔ پس جب نفلی روزے سے دونوں طرح کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا تو نفلی روزہ، رمضان کے روزے کی بہ نسبت اہم نہ ہوگا بلکہ نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہوگا اور جب نفلی روزے کی بہ نسبت رمضان کا روزہ اہم ہے تو نفلی روزے کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادا ہوگا اور نفلی روزہ ادا نہ ہوگا۔

أَوْ يَكُونَ مَعْيَارًا لَّهٗ لَا سَبَبًا لِّقَضَائِهِ رَمَضَانَ عَطْفٌ عَلَى السَّابِقِ وَهُوَ النَّوعُ الثَّلَاثُ مِنَ الْأَنْوَاعِ الْأَرْبَعَةِ لِلْمَوَقَّتِ فَإِنَّ وَقْتَ الْقَضَاءِ مَعْيَارٌ بِلَا شَبَهَةٍ وَسَبَبٌ وَجُوبٌ هُوَ شَهْرُ الشَّهْرِ السَّابِقِ لِهَذِهِ الْأَيَّامِ فَإِنَّ سَبَبَ الْقَضَاءِ هُوَ سَبَبُ الْأَدَاءِ وَلَمْ يَعْلَمْ حَالُ شَرْطِيَّتِهِ وَالظَّاهِرُ الْعَدَمُ فَإِنَّهُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ تَعْيِينَ الْوَقْتِ فَإِنَّ وَقْتَ يَكُونُ شَرْطًا وَوَقَعَ فِي بَعْضِ النِّسْخِ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ فَإِنَّ وَقْتَهُ مَعْيَارٌ لَهُ وَلَيْسَ سَبَبًا لِّوَجُوبِهِ وَإِنَّمَا السَّبَبُ هُوَ النَّذْرُ وَأَمَّا النَّذْرُ الْمُعَيَّنُ فَقِيلَ إِنَّهُ شَرِيكَ لِلنَّذْرِ الْمَطْلُوقِ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَإِنَّمَا يَخَالِفُهُ فِي بَعْضِ أَحْكَامِهِ وَهُوَ اشْتِرَاطُ بَيِّنَةِ التَّعْيِينِ وَعَدَمُ أَحْتِمَالِ الْفَوَاتِ وَلِذَا اقْتِدَاهُ بِهِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكَ لِرَمَضَانَ فِي كَوْنِ الْأَيَّامِ مَعْيَارًا لَهُ وَسَبَبًا لِّلْوَجُوبِ بَعْدَ مَا أَوْجَبَ عَلَى نَفْسِهِ فِي هَذِهِ الْأَيَّامِ وَإِنْ قَالُوا بِأَنَّ النَّذْرَ سَبَبٌ لِّلْوَجُوبِ وَالْحَاصِلُ أَنَّ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ شَرِيكَ لِرَمَضَانَ فِي بَعْضِ الْأَحْكَامِ وَلِقَضَائِهِ رَمَضَانَ فِي بَعْضِ آخِرِ فَالْحَقُّ بِأَنَّهُمَا شَبَهَتَا وَصَاحِبُ الْمُتَخَبُّ الْحَسَامِيُّ جَعَلَ النَّذْرَ الْمُعَيَّنَ مِنْ جَنْبِ صَوْمِ رَمَضَانَ وَلَعُوذُكَ بِقَضَائِهِ رَمَضَانَ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ مِنْ أَقْسَامِ الْأَمْرِ الْمُقَيَّدِ بَلْ هُوَ مَطْلُوقٌ مِنْ قَبِيلِ الزَّكَاةِ وَصِدْقَةِ الْفِطْرِ وَمَنْ أَدْخَلَهُمَا فِي الْمُقَيَّدِ نَظَرَ إِلَى أَنَّهُمَا مُقَيَّدَانِ بِالْأَيَّامِ دُونَ اللَّيَالِي وَهَذَا يَحْتَمِلُ

(ترجمہ) یا وقت، امر موقت (فعل مامور بہ) کے لئے معیار ہوگا نہ کہ سبب جیسے رمضان کی قضا یہ عبارت سابق پر معطوف ہے اور امر موقت کی چار قسموں میں سے تیسری قسم ہے کیونکہ قضا کا وقت بلاشبہ معیار ہی اور اس کے وجوب کا سبب پہلے ہی میں کا حضور ہے نہ کہ یہ ایام۔ اس لئے کہ قضا کا سبب وہ ہی ہے جو ادا کا سبب ہے اور وقت کے شرط ہونے کا حال معلوم نہیں ہے اور ظاہر عدم ہے۔ اس لئے کہ جب وقت کی تعیین معلوم

نہ ہو تو کو نسا وقت اس کی شرط ہوگا۔ اور بعض نسخوں میں "نذر مطلق" واقع ہے اور نذر مطلق کا وقت اس کے لئے معیار ہے اور اس کے وجوب کے لئے سبب نہیں ہے اور سبب صرف نذر ہے۔ رہی نذر معین تو کہا گیا کہ وہ اس معنی میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے ہاں نذر معین، نذر مطلق کے بعض احکام میں مخالف ہے اور وہ تقیین کی نیت کا شرط ہونا اور فوت ہونے کا احتمال نہ ہونا ہے اور اسی وجہ سے مصنف نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نذر معین، رمضان کے ساتھ شریک ہے اس بات میں کہ ایام، نذر معین کے لئے معیار ہیں اور ایام وجوب کے لئے سبب ہیں اس کے بعد کہ مکلف نے ان ایام میں اپنی ذات پر واجب کر لیا ہے اگرچہ اصولیین نے کہا کہ نذر، وجوب کا سبب ہے حاصل یہ کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضا پر رمضان کے ساتھ شریک ہے پس ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہو لاحق کر لو۔ اور منتخب حسامی کے مصنف نے نذر معین کو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے اور قضا پر رمضان اور نذر مطلق کو امر مقید کے اقسام میں سے ذکر نہیں کیا بلکہ وہ دونوں زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر کے قبیل سے مطلق عن الوقت ہیں اور جن حضرات نے ان کو امر مقید میں داخل کیا ہے انہوں نے اس کا لحاظ کیا کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ لیکن یہ محض حیلہ ہے۔

(تشریح) مصنف منار نے فرمایا کہ امر مقید بالوقت کی تیسری قسم یہ ہے کہ "وقت، فعل مامور بہ" کے لئے معیار ہو اور فعل مامور بہ کے وجوب کا سبب نہ ہو جیسے رمضان کی قضا، شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، سابق میں مذکور عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفاً للمودی" پر معطوف ہے اور امر موقت یعنی مامور بہ مقید بالوقت کی تیسری قسم ہے۔ کیونکہ جس وقت میں رمضان کے روزوں کی قضا کی جائے گی وہ وقت یقینی طور پر ان روزوں کے لئے معیار ہوگا اس لئے کہ جس دن میں قضا کا روزہ واقع ہوگا اس دن کا کوئی حصہ روزے سے فاضل نہیں رہے گا۔ اور یہ وقت یعنی یہ ایام جن میں رمضان کی قضا کی جائے گی قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب نہیں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک قضا کا وہی سبب ہوتا ہے جو سبب ادا کا ہوتا ہے اور یہاں ادا کا سبب شہود شہر رمضان ہے لہذا اس رمضان کے روزوں کی قضا کا سبب بھی اسی رمضان کا شہود (حضور) ہوگا۔ پس جب قضائے رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب اسی گزشتہ رمضان کا شہود (حضور) ہے تو یہ ایام جن میں قضا کی جائے گی، وجوب قضا کا سبب نہ ہوں گے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ جس وقت میں قضائے رمضان کی جائے گی وہ وقت اس کے لئے شرط ہے یا نہیں مگر ظاہر یہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ جب قضا کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے تو کو نسا وقت اس کی شرط ہوگا بہر حال ظاہر یہی ہے کہ وقت قضائے رمضان کے لئے شرط نہ ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ منار کے بعض نسخوں میں امر مقید بالوقت کی تیسری قسم کی مثال میں "نذر مطلق" کا ذکر واقع ہے یعنی تیسری قسم کی مثال "نذر مطلق" ہے۔ نذر مطلق یہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے ایک دن کے

روزے کی نذر کی اور اس دن کو متعین نہ کرے۔ تو یہ تیسری قسم کی مثال اس لئے ہے کہ یہ شخص جس دن نذر کا روزہ رکھے گا وہ دن نذر کے اس روزے کے لئے معیار ہوگا یعنی اس دن کا کوئی حصہ نذر مطلق کے اس روزے سے فاضل نہ رہے گا اور وہ دن جس میں نذر مطلق کا روزہ رکھا گیا ہے نذر مطلق کے روزے کے وجوب کا سبب بھی نہیں ہے کیونکہ نذر کے روزے کے وجوب کا سبب خود نذر ہوتی ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ولیفوا نذرہم"۔

واما النذر المعلن الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ "ام مقید بالوقت" کی تیسری قسم کی مثال میں نذر کو لفظ مطلق کے ساتھ متصف کرنا باطل ہے کیونکہ تیسری قسم کی مثال جس طرح نذر مطلق (غیر معین) کا روزہ ہو سکتا ہے اسی طرح نذر معین کا روزہ بھی تیسری قسم کی مثال واقع ہو سکتا ہے کیونکہ نذر معین کے روزے کا وقت بھی نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہوتا ہے اور نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب نہیں ہوتا۔ پس منار کے بعض نسخوں میں یہ کہنا چاہیے تھا "والنذر" اور مطلق کے ساتھ متصف نہ کرنا چاہیے تھا تاکہ یہ نذر مطلق اور نذر معین دونوں کو شامل ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین اگرچہ وقت کے معیار ہونے اور وجوب کا سبب نہ ہونے میں نذر مطلق کے ساتھ شریک ہے لیکن بعض احکام میں نذر معین، نذر مطلق کے مخالف ہے اور وہ بعض احکام میں یہ ہیں کہ نذر مطلق کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی یہ ارادہ کرنا کہ میں نذر کا روزہ رکھوں گا شرط ہے اور نذر معین کی صورت میں تعیین کی نیت کرنا شرط نہیں ہے بلکہ اس متعین دن میں اگر مطلقاً روزے کی نیت سے یا نفلی روزے کی نیت سے روزہ رکھ لیا تو بھی نذر معین ہی کا روزہ ادا ہوگا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ نذر معین میں چونکہ وقت متعین ہوتا ہے اس لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے اور نذر مطلق میں چونکہ وقت متعین نہیں ہوتا اس لئے نذر کے روزے کو متعین کرنے کے لئے تعیین کی نیت کرنا ضروری ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ نذر مطلق میں روزے کے فوت ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا بلکہ جب بھی روزہ رکھے گا وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔ اور نذر معین کی صورت میں اگر معینہ وقت کے علاوہ میں روزہ رکھا تو وہ روزہ ادا نہ ہوگا بلکہ قضا ہوگا گویا نذر معین کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہا قضا رمضان کا روزہ تو اس میں تعیین کی نیت کرنا بھی شرط ہے اور وہ فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتا ہے پس ان دونوں احکام میں نذر مطلق، قضا رمضان کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، پس چونکہ نذر مطلق، رمضان کی قضا کے مشابہ ہے نہ کہ نذر معین، اس لئے مصنف منار نے نذر کو مطلق کے ساتھ مقید کر کے تیسری قسم کی مثال میں بعض نسخوں کے مطابق "النذر المطلق" کہنا نہ خالی "النذر" حاصل یہ کہ منار کے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "قضا رمضان" واقع ہے اور قضا رمضان کے ساتھ مذکورہ دو احکام میں چونکہ نذر مطلق کو مشابہت حاصل ہے نہ کہ نذر معین کو، اس لئے دوسرے بعض نسخوں میں تیسری قسم کی مثال میں "النذر المطلق" ذکر کیا گیا نہ کہ محض "النذر"۔

والظاهر ان النذر المعلن الخ سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ قسم ثالث کی مثال میں جب صرف نذر مطلق کا روزہ واقع ہو سکتا ہے اور نذر معین کا روزہ واقع نہیں ہو سکتا تو ماوربہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں ہوں گیں

(۱) وقت صلاۃ (۲) شہر رمضان (۳) قضا رمضان اور نذر مطلق کا وقت (۴) وقت حج (۵) نذر معین کا وقت حالانکہ سابق میں کہا گیا تھا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی صرف چار قسمیں ہیں — اس کا جواب یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ، بعض احکام میں صوم رمضان کے ساتھ شریک ہے اور وہ احکام یہ ہیں جس طرح رمضان کے دن رمضان کے روزوں کے لئے معیار ہیں اسی طرح نذر معین میں متعین کردہ دن، نذر معین کے روزے کے لئے معیار ہیں اور جس طرح رمضان کے ایام، رمضان کے روزوں کے وجوب کا سبب ہیں اسی طرح نذر معین کا دن بھی نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بعد اس کے کہ اُس نے خود اس دن میں اپنے اوپر روزہ واجب کیا ہے۔ اگرچہ اصولین کہتے ہیں کہ نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب "نذر" ہے نہ کہ وہ ایام جن میں روزہ رکھنے کی نذر کی گئی ہے۔ بہر حال اس جواب کو صحیح ماننے کے بعد نذر معین کا روزہ جب رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہو گیا تو نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو جائے گا اور جب نذر معین کا روزہ دوسری قسم میں داخل ہو گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ ہوں گی بلکہ چار قسمیں ہوں گی۔

شارح نے کہا کہ حاصل یہ ہے کہ نذر معین، بعض احکام میں رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے اور دوسرے بعض احکام میں قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ شریک ہے، رمضان کے روزے کے ساتھ تو اس لئے شریک ہے کہ وقت جس طرح رمضان کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں روزہ رکھنے کی نذر کی ہے نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے اگرچہ یہ نذر کرنے والے کے اپنے اوپر روزہ واجب کرنے کے بعد کی بات ہے اور قضاے رمضان کے روزے کے ساتھ اس لئے شریک ہے کہ جس طرح وہ ایام جن میں قضا کی جائے گی قضا واجب ہونے کا سبب نہیں ہے اسی طرح وقت یعنی وہ دن جس میں نذر کا روزہ رکھے گا کافی نفسہ وجوب صوم کا سبب نہیں ہے بلکہ نذر نذر معین کے روزے کے وجوب کا سبب ہے بہر حال "نذر معین" جب بعض احکام میں رمضان کے ساتھ اور بعض احکام میں قضاے رمضان کے ساتھ شریک ہے تو نذر معین کو ان دونوں میں سے جس کے ساتھ چاہے لائق کر لو۔ اور جب نذر معین کو ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ لائق کر دیا گیا تو مامور بہ مقید بالوقت کی پانچ قسمیں نہ رہیں بلکہ چار ہی رہیں اور جب یہ بات ہے تو پانچ قسموں کا اعتراض واقع نہ ہو گا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے مصنف منار پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ منتخب الحسامی کے مصنف نے نذر معین کو تو صوم رمضان کی جنس سے قرار دیا ہے لیکن قضا رمضان اور نذر مطلق کو مامور بہ مقید بالوقت کے اقسام میں سے شمار نہیں کیا جیسا کہ ماتن نے شمار کیا ہے بلکہ ان دونوں کو مامور بہ مطلق عن الوقت میں شمار کیا ہے جیسا کہ زکوٰۃ اور صدقۃ الفطر مامور بہ مطلق عن الوقت کے قبیل سے ہیں۔ اور صاحب حسامی نے یہ بھی کہا کہ جن حضرات (مصنف منار) نے ان دونوں کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے ان کی نظر اس پر ہے کہ یہ دونوں ایام کے ساتھ مقید ہیں نہ کہ راتوں کے ساتھ یعنی قضاے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ایام میں ادا کیا جاسکتا ہے نہ کہ

راتوں میں پس ایام کے ساتھ مقید ہونے کی وجہ سے ان کو مامور بہ مقید بالوقت میں شمار کیا ہے حالانکہ یہ محض ایک حیلہ ہے کیونکہ روزہ تو مشروع ہی دن میں ہوا ہے نہ کہ رات میں پس رات میں روزہ رکھنے کا عدم جواز اس لئے نہیں کہ وہ دن کے ساتھ مقید ہے بلکہ اس لئے ہے کہ روزہ رات میں غیر مشروع ہے اور دن میں مشروع ہے۔ بہر حال جب ایام کے ساتھ ان کو مقید کرنا ایک حیلہ ہے تو صاحب حسامی کی بیان کردہ بات کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق، مامور بہ مطلق عن الوقت میں داخل ہیں زیادہ مناسب اور بہتر ہے۔

وَلَشَرَطُ فِيهِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ وَلَا يَحْتَمِلُ الْفَوَاتُ بِخِلَافِ الْأَوَّلِينَ إِمَّا يَشْتَرِطُ فِي هَذَا الْقِسْمِ الثَّلَاثُ مِنَ الْمَوَاقِتِ نِيَّةُ التَّعْيِينِ بَأَن يَقُولَ نَوَيْتُ لِلْقَضَاءِ وَالنَّذْرِ وَلَا يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَلَا بِنِيَّةِ النَّفْلِ أَوْ جَابِ أُخْرَى كَذَا يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّبَيُّتُ أَيْ النِّيَّةُ مِنَ اللَّيْلِ لِأَنَّ مَا سَوِيَ رَمَضَانَ كُلَّهُ مَحَلٌّ لِلنَّفْلِ فَيَقَعُ جَمِيعُ الْأَمْسَاكَاتِ عَلَى النَّفْلِ مَالِ الْوَعْيَيْنِ مِنَ اللَّيْلِ الصَّوْمِ الْعَارِضِ وَهُوَ الْقَضَاءُ وَالْكَفَّارَةُ وَالنَّذْرُ الْمَطْلُوقُ بِخِلَافِ النَّذْرِ الْمَعْيُنِ فَإِنَّهُ يَتَأَدَّى بِمُطْلَقِ النِّيَّةِ وَنِيَّةِ النَّفْلِ وَلَكِنْ لَا يَتَأَدَّى بِنِيَّةٍ وَاجِبَةٍ أُخْرَى وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّبَيُّتُ لِأَنَّهُ مُعَيَّنٌ فِي نَفْسِهِ كَرَمَضَانَ لَا يَقَعُ الْأَمْسَاكَ الْمَطْلُوقُ إِلَّا عَلَيْهِ مَالِ الْوَعْيَيْنِ إِلَى وَاجِبٍ أُخْرَى أَيْ لَا يَحْتَمِلُ هَذَا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ الْفَوَاتَ بَلْ كُلُّهَا صَامٌ لَهُ يَكُونُ مُؤَدِّيًا لِأَنَّ كُلَّ الْعَمَلِ مَحَلٌّ لَهُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِنْ لَمْ يَقْضِ رَمَضَانَ حَتَّى جَاءَ رَمَضَانُ أُخْرَى عَلَيْهِ الْفِدَايَةُ مَعَ الْقَضَاءِ جَبْرًا لَهُ عَلَى التَّكَاثُلِ وَالتَّهَادُنِ بِخِلَافِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ وَهُمَا الصَّلَاةُ وَالصَّوْمُ فَاتَّهَمَا بِخِلَافِ الْفَوَاتِ إِذَا الْحُرُيُودُ هُمَا فِي الْوَقْتِ الْمَعْمُودِ فَيَكُونُ قَضَاءً.

(ترجمہ) اور اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے اور یہ فوت ہونے کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے برخلاف پہلی دو قسموں کے یعنی امر الوقت کی اس تیسری قسم میں تعین کی نیت شرط ہے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے قضا اور نذر کی نیت کی۔ اور مطلق نیت سے فعل مامور بہ ادا نہ ہوگا اور نہ نفل یا واجب آخر کی نیت سے اسی طرح اس میں تبییت یعنی رات میں نیت کرنا بھی شرط ہے کیونکہ رمضان کے علاوہ تمام ایام، محل نفل ہیں پس تمام امساکات نفل پر واقع ہوں گے جب تک کہ رات میں عارضی روزے یعنی قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کو متعین نہ کرے برخلاف نذر معین کے اس لئے کہ وہ مطلق نیت اور نیت نفل سے ادا ہو جاتا ہے لیکن واجب آخر کی نیت سے ادا نہیں ہوتا اور نذر معین میں رات سے نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ وہ رمضان کی طرح فی نفسہ معین ہے لہذا مطلق امساک نہیں واقع ہوگا مگر نذر معین پر جب تک کہ اس کو واجب آخر کی طرف نہ پھیرے اور یہ تیسری قسم فوت ہونے کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے بلکہ جب بھی تیسری قسم سے متعلق روزہ رکھے گا ادا کرنے والا ہوگا اس لئے کہ ہمارے

نزدیک پوری زندگی اس کا محل ہے اور امام شافعی کے نزدیک اگر رمضان کی قضا رزہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ فدیہ بھی واجب ہوگا تاکہ اس کی سستی اور کاہلی کی تلافی ہو سکے۔ برخلاف پہلی دو قسموں کے اور وہ نماز اور روزہ ہے اس لئے کہ یہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ اگر ان دونوں کو وقت مقررہ میں ادا نہ کیا تو قضا ہو جائے گی۔

(تشریح) مصنف مناسبت فرمایا کہ مامور بہ مقید بالوقت کی اس تیسری قسم میں تعیین کی نیت کرنا شرط ہے یعنی دل یا زبان سے یہ کہنا شرط ہے کہ میں نے قضائے رمضان کی نیت کی یا میں نے نذر مطلق کے روزے کی نیت کی، اگر مطلقاً روزے کی نیت کی یا نفل کے روزے کی نیت کی یا واجب آخر کفارہ وغیرہ کے روزے کی نیت کی تو اس سے قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ ادا نہ ہوگا۔ اسی طرح اس تیسری قسم میں رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نیت کرنا شرط ہے اور رات میں نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ رمضان کے علاوہ باقی گیارہ ماہ نفلی روزوں کا محل ہیں ان گیارہ مہینوں میں جو بھی روزہ رکھا جائے گا وہ نفل کا روزہ ہوگا الا یہ کہ رات میں یعنی صبح صادق شروع ہونے سے پہلے نفل کے علاوہ قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کی نیت کر لے۔ حاصل یہ کہ اگر رات میں قضا یا کفارہ یا نذر مطلق کے روزے کی نیت نہ کی تو وہ نفل کا روزہ شمار ہوگا۔ پس جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ قضا وغیرہ کے لئے رات میں نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے برخلاف نذر معین ہے کہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے اور نفل کے روزے کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے جیسے صوم رمضان، مطلق نیت اور نفل کے روزے کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے لیکن نذر معین کا روزہ، واجب آخر یعنی قضا اور کفارہ کی نیت سے ادا نہیں ہوگا اگرچہ رمضان کا روزہ واجب آخر کی نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ اور وجہ فرق یہ ہے کہ نذر معین کا روزہ بندے کا واجب کردہ ہے اور رمضان کا روزہ اللہ تعالیٰ کا واجب کردہ ہے۔ اللہ کا واجب کردہ رمضان کا روزہ چونکہ زیادہ اہم ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا ہو جائیگا اور بندہ کا واجب کردہ نذر معین کا روزہ چونکہ اس قدر اہم نہیں ہے اس لئے وہ واجب آخر کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور نذر معین کے روزہ کے لئے رات میں نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے کیونکہ نذر معین کا روزہ، رمضان کی طرح بذات خود معین ہے لہذا اس معینہ دن میں اگر مطلقاً روزہ رکھا گیا تو یہ روزہ نذر معین ہی کا شمار ہوگا الا یہ کہ واجب آخر کی نیت کی گئی ہو۔ اس تیسری قسم کا دوسرا حکم یہ ہے کہ قضائے رمضان اور نذر مطلق کا روزہ فوت ہونے کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ جب بھی قضا کا روزہ رکھے گا تو وہ اس قضا کو ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا اور تاخیر کرنے سے اس قضا کی قضا نہ ہوگی، اسی طرح نذر مطلق کا روزہ جب بھی رکھے گا تو وہ ادا ہی ہوگا قضا نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قضائے رمضان اور نذر مطلق کے روزے کا محل پوری زندگی ہے لہذا مرنے سے پہلے جب بھی قضا یا نذر مطلق کا روزہ رکھے گا درست ہوگا اور ادا ہوگا، متن میں عدم احتمال فوت کا یہی مطلب ہے ورنہ تو قضا اور نذر مطلق کا روزہ بھی مکلف کے مرنے سے فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے رمضان کے روزوں کی قضا نہ کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر قضا کے ساتھ ساتھ فدیہ بھی

واجب ہوگا۔ قضا کے ساتھ فدیہ اس کی مستی اور کاہلی کی تلافی کرنے کے لئے واجب کیا گیا ہے گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قضا کا روزہ فوت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک قضا کا وقت، آئندہ رمضان سے پہلے پہلے ہر لہذا آئندہ رمضان سے پہلے پہلے قضا کرنا ضروری ہے اگر آئیو الے رمضان سے پہلے پہلے گذشتہ رمضان کی قضا نہ کی تو اس پر قضا کے ساتھ بطور سرزنش فدیہ بھی واجب ہوگا۔ صاحب کتاب کہتے ہیں کہ اول کی دونوں قسمیں (وقت کا ظرف) سبب اور شرط ہونا اور وقت کا معیار اور سبب ہونا) اس حکم ثانی میں تیسری قسم کے مخالف ہیں کیونکہ قسم اول مثلاً نماز اور قسم ثانی مثلاً رمضان کا روزہ دونوں فوت ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ ان دونوں کو اگر شریعت کے مقرر کردہ وقت میں ادا نہ کیا گیا بلکہ بعد میں ادا کیا گیا تو دونوں قضا ہو جائیں گے۔

أَوَّلُكَونَ مُشْكِلًا يَشْبَهُ الْمَعْيَارَ وَالظَّهْرُفَ كَالْحَجِّ عَطْفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ النَّوعُ الرَّابِعُ مِنْ أَنْوَاعِ الْمَوَاقِيتِ لَعَنَ أَوَّلُكَونَ وَقْتُ الْمَوَاقِيتِ مُشْكِلًا أَيْ مُشْتَبِهًا الْحَالَ يَشْبَهُ الْمَعْيَارَ مِنْ وَجْهِهِ وَالظَّهْرُفَ مِنْ وَجْهِهِ وَنَظِيرُهُ وَقْتُ الْحَجِّ فَإِنَّهُ مُشْكِلٌ بِهَذَا الْمَعْنَى وَذَلِكَ مِنْ وَجْهَيْنِ الْأَوَّلُ أَنَّ وَقْتُ الْحَجِّ سُؤَالٌ وَذُو الْقَعْدَةِ وَعَشْرَةُ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَجُّ لَا يُؤَدَّى إِلَّا فِي بَعْضِ عَشْرَةِ ذِي الْحِجَّةِ فَيَكُونُ الْوَقْتُ فَاضِلًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ يَكُونُ ظَرْفًا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ لَا يُؤَدَّى فِي هَذَا الْوَقْتِ إِلَّا حَجٌّ وَاحِدٌ يَكُونُ مَعْيَارًا بِخِلَافِ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ يُؤَدَّى صَلَاةٌ مُخْتَلِفَةٌ وَالثَّانِي أَنَّ الْحَجَّ لَا يُفْرَضُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً فَإِنْ أَدْرَكَ الْعَامَ الثَّانِي وَالثَّلَاثُ يَكُونُ الْوَقْتُ مَوْسَعًا يُؤَدَّى فِيهِ أَيْ وَقْتُ شَاءَ وَإِنْ لَمْ يُدْرِكِ الْعَامَ الثَّانِي يَكُونُ الْوَقْتُ مُضَيَّقًا لِابْتِدَالِهِ أَنْ يُؤَدَّى فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ لَكِنْ أَبَايُوسُفَ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّضْيِيقِ وَتَحَدُّ اعْتَبَرَ جَانِبَ التَّوَسُّعِ عَلَى مَا قَالَ الْمُصَنِّفُ -

(مترجم) یا وقت ایسا مشکل ہوگا کہ معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہوگا جیسا کہ حج (کا وقت) یہ عبارت ماقبل پر معطوف ہے اور امر موقت کی قسموں میں سے چوتھی قسم ہے یعنی یا وقت موقت مشکل یعنی ایسا مشتبہ الحال ہوگا کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوگا اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوگا اور اس کی نظیر حج کا وقت ہے کیونکہ وہ اس معنی کی وجہ سے مشتبہ ہے اور یہ اشتباہ دو وجہوں سے ہے اول یہ کہ حج کا وقت سوال، ذی قعدہ اور ذی الحج کے دس دن ہیں اور حج ادا نہیں کیا جاتا مگر ذی الحج کے دس دنوں میں سے بھی بعض میں۔ لہذا وقت فاضل ہوگا پس اس اعتبار سے وقت ظرف ہوگا اور اس اعتبار سے کہ اس وقت میں صرف ایک ہی حج ادا کیا جاتا ہے وقت معیار ہوگا برخلاف نماز کے کیونکہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں دوسری وجہ یہ کہ حج، زندگی میں ایک ہی مرتبہ فرض ہے پس اگر مکلف دس سال یا تیس سال یا لے تو وقت موسع (کشادہ) ہوگا اس کو جس وقت میں چاہے گا ادا کرے گا اور اگر دس سال نہ پایا تو وقت تنگ ہوگا

اس کے لئے پہلے ہی سال میں ادا کرنا ضروری ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے وقت کی تنگی کا اعتبار کیا ہے اور امام محمدؒ نے جانب توسع کا اعتبار کیا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ عبارت میں فرمایا ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ یہ عبارت متن کی سابقہ عبارت "اما ان یكون الوقت ظرفا لـ" پر معطوف ہے اور مامور بہ مقید بالوقت کی چوتھی قسم ہے حاصل یہ کہ مامور بہ مقید بالوقت کا وقت کبھی ایسا مشتبہ الحال ہوتا ہے کہ من وجہ معیار کے مشابہ ہوتا ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہوتا ہے اور اس چوتھی قسم کی مثال "حج کا وقت" ہے کیونکہ حج کا وقت مشتبہ الحال ہے من وجہ معیار کے مشابہ ہے اور من وجہ ظرف کے مشابہ ہے۔ حج کے وقت کا مشتبہ الحال ہونا دو طریقہ پر ہے اول یہ کہ حج کا وقت شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس دن ہیں یہی وجہ ہے کہ شوال سے پہلے حج کا احرام باندھنا مکروہ تحریمی ہے بہر حال مذکورہ دو ماہ دس یوم حج کا وقت ہے لیکن یہ بات بھی اظہر من الشمس ہے کہ اگر کالہجہ ادا کرنے میں مذکورہ پورا وقت مصروف نہیں ہوتا بلکہ ذی الحجہ کے عشرہ اولیٰ میں سے بعض ایام مصروف ہوتے ہیں اور باقی سارا وقت بچا رہتا ہے اور فعل مامور بہ کو ادا کرنے کے بعد وقت کا فاضل رہنا وقت کے ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا اس اعتبار سے حج کا وقت، حج کے لئے ظرف ہوگا مگر چونکہ اس پورے وقت میں ایک ہی حج ادا کیا جاسکتا ہے اور ایک سے زائد حج ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ حج کا وقت حج کے لئے معیار ہے برخلاف نماز کے وقت کے کہ ایک وقت میں بہت سی نمازیں ادا کی جاسکتی ہیں لہذا نماز کا وقت نماز کے لئے بلاشبہ ظرف ہوگا بہر حال حج کے وقت میں جب ظرف ہونے کی شان بھی موجود ہے اور معیار ہونے کی شان بھی موجود ہے تو حج کا وقت مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فریضہ حج کا وقت پوری زندگی ہے یعنی پوری زندگی میں حج ایک ہی دفعہ فرض ہوتا ہے ہر سال فرض نہیں ہوتا پس جس شخص پر حج فرض ہے اگر وہ دس پانچ سال زندہ رہا تو یہ وقت اپنی وسعت اور کشادگی کی وجہ سے حج کے لئے ظرف ہوگا یعنی اپنی صوابدید کے مطابق کسی ایک سال میں حج ادا کرے گا اور باقی سال فاضل رہیں گے اور وقت کا فاضل رہنا ہی ظرف ہونے کی علامت ہے لہذا یہ وقت حج کے لئے ظرف ہوگا لیکن اگر یہ شخص حج فرض ہونے کے سال حج کا زمانہ گزر جانے کے بعد مر گیا اور دوسرا سال، تیسرا سال میسر نہ آیا تو یہ کہا جائے گا کہ وقت کی تنگی کی وجہ سے اس پر پہلے سال ہی حج ادا کرنا ضروری تھا اور یہی سال فریضہ حج کے لئے متعین تھا اور اس متعین سال میں چونکہ ایک ہی حج ادا ہو سکتا ہے دوسرا حج ادا نہیں ہو سکتا اور یہ وقت کے معیار ہونے کی علامت ہے اس لئے حج کا وقت حج کے لئے معیار ہوگا بہر حال جب حج کا وقت حج کے لئے معیار بھی ہو سکتا ہے اور ظرف بھی ہو سکتا ہے تو حج کا وقت، مشکل یعنی مشتبہ الحال ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ بقول ماتن حضرت امام ابو یوسف رحمہ وقت کی تنگی کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ وقت کی وسعت کا اعتبار کرتے ہیں۔

وَتَعَيَّنَ أَشْهُرَ الْحَجِّ مِنَ الْعَامِ الْأَوَّلِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ خِلَافَ الْمَحْمُودِ أَيْ لَا بَدَأَ عِنْدَ أَبِي
يُوسُفَ أَنْ يُؤَدِّيَ الْحَجَّ فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ احْتِيَاظًا بِحُضْرٍ عَنْ الْفَوَاتِ فَإِنَّ الْحَيَاةَ إِلَى الْعَامِ
الثَّانِي مُوْهُومٌ وَالْوَقْتُ مَدِيدٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَرَخَّصُ لَهُ أَنْ يُؤَخِّرَ إِلَى الْعَامِ الْآخِرِ لِيَسْرُطَ
أَنْ لَا يَفُوتَ مِنْهُ وَثَمَرَةُ الْإِخْتِلَافِ لَا تَظْهَرُ إِلَّا فِي الْإِثْبَاتِ فَإِذَا الْحُكْمُ يُؤَدِّي فِي الْعَامِ الْأَوَّلِ
يَصِيرُ فَاسِقًا مَرْدُودًا الشَّهَادَةِ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ ثُمَّ إِذَا آدَا فِي الْعَامِ الثَّانِي يَرْفَعُ
عَنْهُ الْإِثْمُ وَقَبْلَ شَهَادَتِهِ وَهَكَذَا فِي كُلِّ عَامٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَأْتِي عِنْدَ الْمَوْتِ أَوْ
إِدْرَاكِ عِلَاقَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مَرْدُودًا الشَّهَادَةِ وَلَكِنْ كَلَّمَ أَدْمَى يَكُونُ أَدَا عِنْدَ
الْفَرِيقَيْنِ لَا قَضَاءَ -

(مترجمہ) اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے متعین ہیں۔ امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی
امام ابو یوسف کے نزدیک ضروری ہے کہ احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کر لے تاکہ حج کے فوت ہونے سے بچ سکے اس
لئے کہ دوسرے سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت دراز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک آئندہ سال تک
حج مؤخر کرنے کی اجازت ہے بشرطیکہ حج اس سے فوت نہ ہو سکے اور اختلاف کا ثمرہ نہیں ظاہر ہو گا مگر گناہ میں پس
اگر پہلے سال حج ادا نہ کیا تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسق، مردود و الشہادت ہو گا پھر جب اس کو دوسرے
سال میں ادا کر لیا تو اس سے گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول ہوگی۔ اسی طرح ہر سال میں ہے اور
امام محمدؒ کے نزدیک گناہ نہ ہو گا مگر موت یا علامات موت کے وقت اور مردود و الشہادت نہ ہو گا لیکن جب بھی ادا
کرے کافر یقین کے نزدیک ادا ہی ہو گا، قضا نہ ہو گا۔

(تشریح) پہلے بیان کیا گیا ہے کہ ادائے حج کے سلسلہ میں حضرت امام ابو یوسفؒ نے تنگی وقت کا اعتبار کیا ہے اور
امام محمدؒ نے وسعت وقت کا اعتبار کیا ہے اسی وجہ سے فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک
پہلے سال کے حج کے مہینے حج ادا کرنے کے لئے متعین ہیں یعنی احتیاطاً پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری ہے تاکہ
حج فوت ہونے کا امکان باقی نہ رہے کیونکہ آئندہ سال تک زندہ رہنا ایک موہوم چیز ہے اور وقت کافی دراز
ہے کہ کون جیتا ہے تیری زلف کے سر ہونے تک۔ پس حج فوت ہونے کے امکان سے بچنے کے لئے احتیاط
اسی میں ہے کہ پہلے ہی سال حج ادا کر لیا جائے اور آئندہ سال تک مؤخر نہ کیا جائے۔ یہ واضح رہے کہ امام ابو یوسفؒ
کا یہ مذہب احتیاط پر مبنی ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" علی الفور و خوب
ثابت کرتا ہے جیسا کہ امام کرخیؒ اس کے قائل ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک "امر" سے
علی الفور تو خوب ثابت نہیں ہوتا لیکن احتیاط کی وجہ سے علی الفور یعنی پہلے ہی سال حج ادا کرنا ضروری قرار دے
دیا گیا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک علی الفور و خوب ثابت نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان کے نزدیک

علی الفور وجوب ثابت ہوتا تو تاخیر کی وجہ سے گنہ گار ہوتا اور دوسرے سال حج ادا کرنے کے باوجود گناہ دور نہ ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دوسرے سال حج ادا کرنے سے گناہ دور ہو جاتا ہے جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضرت امام ابو یوسف رحمہ کا یہ مذہب محض احتیاط پر مبنی ہے۔ اور امام محمدؒ چونکہ وسعت وقت کا اعتبار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک پہلے سال کے حج کے مہینے ادا کئے جانے کے لئے مستعین نہیں ہیں بلکہ آئندہ سالوں تک حج کو مؤخر کرنے کی اجازت ہے لیکن یہ شرط ہے کہ حج فوت نہ ہو جائے۔ مراد یہ ہے کہ مرنے سے پہلے جب چاہے حج کر لے اس تاخیر سے گنہ گار نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج سنہ ۶ میں ادا کیا ہے حالانکہ حج اس سے پہلے فرض ہو چکا تھا اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی طرف اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ حج کو مؤخر کرنا فوت ہونے کے اندیشہ سے حرام کیا گیا ہے اور فوت ہونے کا اندیشہ اس وقت ہوگا جب آدمی کو مرنے کا وقت معلوم نہ ہو۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یقینی طور پر یہ بات معلوم تھی کہ جب تک لوگوں کے سامنے حج کے احکام عملاً بیان نہیں کئے جائیں گے آپکی وفات نہ ہوگی گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہ تھا اور جب آپ کے حق میں حج کے فوت ہونیکا امکان نہیں تھا تو آپ نے تاخیر جائز ہوگی اور آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے حق میں چونکہ یہ بات نہیں ہے بلکہ زندگی موہوم ہونے کی وجہ سے حج کے فوت ہونے کا امکان بدستور موجود ہے اس لئے آپ کے علاوہ دوسرے افراد امت کے لئے حج کو آئندہ سال تک مؤخر کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور امت کے لوگوں کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر قیاس کرنا ہرگز درست نہ ہوگا۔ یہاں میں اور کہاں یہ نہایت گلی۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ان دونوں بزرگوں کے اختلاف کا ثمرہ اس بات میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی شخص نے اس سال میں حج ادا نہ کیا جس سال اس پر فرض ہوا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شخص گنہ گار ہوگا، فاسق اور مردود الشہادت ہوگا پھر جب اس نے دوسرے سال حج ادا کر لیا تو اس کا گناہ دور ہو جائے گا اور اس کی شہادت قبول کر لی جائے گی یہی بات آئندہ ہر سال کے بارے میں کہی جائے گی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تاخیر کی وجہ سے گنہ گار نہ ہوگا۔ ہاں اگرچہ موت آگئی یا علامات موت ظاہر ہو گئیں اور حج نہ کر سکا تو بلاشبہ گنہ گار ہوگا، لیکن مردود الشہادت نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ تاخیر حج کی وجہ سے گنہ گار ہونے اور گنہ گار نہ ہونے میں صاحبین کے درمیان اختلاف اپنی جگہ پر ہے لیکن مکلف حج پہلے سال ادا کرے یا آئندہ سالوں میں ادا کرے بہر صورت دونوں حضرات کے نزدیک یہ حج ادا ہی ہوگا قصار نہ ہوگا کیوں کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ حج کا وقت پوری زندگی ہے لہذا جب بھی حج کرے گا وہ حج وقت میں ہوگا نہ کہ وقت کے بعد اور وقت کے اندر جو فعل کیا جاتا ہے وہ ادا ہوتا ہے نہ کہ قصار۔ اس لئے مرنے سے پہلے جب بھی حج کرے گا وہ دونوں حضرات کے نزدیک ادا ہوگا قصار نہ ہوگا۔

ثمرہ اختلاف کے تحت امام ابو یوسفؒ کے قول پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ پہلے

ہی سال ادائے حج کو ضروری قرار دینا احتیاط کی وجہ سے ہے اور احتیاط دلیل ظنی ہے پس پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا گناہ صغیرہ ہو گا نہ کہ کبیرہ کیونکہ کبیرہ گناہ دلیل قطعی سے ثابت ہوتا ہے اور ایک مرتبہ صغیرہ گناہ کے ارتکاب سے فسق حاصل نہیں ہوتا البتہ اگر صغیرہ گناہ پر اصرار کیا گیا تو فسق حاصل ہو جائے گا۔ لہذا پہلے سال سے دوسرے سال تک حج مؤخر کرنے کی وجہ سے مکلف فاسق اور مردود الشہادت نہ ہونا چاہیئے۔ ہاں۔ اگر چند سال تک حج مؤخر کر دیا تو صغیرہ گناہ پر اصرار کی وجہ سے یہ شخص بلاشبہ فاسق اور مردود الشہادت ہو گا۔

وَيَتَّذَرُ بِالطَّلَاقِ النِّيَّةَ لَا بَيِّنَةَ النَّفْلِ هَذَا مِنْ حُكْمٍ كَوْنِهِ مُشْكِلًا أَيْ إِنْ أَدَّى الْحَجَّ بِمَطْلَقِ
النِّيَّةِ بَانَ يَقُولُ نَوَيْتُ الْحَجَّ يَقَعُ عَنِ الْقَرَضِ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ نَوَيْتُ حَجَّ النَّفْلِ فَلَا نِيَّةَ
يَقَعُ عَنِ النَّفْلِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ هَهُنَا عَنِ الْقَرَضِ أَيْضًا لِأَنَّهُ سَفِيهُ يَجِبُ أَنْ يَحْجَرَ
عَلَيْهِ وَلَا يَقْبَلُ بَصْرُهُ قُلْنَا هَذَا يَبْطُلُ الْإِخْتِيَارَ الَّذِي شَرَطْنَا فِي الْعِبَادَاتِ
وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَجَّ لَمَّا كَانَ يُشَبَّهُ الْمَعْيَارَ وَالظَّرْفَ أَخَذَ شَبَهًا مِنْ كُلِّ مَنِهَا مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ مَعْيَارًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّوْمِ يَتَّذَرُ بِمَطْلَقِ النِّيَّةِ كَالصَّوْمِ وَمِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ ظَرْفًا أَخَذَ شَبَهًا مِنَ الصَّلَاةِ فَلَا يَتَّذَرُ بِبَيِّنَةِ النَّفْلِ كَالصَّلَاةِ هَكَذَا
يَنْبَغِي أَنْ يَفْهَمَ -

(ترجمہ) اور فریضہ حج مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے نہ کہ نفل کی نیت سے۔ یہ وقت کے مشکل ہونے کا حکم ہے اگر فریضہ حج مطلق نیت سے ادا کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے حج کی نیت کی تو اس سے فریضہ حج ادا ہو جائے گا برخلاف اس کے جبکہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی کیونکہ اس سے حج نفل ادا ہو گا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہاں بھی فریضہ حج ادا ہو گا۔ اس لئے کہ یہ شخص نا سمجھ ہے واجب ہے کہ اس کے نفاذ کو روکا جائے اور اس کا تصرف قبول نہ کیا جائے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ اس اختیار کو باطل کرتا ہے جو عبادات میں مشروط ہے حاصل یہ کہ حج جب معیار اور ظرف دونوں کے مشابہ ہے تو اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت کو اختیار کیا پس اس حیثیت سے کہ حج کا وقت معیار ہے اس نے روزے کی مشابہت اختیار کی لہذا روزے کی طرح مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا۔ اور اس حیثیت سے کہ وقت حج ظرف ہے اس نے نماز کی مشابہت اختیار کی لہذا نماز کی طرح نفل کی نیت سے ادا نہ ہو گا۔ اسی طرح سمجھنا مناسب ہے۔

(تشریح) وقت کے مشکل یعنی مشتبہ الحال ہونے کا حکم بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ حج فرض مطلق نیت سے ادا ہو جائے گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے حج کی نیت کی، اس نیت سے حج فرض ادا ہو گا لیکن نفلی حج کی نیت سے حج فرض ادا نہ ہو گا مثلاً یہ کہا کہ میں نے نفلی حج کی نیت کی، اس نیت سے نفلی حج ہی ادا ہو گا فرض

ادار نہ ہوگا۔ مطلق نیت سے حج فرض اس لئے ادار ہو جائے گا کہ اس شخص کا ظاہر حال اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے سفر کی اس قدر صعوبتوں کے ساتھ فرض ہی ادا کیا ہوگا اور نفل ادار کرنے کا ارادہ نہیں کیا ہوگا کیوں کہ عقلمند آدمی پہلے فرض ادار کرتا ہے اس کے بعد تبرعات اور نوافل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور نفلی کی نیت سے حج فرض اس لئے ادار نہ ہوگا کہ اس شخص نے نفلی حج کی نیت تو صراحتہ کی ہے اور حج فرض دلالتہ ثابت ہوتا ہے اور صریح، دلالت سے فائق ہوتا ہے یعنی جو چیز صراحتہ ثابت ہوتی ہے اس کو اس چیز پر تقدم حاصل ہوتا ہے جو چیز دلالت کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور وقت حج فی نفسہ جس طرح حج فرض کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح حج نفل کی صلاحیت بھی رکھتا ہے لہذا حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادار ہوگا حج فرض ادار نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ حج نفل کی نیت سے بھی حج فرض ہی ادا ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ جو شخص فرض ادار نہ کر کے نفل ادار کرتا ہے وہ انتہائی بیوقوف اور نادان آدمی ہے اور نادان آدمی کے کسی تصرف کو نافذ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو شرعاً روک دیا جاتا ہے لہذا اس شخص کے اس قولی تصرف کو روک دیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ اس کی طرف سے حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے اور جب حج نفل کی نیت غیر معتبر ہے تو صفت نفل باطل ہوگئی اور نفس حج کی نیت باقی رہ گئی اور سابق میں گذر چکا ہے کہ نفس حج کی نیت سے حج فرض ادار ہو جاتا ہے لہذا یہاں بھی حج نفل کی نیت کے باوجود حج فرض ہی ادار ہوگا حج نفل ادار نہ ہوگا۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب حج نفل کی نیت کرنے والے شخص کی نیت یعنی تصرف قولی کو روک دیا گیا تو اس سے اس کا اختیار باطل ہو گیا حالانکہ تمام عبادات میں اختیار شرط ہے پس جب تمام عبادات میں اختیار شرط ہے تو یہاں بھی اس کے اختیار کو باقی رکھنے کے لئے حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا اور جب حج نفل کی نیت کا اعتبار کیا گیا تو حج نفل کی نیت سے حج نفل ہی ادار ہوگا حج فرض ادار نہ ہوگا۔ — اس جواب پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ رمضان میں نفلی روزہ کی نیت سے رمضان ہی کا روزہ ادار ہوتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار کا باطل ہونا لازم آتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ رمضان کا مہینہ چونکہ نفلی روزے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اس لئے جب رمضان میں صوم نفل کی نیت کرے گا تو وصف نفل باطل ہو جائے گا اور اصل صوم کی نیت باقی رہے گی اور اصل صوم کی نیت سے رمضان کا روزہ ادار ہو جاتا ہے لہذا صوم نفل کی نیت سے بھی رمضان کا روزہ ادار ہو جائے گا۔ اس کے برخلاف وقت حج ہے کہ وقت حج، نفلی حج کی بھی صلاحیت رکھتا ہے لہذا نفلی حج کی نیت کرنے سے نفل ثابت ہو جائے گا اور فریضہ حج سے اعراض کرنا متحقق ہوگا۔ اور فرض سے اعراض کرنے کی صورت میں فرض ثابت نہیں ہوتا لہذا حج نفل کی نیت سے حج فرض ثابت نہ ہوگا بلکہ حج نفل ثابت ہوگا یعنی فرض ادار نہ ہوگا بلکہ نفل ادار ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ حج کا وقت، چونکہ معیار بھی ہے اور ظرف بھی

ہے اس لئے دونوں کی مشابہت کا اعتبار ہوگا۔ پس حج کا وقت چونکہ ظن ہے اس لئے حج، نماز کے مشابہ ہوگا اور فرض نماز چونکہ نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتی اس لئے حج فرض بھی حج نفل کی نیت سے ادا نہ ہوگا اور حج کا وقت چونکہ معیار بھی ہے اس لئے حج، روزے کے مشابہ ہوگا اور روزہ رمضان چونکہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے اس لئے حج فرض بھی مطلق حج کی نیت سے ادا ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ الْمُصَنِّعُ عَنْ مَبَاحِثِ الْمُطْلَقِ وَالْمَوْقِفِ شَرَعَ فِي بَيَانِ كَوْنِ الْكُفَّارِ مَأْمُورِينَ بِالْأَمْرِ أَوَّلًا فَتَعَالَى وَالْكَفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ وَبِالْمَشْرُوعِ مِنَ الْعُقُوبَاتِ وَالْمُعَامِلَاتِ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْإِيمَانِ فِي الْوَاقِعِ لَا يَكُونُ إِلَّا لِلْكَفَّارِ وَأَمَّا لِلْمُؤْمِنِينَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا فَإِنَّمَا يُرَادُ بِهِ الْإِيمَانُ عَلَى الْإِيمَانِ وَالِاسْتِقَامَةُ عَلَيْهِ أَوْ مَوَاطَاةُ الْقَلْبِ لِللِّسَانِ أَوْ اخْتِزَافُ لُغَتِهِ وَكَذَلِكَ هُمُ الْيَقِينُ بِالْعُقُوبَاتِ وَهُوَ الْحُدُودُ وَالْقَصَاصُ إِذَا كَانَتْ تُجْرِي عَلَى الْمُسْلِمِينَ لِأَجْلِ انْتِظَامِ الْعَالَمِ وَمَصْلَحَةِ الْبَقَاءِ وَالنَّجْوَى عَنِ الْمَعَاصِي فَالْكَفَّارُ أَوْلَى بِهَا سَيِّئًا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْحُدُودَ وَالْكَفَّارَاتِ عِنْدَهُ زَجْرَةٌ لِلنَّاسِ عَنِ الزُّكُوبِ لَا سَاوِيَةً وَمُزِيلَةٌ لِلْمَعْصِيَةِ وَأَمَّا الْمُعَامِلَاتُ فَهِيَ دَائِرَةٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ فَيَنْبَغِي أَنْ نَتَعَامَلَ مَعَهُمْ حَسَبَ مَا تَعَامَلْنَا بَيْنَنَا فِي الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْإِجَارَةِ وَغَيْرِهَا سَوَاءٌ فِي الْخَيْرِ أَوْ فِي الْبُخْلِ فَانْهَبُوا مَبَاحِثَ الْهَرَمِ لَا يَنَاقِشُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْحَمْدُ لَهُمْ كَالْحَمْدِ لَنَا وَالْخَيْرُ لَهُمْ كَالْخَيْرِ لَنَا وَالشَّاءُ لَنَا وَالْأَبَدُ لَنَا الْجَزِيءُ لِيَكُونَ دِمَاؤُهُمْ كِدْمَانًا وَأَمْوَالُهُمْ كَأَمْوَالِنَا.

(مترجمہ) پھر جب مصنف "مطلق اور موقت کے مباحث سے فارغ ہو چکے تو کفار کے مامور بالامر ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ کفار ایمان لانے اور عقوبات اور معاملات سے متعلق احکام کو بجا لانے کے مخاطب ہیں کیونکہ واقع میں ایمان لانے کا امر کفار ہی کو ہوتا ہے اور رہا مؤمنین کے لئے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول یا ایہا الذین آمنوا آمنوا میں ہے تو اس سے ایمان پر ثابت رہنا اور اس پر مستقیم رہنا مراد ہے یا دل کو زبان کے مطابق کرنا یا اس کے علاوہ۔ اسی طرح کفار عقوبات کے زیادہ لائق ہیں کیونکہ عقوبات یعنی حدود و قصاص جب مسلمانوں پر، عالم کے انتظام، بقار عالم کی مصلحت اور معاصی سے روکنے کے لئے جاری ہوتے ہیں تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص کر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک حدود و کفارات لوگوں کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے والے ہیں، معصیت کو ڈھانکنے والے اور دور کرنے والے نہیں ہیں اور رہے معاملات تو وہ ہمارے اور ان کے درمیان جاری ہیں لہذا مناسب ہے کہ ہم خرید و فروخت اور اجارہ وغیرہ میں ان کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں علاوہ شراب

اور سور کے اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں ان کے لئے مباح ہیں نہ کہ ہمارے لئے۔ اور اسی کی طرف رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اشارہ کیا ہے کہ شراب کفار کے لئے اسی طرح ہے جس طرح سرکہ ہمارے لئے، اور سوران کے لئے اسی طرح ہے جس طرح بکری ہمارے لئے۔ اور کفار حزیہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کے خون ہمارے خون کے مانند ہو جائیں اور ان کے مال ہمارے مال کے مانند ہو جائیں۔

(تشریح) امر مطلق اور موقت کے مباحث سے فراغت کے بعد مصنفؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ کفار، ادا امر کے مخاطب ہیں یا نہیں یعنی شارع کے ادا امر سے جو چیزیں ثابت ہوتی ہیں آیا کفار ان کے مکلف ہیں یا مکلف نہیں ہیں۔ چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ کفار، ایمان لانے اور حدود و قصاص اور معاملات سے متعلق احکام بجالانے کے مکلف اور مخاطب ہیں۔ کیونکہ ایمان لانے کا حکم واقع میں کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں۔ لیکن رہا یہ سوال کہ باری تعالیٰ کے قول "یا ایہا الذین آمنوا آمنوا" (اے ایمان والو ایمان لاؤ) میں مومنین کو خطاب کیوں کیا گیا۔ ہے اس لئے کہ مومنین ایمان کا مطالبہ کرنا تحصیل حاصل ہے اور تحصیل حاصل محال ہے۔ اس کے چند جواب ہیں (۱) آیت میں لفظ "آمنوا" امر کا صیغہ ہے اور امر کا صیغہ جس طرح ایجاد فعل اور احداث فعل کی طلب پر دلالت کرتا ہے اسی طرح بقائے فعل کی طلب پر بھی دلالت کرتا ہے پس یہاں بھی بقائے فعل کی طلب مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے ایمان والو، اپنے ایمان پر باقی اور ثابت رہو۔ بہر حال جب یہاں امر کا صیغہ، احداث فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے نہیں ہے بلکہ ثبات فعل اور بقائے فعل کی طلب پر دلالت کرنے کے لئے ہے تو تحصیل حاصل کا اشکال واقع نہ ہوگا (۲) یہ خطاب مومنین منافقین کو ہے یعنی اے زبان سے ایمان لانے والوں دل سے بھی ایمان قبول کرو۔ یعنی دل کو زبان کے مطابق کرو۔ اس صورت میں احداث ایمان پر دلالت کرنے کے باوجود تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہیں ہوگا (۳) یہ خطاب اہل کتاب کو ہے یعنی اے سابقہ نبیوں اور کتابوں پر ایمان لانے والوں، قرآن اور صاحب قرآن صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی ایمان لاؤ۔ اس صورت میں بھی امر کا صیغہ احداث ایمان پر دلالت کرے گا مگر تحصیل حاصل کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔ الغرض واقع میں ایمان لانے کا خطاب کفار ہی کو ہوتا ہے مومنین کو نہیں ہوتا۔ اور رہا عقوبات یعنی حدود و قصاص کا معاملہ تو ان کے زیادہ مستحق کفار ہی ہیں کیونکہ حدود و قصاص کا نفاذ مسلمانوں پر اس لئے ہوتا ہے تاکہ عالم کا نظم و نسق برقرار رہے اور بقائے عالم کی مصلحت کا فرما رہے اور معاصی سے رکاوٹ اور تنبیہ ہوتی رہے۔

پس جب مسلمانوں پر حدود و قصاص کے نفاذ کا یہ مقصد ہے تو کفار ان چیزوں کے زیادہ مستحق ہیں خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدود و کفارات بنی نوع انسان کو معاصی کے ارتکاب سے روکنے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں معاصی پر پردہ ڈالنے اور ان کو دور کرنے کے لئے مشروع نہیں کئے گئے ہیں بہر حال جب لوگوں کو معاصی سے روکنے کے لئے مسلمانوں پر حدود جاری کی جاسکتی ہیں تو کفار پر بدرجہ اولیٰ جاری کی جائیں گی اور رہے معاملات (یعنی دین) یعنی خرید و فروخت، اجارہ، نکاح وغیرہ

تو یہ مسلمان اور کافر دونوں کے درمیان جاری ہوتے ہیں لہذا ہم کفار کے ساتھ اسی طرح معاملہ کریں گے جس طرح ہم آپس میں معاملہ کرتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان ہر چیز کے معاملہ میں یکسانیت ہے بجز شراب اور سور کے۔ کیونکہ یہ دونوں کفار کے لئے تو مباح ہیں لیکن ہمارے لئے مباح نہیں ہیں جیسا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "الخمر لہم کالحل لنا والخنزیر لہم کالشاة لنا وانما بذلوا الجزیۃ لیکون دماہم کدماہنا واموالہم کاموالنا" کفار کے لئے شراب اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے سرکہ مباح ہے اور ان کے لئے خنزیر اسی طرح مباح ہے جس طرح ہمارے لئے بکری مباح ہے اور کفار جزیرہ اس لئے دیتے ہیں تاکہ ان کی جان ہماری جانوں کی طرح محفوظ ہو جائے اور ان کا مال ہمارے مالوں کی طرح محفوظ ہو جائے۔ حاصل یہ کہ کفار ایسا، عقوبات، معاملات کے اسی طرح مکلف ہیں جس طرح سے مسلمان مکلف ہیں۔

وَالشَّرَائِعُ فِي حُكْمِ الْمَوَاحِظَةِ فِي الْآخِرَةِ بِإِخْلَافٍ لِّعَيْنِ أَنْ الْكُفَّارُ مُخَاطَبُونَ بِالشَّرَائِعِ وَهِيَ الصِّيَامُ وَالصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالْحَجُّ فِي حَقِّ الْمَوَاحِظَةِ فِي الْآخِرَةِ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَهوَ يُعَذِّبُونَ بِتَرْكِ إِعْتِقَادِ الْفَرَائِضِ وَالْوُجُوبَاتِ كَمَا يُعَذِّبُونَ بِتَرْكِ إِعْتِقَادِ أَصْلِ الْإِيمَانِ لِقَوْلِهِ نَعَمْ مَا سَلَكُوكُمْ فِي سَفَرٍ قَالُوا لَوْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَوْ نَكُ نَطْعُو الْمُسْلِمِينَ أَيْ لَوْ نَكُ مِنَ الْمُعْتَقِدِينَ لِلصَّلَاةِ الْمَفْرُوضَةِ وَالزَّكَاةِ الْمَفْرُوضَةِ هَكَذَا قَالُوا وَقَدْ فَسَّرْتُ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ بِاطْنَبِ وَجْهِهٖ وَأَسْمَاهِ -

(مترجمہ) اور مواخذہ اخروی کے اعتبار سے بالاتفاق عبادات کے بھی مخاطب ہیں یعنی کفار، احکام مشروعہ یعنی روزہ، نماز، زکوٰۃ اور حج کے مواخذہ اخروی کے حق میں بالاتفاق مخاطب ہیں ہمارے اور شوافع کے درمیان اتفاق ہے پس ان کو فرائض اور واجبات کے ترک اعتقاد کی وجہ سے اسی طرح عذاب دیا جائے گا جس طرح ان کو اصل ایمان پر ترک اعتقاد کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے تم کو کونسی چیز دوزخ میں لے آئی۔ کفار کہیں گے کہ ہم نہ نماز پڑھنے والوں میں سے تھے اور نہ محتاج کو کھانا کھلاتے تھے یعنی ہم نماز مفروضہ اور زکوٰۃ مفروضہ کا اعتقاد نہیں رکھتے تھے علماء نے اسی طرح فرمایا ہے اور میں اس کو اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے۔

(تشریح) مصنف منار کہتے ہیں کہ کفار۔ اخروی مواخذہ کے اعتبار سے عبادات نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کے بھی مکلف اور مخاطب ہیں۔ اور اس میں ہمارے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے درمیان پورا اتفاق ہے یعنی کفار کو جس طرح نفس ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے عذاب دیا جائے گا اسی طرح فرائض اور واجبات پر ایمان اور اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی عذاب ہوگا جائے گا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اہل جنت، کفار سے کہیں گے کہ

تم کو دوزخ میں کس چیز نے داخل کیا ہے اُس پر کفار جواب دیں گے کہ ہم زکوٰۃ اور نماز کی فرضیت پر اعتقاد نہیں رکھتے تھے اس آیت سے معلوم ہوا کہ نماز وغیرہ عبادات کی فرضیت پر اعتقاد نہ رکھنے کی وجہ سے بھی کفار کو اسی طرح عذاب ہوگا جس طرح ایمان نہ لانے کی وجہ سے عذاب ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنی کتاب تفسیر احمدی میں پوری شرح و بسط کے ساتھ اس آیت کی تفسیر کی ہے۔

وَأَمَّا فِي جُوبِ الْأَدَاءِ فِي أَحْكَامِ الدُّنْيَا فَكَذَلِكَ عِنْدَ الْبَعْضِ لِعَيْنِ أَنَّهُمْ مُخَاطَبُونَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا أَيْضًا عِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ مَشَائِخِ الْعَرِاقِ وَالْأَكْثَرِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَهَذِهِ مُعْلَظَةٌ عَظِيمَةٌ لِلْقَوْمِ لِأَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمَّا لَمْ يَقُلْ بِصَحَّةِ أَدَائِهَا مِنْهُمْ حَالَةً الْكُفْرِ وَلَا بِوُجُوبِ قَضَائِهَا بَعْدَ الْإِسْلَامِ فَمَا مَعْنَى وَجُوبِ الْأَدَاءِ فِي الدُّنْيَا لِنَدْوَى الْأَوَّلَى كَلَامُهُ بَانَ مَعْنَى الْخُطَابِ فِي حَقِّهِمْ أَمِنُوا ثُمَّ صَلُّوا أَيْقَدَّرُوا الْإِيمَانَ مُقْتَضًى تَبَعًا لِلْعِبَادَاتِ وَثَمَرَةً أَنَّهُمْ يُؤْخَذُونَ عِنْدَهُ فِي الْآخِرَةِ بِذَلِكَ فَعَلِ الصَّلَاةَ كَمَا يُعَذِّبُونَ بِتَرْكِ اعْتِقَادِهَا اتَّفَقُوا فَلَوْ لَمْ يَكُونُوا مُخَاطَبِينَ بِأَدَاءِ الْعِبَادَاتِ فِي الدُّنْيَا لَمَا عَذِّبُوا فِي الْآخِرَةِ بِتَرْكِهَا هَذَا غَايَةُ مَا قِيلَ فِي التَّلْوِيحِ فِي تَحْقِيقِ هَذَا الْمَقَامِ -

(ترجمہ) اور بعض کے نزدیک احکام دنیا کے اعتبار سے بھی وجوب ادا میں مخاطب ہیں یعنی بعض مشائخ عراق اور اکثر شوافع کے نزدیک دنیا میں بھی کفار اداۓ عبادات کے مخاطب ہیں اور یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے اس لئے کہ امام شافعی جب کفار کی طرف سے حالت کفر میں اداۓ عبادات کی صحت اور اسلام کے بعد ان کی قضاء واجب ہونے کے قائل نہیں ہیں تو دنیا میں وجوب ادا کے کیا معنی ہیں۔ اسی وجہ سے علماء نے امام شافعی کے کلام کی یہ تاویل کی ہے کہ کفار کے حق میں خطاب کے معنی یہ ہیں کہ ایمان لاؤ پھر نماز پڑھو۔ پس ایمان کو عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے مقدر مانا جائے گا۔ اور اس کا ثمرہ یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک آخرت میں فعل صلاۃ کے ترک کرنے پر کفار سے اسی طرح مواخذہ کیا جائے گا جس طرح اعتقاد صلاۃ کے ترک کرنے کی وجہ سے ان کو بالاتفاق عذاب دیا جائے گا پس اگر کفار دنیا میں اداۓ عبادات کے مخاطب نہ ہوتے تو ان کو ترک عبادات کی وجہ سے آخرت میں عذاب نہ دیا جاتا۔ یہ آخری بات ہے جو اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں مذکور ہے۔

(تشریح) مصنف نے فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ کفار دنیوی احکام کے اعتبار سے اداۓ عبادات کے وجوب کے بھی مخاطب ہیں یا نہیں، یعنی احکام دنیا میں کفار پر عبادات کا ادا کرنا واجب ہے یا نہیں۔ سو اس بارے میں مشائخ بخارا کا قول یہ ہے کہ کفار وجوب عبادات کے اعتقاد کے تو مخاطب اور

مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے واجب ہونے کے مخاطب نہیں ہیں یعنی کفار، عبادات نماز وغیرہ کے فرض ہونے پر اعتقاد رکھنے کے تو مکلف ہیں لیکن ادائے عبادات کے مکلف نہیں ہیں چنانچہ ان حضرات کے نزدیک کفار کو فرضیت عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے تو عذاب دیا جائے گا لیکن ادائے عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے عذاب نہیں دیا جائے گا۔ اور مشائخ عراق اور اکثر شوافع کا مذہب یہ ہے کہ کفار، دنیا میں جس طرح فرضیت عبادات کے اعتقاد کے مکلف ہیں اسی طرح ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہ قوم کے لئے ایک عظیم مغالطہ ہے کیونکہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کی حالت کفر میں کفار کی جانب سے نہ تو ادائے عبادات کے صحیح ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس کے قائل ہیں کہ مسلمان ہونے کے بعد کفر کے زمانہ کی عبادات کی قضاء واجب ہے پس جب امام شافعی رحمہ اللہ کو کفار کی طرف سے بحالت کفر ادائے عبادات کی صحت کے قائل ہیں اور نہ اسلام قبول کرنے کے بعد وجوب قضاء کے قائل ہیں تو پھر کفار کے دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف اور مخاطب ہونے کا کیا مطلب ہے۔ چونکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول میں یہ مغالطہ تھا اسی لئے علماء نے امام شافعی کے اس قول کی کہ "کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف ہیں" یہ تاویل کی ہے کہ کفار کو ادائے عبادات کا مخاطب بنانے کا مطلب یہ ہے کہ کفار پہلے ایمان لائیں پھر نماز وغیرہ عبادات ادا کریں جیسا کہ قاضی بیضاوی نے کفار کو مخاطب بنانے کی صورت میں "یا ہا الناس اعبدا" کی تفسیر یہ کی ہے یا ہا الناس آمنوا ثم اعبدا، یعنی اے کافروں ایمان لاؤ پھر عبادت کرو۔ پس تمام عبادات کو ادا کرنے کے لئے چونکہ ایمان شرط ہے اس لئے یہاں بھی عبادات کے تابع بنا کر اقتضائے ایمان کو مقدر مانا جائے گا اور یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ جنبی پر نماز فرض ہے بشرط طہارت اسی طرح کفار پر عبادات فرض ہیں بشرط ایمان اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجوب ادا کا ثمرہ یہ ہوگا کہ جس طرح آخرت میں عبادات کے اعتقاد کو ترک کرنے کی وجہ سے بالاتفاق کفار کو عذاب ہوگا اسی طرح عبادات نماز وغیرہ ادا نہ کرنے کی وجہ سے بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کفار کو آخرت میں عذاب ہوگا۔

صاحب نور الانوار امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر استدلال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر کفار دنیا میں ادائے عبادات کے مکلف نہ ہوتے تو ان کو آخرت میں ترک ادائے عبادات پر عذاب کیوں دیا جاتا۔ ادائے عبادات کو ترک کرنے پر عذاب کا دیا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار دنیا میں ادائے عبادات کے بھی مکلف ہیں۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس مقام کی تحقیق میں تلویح میں یہ آخری بات مذکور ہے۔

وَالصَّحِيحُ أَنَّهُمْ لَا يُخَاطَبُونَ بِإِدَاءِ مَا يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِنَ الْعِبَادَاتِ أَيْ الْمَذْهَبُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ الْكَفَّارَ لَا يُخَاطَبُونَ بِإِدَاءِ الْعِبَادَاتِ الَّتِي يَحْتَلُّ السُّقُوطُ مِثْلُ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا يَسْقُطَانِ عَنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ بِالْخِيَصِ وَالنِّقَاسِ وَنَحْوِهَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لِمُعَاذٍ حِينَ بَعَثَهُ إِلَى الْيَمَنِ لِنَا فِي قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَأَدْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ فَإِنْ هُوَ أَطَاعُوكَ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ الْحَدِيثُ فَإِنَّهُ لَصَرِيحٌ بِأَنَّهُمْ لَا يُكَلَّفُونَ بِالْعِبَادَاتِ إِلَّا بَعْدَ الْإِيمَانِ وَلَمَّا الْإِيمَانُ فَلَمَّا لَوْ يُحْتَمَلُ السَّقُوطُ مِنْ أَحَدٍ لَا جَرَمَ كَانُوا مُخَاطَبِينَ بِهِ .

(ترجمہ) اور صحیح یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرنے کے مکلف نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں یعنی ہمارا صحیح مذہب یہ ہے کہ کفار ان عبادات کے ادا کرتے کے مخاطب نہیں ہوتے جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسے نماز اور روزہ۔ اس لئے کہ یہ دونوں حیض و نفاس اور جنون وغیرہ کی وجہ سے مسلمانوں سے ساقط ہو جاتی ہیں کیونکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو یمن کی طرف بھیجے وقت فرمایا تھا تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس پہنچو گے تم ان کو اس بات کی شہادت کی طرف دعوت دینا کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور میں اللہ کا رسول ہوں پس اگر انہوں نے تمہاری بات مان لی تو ان کو بتلانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ کفار عبادات کے مکلف نہیں ہوتے مگر ایمان لانے کے بعد اور ایمان چونکہ کسی سے سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اس لئے کفار اس کے مخاطب ہوں گے۔

(تشریح) مصنف نے قول فیصل ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارا یعنی مشائخ ماوراء النہر کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جو عبادتیں مسلمانوں سے کبھی نہ کبھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے نماز، روزہ تو کفار ان عبادتوں کو ادا کرنے کے مخاطب اور مکلف نہیں ہوتے کیونکہ یہ دونوں عبادتیں حیض، نفاس اور ہمیشہ رہنے والے جنون کی وجہ سے اہل اسلام سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ پس جب یہ عبادتیں سقوط کا احتمال رکھتی ہیں تو کفار بھی ان کو ادا کرنے کے مکلف نہ ہوں گے۔ اور دلیل یہ ہے کہ امام ترمذی رحمہ اللہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ذکر کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث معاذی الیہن فقال انک تاتی قومًا اہل کتاب فادعہم الی شہادۃ ان لا الہ الا اللہ وانی رسول اللہ فان ہم اطاعوک لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم خمس صلوات فی الیوم واللیلۃ فان ہم اطاعوک لذلک فاعلمہم ان اللہ افترض علیہم صدقۃ اموالہم توخذ من اغنیائہم وترد علی فقرائہم فان ہم اطاعوک لذلک فایاک وکرام اموالہم واثق دعوة المظلوم فانہا لیس بینہا و بین اللہ حجاب۔ یعنی رسول ہاسخی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا کہ معاذ تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جاؤ گے تو ان کو اللہ کی توحید اور میری رسالت پر ایمان لانے کی دعوت دینا اگر وہ اس کو قبول کر لیں تو پانچ وقت کی نمازیں فرض ہونے کی خبر کرنا اگر وہ اس کو بھی قبول کر لیں تو ان کو زکوٰۃ فرض ہونے کی اطلاع کرنا کہ زکوٰۃ مالداروں سے لے کر انہیں کے فقرار کو دیدی جائے اگر وہ اس کو بھی مان لیں تو تم ان کا عمدہ مال لینے سے پرہیز کرنا یعنی زکوٰۃ میں درمیانی مال وصول کیا جائے اعلیٰ درجہ کا وصول کر کے ان پر ظلم نہ کرنا اور دیکھو، مظلوم کی آہ سے بچتے رہنا اس لئے کہ مظلوم کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا بلکہ مظلوم کی آہ براہ راست دراجابت

کو پہنچتی ہے۔

بہر حال یہ حدیث اس بات کی تصریح کرتی ہے کہ کفار و عبادات ادا کرنے کے مکلف ایمان کے بعد ہی ہوتے ہیں، ایمان سے پہلے اداۓ عبادات کے مکلف نہیں ہوتے اور جب کفار ایمان سے پہلے اداۓ عبادات کے مکلف نہیں ہوتے تو اداۓ عبادات کو ترک کرنے کی وجہ سے آخرت میں ان پر کوئی عذاب بھی نہ ہوگا۔ اور رہا نفس ایمان تو وہ چونکہ کسی وقت بھی کسی سے باقظ نہیں ہوتا اس لئے کفار، ایمان کے مخاطب اور مکلف ہوں گے اور جب کفار ایمان لانے کے مکلف ہیں تو ترک ایمان کی وجہ سے ان پر آخرت میں عذاب بھی ضرور ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب جمیل حمد علی عنہ

وَمَا فَرَعَ الْمَصْنَعُ مَبَاحِثَ الْأَمْرِ شَرَعَ فِي مَبَاحِثِ اللَّهِ فَقَالَ وَمِنْهُ اللَّهُ وَهُوَ قَوْلُهُ أَيْ الْقَائِلُ لِغَيْرِهِ عَلَى سَبِيلِ الْإِسْتِعْلَافِ لَا تَفْعَلْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى مَنْ كَذَبَ فِي كُتُبِهِ مِنَ الْخَاصِّ لِأَنَّهُ لَفْظٌ وَضِعَ لِمَعْنَى مَعْلُومٍ وَهُوَ التَّحْرِيمُ وَيَأْتِي الْقِيُودَاتُ لِمَا مَضَى فِي الْأَمْرِ غَيْرَ أَنَّ وَضْعَ قَوْلِهِ لَا تَفْعَلْ مَكَانَ قَوْلِهِ أَفْعَلْ وَهُوَ لِيُشْمِلَ الْمُخَاطَبَ وَالْغَائِبَ وَالتَّكْلُوفَ الْمَعْرُوفَ وَالْمَجْهُولَ.

(مترجم) مصنف نے جب امر کے مباحث سے فراغت پائی تو نبی کے مباحث کا آغاز فرمایا چنانچہ فرمایا اور خاص کے قبیل سے نبی بھی ہے اور نبی کسی کا۔ دوسرا آدمی کو فعل کے طور پر "لا تفعل" کہنا ہے یعنی خاص ہونے میں نبی بھی امر کی طرح ہے اس لئے کہ "نبی" ایسا لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے اور اس کی قیودات بھی اسی طرح آتی ہیں جیسا کہ امر میں گذر چکا ہے بجز اس کے کہ فعل کی جگہ لا تفعل کا لفظ رکھ دیا گیا ہے اور وہ مخاطب، غائب، منکلم معروف اور مجہول سب کو شامل ہے۔

(تشریح) اللہ کا فضل و احسان ہے کہ امر کی ایک طویل بحث سے فراغت ہو گئی اب بتوفیق الہی نبی کے مباحث کا آغاز کیا جا رہا ہے چنانچہ فاضل مصنف رح نے فرمایا کہ مسمی نبی (جن صیغوں پر نبی کا اطلاق ہوتا ہے) خاص کے قبیل سے ہے اور کسی آدمی کا اپنے آپ کو بڑا سمجھ کر دوسرے کو "لا تفعل" کہنا "نبی" ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مسمی امر کی طرح مسمی نبی بھی خاص ہے کیونکہ نبی ایسا لفظ ہوتا ہے جو معنی معلوم یعنی تحریم کے لئے وضع کیا گیا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ نبی کی تعریف میں الفاظ قیود کے وہی فوائد ہیں جو امر کی تعریف کے تحت گذر چکے ہیں وہاں ملاحظہ کریجئے صرف اتنا فرق ہے کہ امر کی تعریف میں "افعل ہے اور نبی کی تعریف میں فعل کی جگہ "لا تفعل" ہے۔ وہو یشمل المخاطب الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نبی کی تعریف غیر جامع ہے کیونکہ مذکورہ نبی کی تعریف "لا تفعل" کی وجہ سے نبی غائب اور نبی منکلم کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ اس میں لا تفعل کا صیغہ مذکور نہیں ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ لا تفعل سے واحد مذکر حاضر کا صیغہ مراد نہیں ہے بلکہ ہر وہ صیغہ مراد ہے جو طلب کف پر دلالت کرے اور مضارع سے مشتق ہو خواہ غائب کا صیغہ ہو، خواہ منکلم کا خواہ معروف ہو خواہ مجہول ہو اس کے بعد "لا تفعل"

کا لفظ ہر ایک کو شامل ہو گا اور نہی کی تعریف جامع ہو گی۔

وَأَنَّهُ يَقْتَضِي صِفَةَ الْقُبْحِ لِمَنَّهُ عِنْدَهُ ضَرُورَةُ حَكْمَةِ النَّاهِي وَالْحَكِيمُ إِنَّمَا يَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ كَمَا أَنَّ الْحَسَنَ فِي جَانِبِ الْأَمْرِ كَمَا أَنَّ فِي النَّهْيِ لِنَفْسِهِ مَحْسَبَاتُ قَسَامِ
الْقُبْحِ وَهُوَ أَنَّهُ إِمَّا قَبِيحٌ لِعَيْنِهِ أَوْ لِغَيْرِهِ وَكُلُّ مِنْهُمَا نَوْعَانِ فَصَارَ الْمَجْدُوعُ أَرْبَعَةً عَلَى
مَا بَيَّنَّهُ الْمصنف -

(ترجمہ) اور نہی، منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ ناہی کی حکمت بدیہی ہے اور حکیم بے حیائی اور بری باتوں سے روکتا ہے جیسا کہ حسن جانب امر میں ایسا ہی ہے پھر نہی میں ایک تقسیم، اقسام قبح کے اعتبار سے ہے اور وہ یہ ہے کہ قبح، قبیح لعینہ ہے یا قبیح لغیرہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں پس مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوتیں۔

(تشریح) مصنف کہتے ہیں کہ نہی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہے اور نہی کا فعل منہی عنہ کے ساتھ متعلق ہونا اس کے قبح کو ظاہر کرتا ہے گویا شارع نے کسی فعل سے اس لئے منع کیا ہے کہ وہ فعل قبیح ہے اور شارع کے کسی فعل سے منع کرنے کا مطلب یہ ہے کہ شارع یوں کہتا ہے کہ یہ فعل، قبیح ہے اس لئے اس کو مت کر۔ ایسا نہیں ہے کہ شارع کے منع کرنے اُس فعل میں قبح ثابت ہوتا ہے بلکہ جو قبح نفس الامر میں موجود ہوتا ہے شارع، نہی کے ذریعہ اس کو ظاہر کر دیتا ہے۔ اگر شارع کی نہی سے قبح ثابت ہوتا تو مصنف یوں فرماتے "وَأَنَّهُ يَثْبُتُ صِفَةُ الْقُبْحِ" یعنی نہی صفت قبح ثابت کرتی ہے۔ پس مصنف کا مثبت کے بجائے یقینی کا لفظ ذکر کرنا اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ فعل منہی عنہ نفس الامر میں قبیح ہوتا ہے اور شارع نہی فرما کر اُس قبح کو ظاہر کرتا ہے۔ بہر حال نہی، فعل منہی عنہ کے لئے صفت قبح کا تقاضہ اس لئے کرتی ہے کہ ناہی کی حکمت اس کی متقاضی ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم بے حیائی کی باتوں اور بری باتوں سے منع کرتا ہے اور یہ ایسا ہے جیسے "امر" فعل مامور بہ کے لئے حسن کا تقاضہ کرتا ہے کیونکہ امر حکیم ہے اور حکیم اچھی باتوں کا امر کرتا ہے نہ کہ بری باتوں کا۔ شارح کہتے ہیں کہ اقسام قبح کے اعتبار سے نہی میں ایک تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ اولاً قبیح کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو، دو قسمیں ہیں اس طرح مصنف کے بیان کے مطابق کل چار قسمیں ہوں گی۔

وَهُوَ أَمْرٌ لِمَنَّهُ عِنْدَهُ الْمَفْهُومُ مِنَ النَّهْيِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ قَبِيحًا لِعَيْنِهِ أَمْ يَكُونَ ذَا نَفْسِهِ قَبِيحًا

بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنِ الْأَوْصَافِ اللَّازِمَةِ وَالْعَوَارِضِ الْمُجَاوِرَةِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعَاوُ شَرْعًا أَيْ الْأَدْلُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ وَضِعَ لِلْقَبِيحِ الْعَقْلُ بِقَطْعِ النَّظَرِ عَنْ وَرُودِ الشَّرْعِ وَالثَّانِي مِنْ حَيْثُ أَنَّ الشَّرْعَ وَرَدَّ بِهِذَا وَإِلَّا كَالْعَقْلِ مُجَوِّزُهُ أَوْ لَغِيْرُهُ عَطْفٌ عَلَى تَوَلُّهِ لِعَيْنِهِ وَذَلِكَ نَوْعَانِ وَضَعَاوُ مُجَاوِرًا لِعَيْنِهِ أَنَّ النَّوْعَ الْأَوَّلَ مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ وَضْعًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ أَيْ لَا زِمًا غَيْرَ مُنْفَكٍّ عَنْهُ كَالْوَصْفِ وَالنَّوْعَ الثَّانِي مَا يَكُونُ الْقَبِيحُ فِيهِ مُجَاوِرًا لِلْمَنْهِيِّ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَمُنْفَكًّا عَنْهُ فِي بَعْضِ الْآخَرِ -

(ترجمہ) اور وہ یعنی منہی عنہ جو منہی سے مفہوم ہے یا تو قبیح لعینہ ہوگا یعنی اس کی ذات قبیح ہوگی قطع نظر ان اوصاف سے جو لازم ہیں اور ان عوارض سے جو ساتھ ہیں اور قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح شرعی، اول اس اعتبار سے کہ وہ قبیح عقلی کے لئے موضوع ہے شریعت کے وارد ہونے سے منظر نظر کرتے ہوئے اور ثانی اس اعتبار سے کہ اس پر شریعت وارد ہوئی ہے ورنہ عقل اس کو جائز سمجھتی یا قبیح لغیرہ ہے یہ مصنف کے قول لعینہ پر معطوف ہے اور اسکی بھی دو قسمیں ہیں قبیح وضعی اور قبیح مجاوری۔ یعنی نوع اول وہ ہے کہ قبیح، منہی عنہ کا وصف ہو یعنی لازم ہو اور وصف کی طرح منہی عنہ سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نوع ثانی وہ ہے جس میں قبیح، منہی عنہ کے بعض اوقات میں ساتھ ہو اور دوسرے بعض اوقات میں منہی عنہ سے جدا ہو۔

(تشریح) شارح فرماتے ہیں کہ ہوصغیر کا مرجع وہ منہی عنہ ہے جو سابق میں مذکور لفظ منہی سے مفہوم ہے لیکن یہ شارح کا تسامح ہے کیونکہ قریب میں منہی عنہ کا لفظ صراحۃً مذکور ہے لہذا جو چیز صراحۃً مذکور نہیں ہے اس کو مرجع قرار دینے کی کیا ضرورت ہے۔ بہر حال منہی عنہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح لعینہ (۲) قبیح لغیرہ۔ قبیح لعینہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح ہو قطع نظر ان اوصاف کے جو اس کے لئے لازم ہیں اور ان عوارض کے جو اس کے ساتھ ہیں۔ اور قبیح لغیرہ وہ قبیح ہے جس کی ذات میں قبیح نہ ہو بلکہ غیر کی وجہ سے اس میں قبیح پیدا ہوا ہو۔ پھر قبیح لعینہ کی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح شرعی قبیح وضعی وہ قبیح ہے جس کے قبیح کا عقل ادراک کر سکتی ہے خواہ شریعت وارد ہو خواہ نہ وارد ہو یعنی بغیر شریعت کے عقل کے لئے اس کے قبیح کا ادراک کرنا ممکن ہو۔ اور قبیح شرعی وہ ہے جس کا قبیح محض شرع سے معلوم ہوا اور عقل اس کے قبیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہو بلکہ بغیر شرع کے عقل اس کو جائز اور ممکن سمجھتی ہو۔

اور قبیح لغیرہ کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) قبیح وضعی (۲) قبیح جوارى۔ قبیح وضعی وہ ہے جس میں خاص وصف کی وجہ سے قبیح آیا ہو اور وہ وصف فعل منہی عنہ کے لئے ایسا لازم ہو جو اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور قبیح جوارى وہ ہے جس میں غیسر کے جوار اور پڑوس میں ہونے کی وجہ سے قبیح پیدا ہوتا ہو مگر وہ غیر منہی عنہ کے لئے لازم نہ ہو بلکہ کبھی اس کے ساتھ رہتا ہو اور کبھی اس سے جدا ہو جاتا ہو۔

كَالْكَفْرِ بِبَيْعِ الْحَرِّ وَصَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ وَالْبَيْعِ وَقْتُ الْبَدَاءِ امْتِلَاءُ الْأَرْبَعَةِ عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ
وَالشَّرِّ فَالْكَفْرُ مِثَالُ لِمَا قَبَعَ لِعَيْنِهِ وَضَعًا لِأَنَّهُ وَضَعَ لِمَعْنَى هُوَ قَبَعَ فِي أَصْلٍ وَضَعَهُ وَالْعَقْلُ
مِثَالُ مَحْرَمَةٍ لَوْ كَوِّرَ عَلَيْهِ الشَّرْعُ لِأَنَّ قَبَعَ كَفَرًا إِنْ الْمَنْعُومُ كَوِّرَ فِي الْعُقُولِ السَّلَامَةِ وَبَيْعُ الْحَرِّ
مِثَالُ لِمَا قَبَعَ لِعَيْنِهِ شَرْعًا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَوْ يَوْضَعُ فِي اللَّغَةِ لَمَعْنَى هُوَ قَبَعَ عَقْلًا وَإِنَّمَا الْقَبْعُ فِيهِ
لِأَجْلِ أَنَّ الشَّرْعَ فَسَّرَ الْبَيْعَ بِمَبَادِلَةِ مَالٍ بِمَالٍ وَالْحَرُّ لَيْسَ بِمَالٍ عِنْدَهُ وَكَذَلِكَ أَصْلُهُ لِلْمَحْدِثِ
قَبِيحَةٌ شَرْعًا لِأَنَّ الشَّرْعَ أَخْرَجَ الْمَحْدِثَ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَهْلًا لِأَدَائِهَا.

(مترجمہ) جیسے کفر، آزاد کی بیع، یوم نحر کا روزہ اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع۔ یہ لف و نشر کی ترتیب کے مطابق چاروں قسموں کی مثالیں ہیں پس کفر، قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے۔ اس لئے کہ کفر ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو اپنی اصل وضع میں قبیح ہے اور عقل ہی اس کو حرام کہتی اگر اس پر شریعت وارد نہ ہوتی۔ اس لئے کہ کفر ان منعم کا قبیح، عقول سلیمہ میں مستحکم ہے۔ اور آزاد کی بیع قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے اس لئے کہ بیع لغت میں ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو اور اس میں قبیح صرف اس وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ شریعت نے بیع کی تعریف مبادلۃ المال بمال سے کی ہے اور آزاد آدمی شرع میں مال نہیں ہے۔ اور اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے اس لئے کہ شارع نے محدث کو ادائے صلاۃ کا اہل ہونے سے خارج کر دیا ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے قبیح کی مذکورہ چاروں قسموں کی مثالیں لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کی ہیں چنانچہ فرمایا کہ "کفر" قبیح لعینہ وضعی کی مثال ہے کیونکہ کفر ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جو معنی اصل وضع کے اعتبار سے قبیح ہیں اگر اس کے قبیح ہونے پر شریعت وارد نہ ہوتی تو خود عقل ہی اس کی حرمت اور قباحیت کا حکم لگاتی۔ اس لئے کہ منعم حقیقی کی ناسپاسی اور کفر ان نعمت کا قبیح، عقول سلیمہ میں پیوست و پیوند ہے یعنی اللہ تعالیٰ رحمن و رحیم ہے اور اپنے بندوں پر بے شمار انعامات کی بارشیں کرنے والا ہے لہذا ان انعامات کا عقلی تقاضہ یہ ہے کہ بند اپنے اُس رب حقیقی کا شکر ادا کریں اور اس کی فرمانبرداری کریں، اس کی توحید کا دل و جان سے اعتراف کریں۔ پس جب منعم کا شکر ادا کرنا واجب اور مستحسن چیز ہے تو اس کی ناسپاسی اور ناشکری ایک مذموم اور قبیح چیز ہوگی۔ بہر حال کفر کا اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہونا ثابت ہو گیا اور اس قبیح کا ادراک چونکہ عقل کر لیتی ہے اس لئے کفر، قبیح لعینہ وضعی ہو گا۔ اور آزاد آدمی کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہے کیونکہ بیع لغت میں کسی ایسے معنی کے لئے موضوع نہیں ہے جو عقلاً قبیح ہو۔ آزاد کی بیع میں قبیح صرف اس لئے پیدا ہوا ہے کہ شریعت اسلام نے بیع کی تعریف "مبادلۃ المال بالمال" کے ساتھ کی ہے حالانکہ شریعت کی نظر میں آزاد آدمی "مال" نہیں ہے پس جب آزاد آدمی شرعاً مال نہیں ہے تو آزاد کی بیع پر "مبادلۃ المال بالمال" صادق نہ آیا اور جب آزاد کی بیع پر شریعت کی بیان کردہ تعریف صادق نہیں آئی تو آزاد کی بیع اپنی ذات کے اعتبار سے قبیح ہوگی اور عقل چونکہ اس کے قبیح کا ادراک کرنے سے قاصر ہے بلکہ اس کا قبیح محض شرع کے ذریعہ

معلوم ہو سکتا ہے اس لئے آزاد کی بیع، قبیح لعینہ شرعی کی مثال ہوگی۔ اسی طرح بے وضو آدمی کی نماز شرعاً قبیح ہے کیونکہ نماز اگرچہ بدلت خود حسن ہے لیکن شریعت نے نماز کا اہل اسی بندے کو قرار دیا ہے جو طاهر اور پاک ہو لہذا حدیث کے ساتھ فعل نماز شرعاً قبیح لعینہ ہوگا۔

وَصَوْمُ يَوْمِ الْخَمْرِ مِثَالٌ لِغَيْرِهِ وَصَفَاتُ الصَّوْمِ فِي نَفْسِهِ عِبَادَةٌ وَإِمْسَاكٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَإِنَّمَا يَحْرُمُ لِأَجْلِ أَنْ يَوْمَ الْخَمْرِ يَوْمٌ صَيَّافَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى فِي الصَّوْمِ اعْرَاضٌ عَنْهَا وَهَذَا الْمَعْنَى لَا يَزِمُ بِمَنْزِلَةِ الْوَصْفِ لِهَذَا الصَّوْمِ لِأَنَّ الْوَقْتَ دَاخِلٌ فِي تَعْرِيفِ الصَّوْمِ وَوَصْفُ الْجُزْءِ وَصْفُ الْكُلِّ فَصَارَ فَاسِدًا وَلَوْ يَلْزَمُ بِالشَّرْءِ بِخِلَافِ النَّذْرِ فَإِنَّهُ فِي نَفْسِهِ طَاعَةٌ لَا فَسَادَ فِي السَّمِيَةِ وَإِنَّمَا الْفُسَادُ فِي الْفِعْلِ فَيَجِبُ تَقْضَاءُ وَبِخِلَافِ الصَّلَاةِ فِي الْأَوْقَاتِ الْمَكْرُوهَةِ فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ مِنْ هَذَا الْقِسْمِ أَيْضًا لَكِنَّ الْوَقْتَ لَيْسَ دَاخِلًا فِي تَعْرِيفِهَا وَلَا مَعْيَارًا لَهَا فَلَمْ تُكُنْ فَاسِدَةً بَلْ مَكْرُوهَةً تَلْزَمُ بِالشَّرْءِ وَيَجِبُ الْقَضَاءُ بِالْإِفْسَادِ.

(ترجمہ) اور یوم خمر کا روزہ قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے اس لئے کہ روزہ فی نفسہ عبادت ہے اور محض اللہ تعالیٰ کے لئے نفس کو روکنا ہے۔ اور وہ صرف اس لئے حرام ہے کہ خمر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے میربانی کا دن ہے۔ اور روزہ رکھنے میں اس صیانت الہی سے روگردانی ہے اور یہ معنی اس روزے کے لئے، وصف کے مرتبہ میں لازم ہیں۔ کیونکہ روزہ کی تعریف میں وقت داخل ہے اور جز کا وصف، کل کا وصف ہوتا ہے لہذا روزہ فاسد ہوگا اور شروع کرنے سے لازم نہ ہوگا۔ برخلاف نذر کے اس لئے کہ نذر فی نفسہ طاعت ہے اور روزہ کا ذکر کرنے میں کوئی خرابی نہیں ہے خرابی تو فعل میں ہوتی ہے لہذا اس کی قصار کرنا واجب ہوگا اور برخلاف اوقات مکروہ میں نماز کے کیونکہ نماز اگرچہ اسی قسم سے ہے لیکن وقت نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے لہذا نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی شروع کرنے سے لازم ہوگی اور فاسد کر دینے سے قصار واجب ہوگی۔

(تشریح) شارح نور الانوار نے فرمایا ہے کہ۔ یوم خمر کا روزہ، قبیح لغیرہ وصفی کی مثال ہے کیونکہ روزہ نیت کے ساتھ صبح صادق سے لے کر غروب آفتاب تک اپنے نفس کو مفطرات ثلاثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنے کا نام ہے اور یہ فی نفسہ عبادت اور امتحان ہے مگر یوم خمر کا روزہ حرام اس لئے ہے کہ یوم خمر میں روزہ رکھنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی صیانت اور میربانی سے روگردانی کرنا اور منہ موڑنا لازم آتا ہے اس لئے کہ یوم خمر کا دن اللہ تعالیٰ کی طرف سے صیانت اور اپنے بندوں کی دعوت کا دن ہے اور کسی بندے کا اپنے پروردگار کی صیانت سے روگردانی کرنا انتہائی ناپسندیدہ اور قبیح چیز ہے گویا کہ اصلی قباحیت تو اللہ کی صیانت سے اعراض کرنے میں ہے لیکن اس کی وجہ سے یوم خمر کے روزے میں بھی قباحیت پیدا ہوگئی اس طور پر کہ یوم خمر میں روزہ رکھنے سے اللہ تعالیٰ کی صیانت سے اعراض کرنا لازم آتا ہے پس جب اصل صوم اور

ذاتِ صوم میں کوئی قیج نہیں ہے بلکہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یومِ نحر کے روزے میں قیج پیدا ہوا ہے تو یومِ نحر کا روزہ قیجِ لغیرہ ہوگا۔ اور وہ غیر یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ چونکہ یومِ نحر کے روزے کے لئے وصف ہے اور لازم ہے یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ یومِ نحر کے روزے سے کبھی جدا نہیں ہوتا اس لئے یومِ نحر کا روزہ قیجِ لغیرہ وصفی کی مثال ہوگا۔

یہی بات کہ یومِ نحر کے روزے کے لئے اعراض عن ضیافتِ اللہ وصف کے مرتبہ میں کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وقت، یعنی یومِ نحر جو یومِ ضیافت ہے روزہ ادا کرنے کا محل ہے اور وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے جیسا کہ روزے کی تعریف میں بیان کیا گیا کہ روزہ، صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک نیت کے ساتھ عفتِ ثلاثہ سے رکنے کا نام ہے۔ صبح صادق سے لے کر غروبِ آفتاب تک کا وقت روزے کی تعریف میں داخل ہے اور روزے کا ایک جز ہے اور اعراض عن ضیافتِ اللہ اس جز یعنی وقت کا وصف ہے اور جو اعراض جز یعنی وقت کا وصف ہے وہ کل یعنی صوم یومِ نحر کا بھی وصف ہوگا۔ بہر حال جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہ معنی یعنی اعراض عن ضیافتِ اللہ صوم یومِ نحر کا وصف ہے اور یہ 'معنی' صوم یومِ نحر سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ تو صوم یومِ نحر قیجِ لغیرہ وصفی ہوگا اور اس اعراض عن ضیافتِ اللہ کی وجہ سے یومِ نحر کا روزہ فاسد ہوگا اور اگر کسی نے یومِ نحر میں روزہ شروع کر دیا تو اس کا پورا کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ اس کو چھوڑنا اور توڑنا واجب ہوگا چنانچہ اگر اس کو درمیان میں چھوڑ دیا تو اس کی قضا واجب نہ ہوگی اور قضا واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لئے واجب ہوتا ہے تاکہ شروع کی ہوئی چیز کی وہ مقدار جو ادار کی گئی ہے اس کی حفاظت ہو سکے مگر چونکہ یومِ نحر میں روزہ شروع کرنے کے بعد بھی امر قیج پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ادار کی ہوئی مقدار کی حفاظت کرنا واجب نہیں ہوتا اس لئے "ادار کی ہوئی مقدار" کی حفاظت کرنے کے لئے اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا اور جب یومِ نحر میں شروع کردہ روزے کو پورا کرنا واجب نہیں ہے تو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے اُس کی قضا بھی واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ قضا، اُسی چیز کو درمیان میں چھوڑنے کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس کو شروع کرنے کے بعد پورا کرنا بھی واجب ہو۔ یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس کے برخلاف ہے یعنی اگر یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کی اور ۹ رذی الحجہ کو یوں کہا کہ میں کل روزہ رکھوں گا یا یوں کہا کہ میں اللہ کے لئے نذر کرتا ہوں کہ یومِ نحر کا روزہ رکھوں گا تو یہ نذر صحیح ہے لیکن یومِ نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اور اگر شرعی ممانعت کے باوجود یومِ نحر میں نذر کا روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی اور اس پر قضا واجب نہ ہوگی کیونکہ جیسا کہ روزہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا تھا ویسا ہی ادار کر لیا ہے اور یومِ نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا اس لئے درست ہوگا کہ اللہ کے لئے روزہ رکھنے کی نذر کرنا فی نفسہ طاعت ہے اور محض اس نکتے میں کہ یومِ نحر کے روزے کی نذر کرتا ہوں نہ کوئی فساد ہے اور نہ کوئی قباحت ہے کیونکہ معصیت اور گناہ تو اللہ تعالیٰ کی میزبانی سے اعراض کرنے میں ہے اور محض روزہ کا ذکر کرنے اور نذر کرنے سے اعراض لازم نہیں آتا اور جب محض نذر کرنے سے اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنا لازم نہیں آتا تو یومِ نحر کے روزے کی نذر کرنے

میں کوئی فساد بھی نہ ہوگا، فساد اور معصیت تو اس میں ہے کہ یوم نحر میں روزہ رکھا جائے پس جب یوم نحر میں روزہ رکھنا برا اور گناہ ہے تو یہ شخص یوم نحر میں روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں اس کی قضا کرے اسی پر فتویٰ ہے لیکن اگر اس کے باوجود روزہ رکھ لیا تو نذر پوری ہو جائے گی بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: لا وفاء لنذر فی معصیۃ اللہ، یعنی اگر معصیت کی نذر کی تو اس کو پورا نہ کیا جائے۔ اور یوم نحر میں روزہ رکھنے کی نذر کرنا معصیت ہے لہذا اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پس جب صوم یوم نحر کی نذر کا پورا کرنا واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہوتی چاہیے کیونکہ قضا اسی چیز کی واجب ہوتی ہے جس کی ادار واجب ہو اور جب اس نذر کی ادار واجب نہیں ہے تو اس کی قضا بھی واجب نہ ہوتی چاہیے حالانکہ آپ نے بیان کیا ہے کہ اس کی قضا ایام نحر کے بعد واجب ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں معصیت مراد معصیت لعینہا ہے جیسے شرب خمر، یعنی اگر کوئی شخص لعینہا معصیت مثلاً شراب پینے کی نذر کرے تو اس کو پورا کرنا واجب نہیں ہے اور یہاں یعنی صوم نحر میں لعینہا معصیت نہیں ہے بلکہ غیر ہا معصیت ہے لہذا مذکورہ حدیث سے صوم یوم نحر پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اوقات مکروہ (وقت طلوع، وقت غروب، وقت نصف النہام) میں نماز پڑھنے کا حکم بھی یوم نحر میں روزہ رکھنے کے حکم کے خلاف ہے کیونکہ اوقات مکروہ میں نماز پڑھنا مکروہ ہے لہذا مناسب تو یہ ہے کہ اوقات مکروہ میں نماز نہ پڑھے لیکن اگر نماز کو ان اوقات میں شروع کر کے فاسد کر دیا تو نماز کی قضا واجب ہوگی بہر حال اوقات مکروہ میں نماز اگرچہ صوم یوم نحر کی طرح قبیح لغیرہ ہے لیکن 'وقت' نماز کی تعریف میں داخل نہیں ہے اور نہ نماز کے لئے معیار ہے بلکہ وقت نماز کے لئے ظرف ہے اور روزہ کا وقت روزہ کے لئے معیار بھی ہے اور روزہ کی تعریف میں داخل بھی ہے لہذا وقت کا فساد روزہ کے فساد میں مؤثر ہوگا یعنی یوم نحر میں روزہ فاسد ہوگا اور وقت کا فساد نماز کے فساد میں مؤثر نہ ہوگا یعنی ان اوقات ثلثہ میں نماز فاسد نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور شروع کرنے سے لازم ہو جائے گی اور فاسد کرنے سے اس کی قضا واجب ہوگی۔

محشی نے الصبح الصادق کے حوالہ سے لکھا ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نہی تحریم کے لئے ہے نہ کراہت کے لئے لہذا ان اوقات میں نماز پڑھنا اور یوم نحر میں روزہ رکھنا، فساد اور حرام ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

وَالْبَيْعُ وَقْتُ الْبِدْءِ مِثَالُ مَا قَبِضَ لِغَيْرِهِ مُجَادِرًا فَإِنَّ الْبَيْعَ فِي ذَاتِهِ أَمْرٌ مُشْرَدَعٌ
مُفِيدٌ لِلْمِلْكِ وَإِنَّمَا يَحْرُمُ وَقْتُ الْبِدْءِ لِأَنَّهُ تَرْكُ السَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ الْوَاجِبِ
بِقَوْلِهِمْ فَاسْعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذُرُوا الْبَيْعَ وَهَذَا لِمَعْنَى مِمَّا يُجَادِرُ الْبَيْعَ فِي بَعْضِ

الْأَحْيَانِ فِيْمَا إِذَا بَاعَ وَتَرَكَ السَّعْيَ وَنَفَكَ عَنْهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ فِيْمَا إِذَا سَعَى إِلَى الْجُمُعَةِ
وَبَاعَ فِي الطَّرِيقِ بَانَ يَكُونُ الْبَائِعُ وَالْمَشْتَرِي رَاكِبَيْنِ فِي سَفِينَةٍ تَذْهَبُ إِلَى الْجَامِعِ وَفِيْمَا إِذَا
لَوَيْعٌ وَلَوْ يَسْعَى إِلَى الْجُمُعَةِ بَلْ اشْتَغَلَ بِهَا خَرَفَ هَذَا الْبَيْعُ كَبَيْعِ الْغَاصِبِ يُفِيدُ الْمَلِكُ
بَعْدَ الْقَبْضِ -

(ترجمہ) اور اذان جمعہ کے وقت کی بیع قبیح لغیرہ مجاور کی مثال ہے اس لئے کہ بیع فی نفسہ امر مشروع ہر مفید ملک ہے اور اذان کے وقت اس لئے حرام ہے کہ اس میں سعی الی الجمعہ کو جو باری تعالیٰ کے قول فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے واجب ہے چھوڑنا پڑتا ہے اور یہ معنی (ترک سعی الی الجمعہ) ان چیزوں میں سے ہے جو بعض اوقات میں بیع کے ساتھ متحقق ہوتا ہے اس صورت میں جبکہ بیع کرے اور سعی ترک کر دے۔ اور بعض اوقات میں بیع سے جدا ہو جاتا ہے اس صورت میں جبکہ سعی الی الجمعہ کرے اور راستہ میں بیع بھی کرے اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں ایک کشتی میں سوار ہوں، کشتی جامع مسجد کی طرف جارہی ہو اور اس صورت میں جب کہ بیع کا معاملہ کرنے اور سعی الی الجمعہ کرے بلکہ کسی دوسرے لغو کام میں مشغول ہو جائے پس یہ بیع غاصب کی بیع کی طرح قبضہ کے بعد ملک کا فائدہ دیتی ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جمعہ کی اذان اول کے بعد خرید و فروخت کرنا، قبیح لغیرہ جواری کی مثال ہے اس لئے کہ بیع بذات خود ایک جائز اور مشروع چیز ہے اور مفید ملک ہے اس کی ذات میں کسی طرح کی قباحت نہیں ہے لیکن ایک امر خارج کی وجہ سے قباحت اور حرمت پیدا ہوگی اور وہ امر خارج یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول: اذ انودی للصلوة من یوم الجمعہ فاسعوا الی ذکر اللہ وذروا البیع کی وجہ سے کاروبار کو چھوڑ کر سعی الی الجمعہ واجب ہے اب اگر کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کا معاملہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا لازم آئے گا اور سعی الی الجمعہ کو ترک کرنا حرام اور ناجائز ہے اور حرام کام کا سبب بھی چونکہ حرام ہوتا ہے اس لئے اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی حرام ہوگا کیونکہ اذان جمعہ کے بعد عقد بیع کرنا بھی سعی الی الجمعہ کے ترک کا سبب ہر بہر حال اذان جمعہ کے بعد کی بیع میں چونکہ امر خارج کی وجہ سے قباحت پیدا ہوتی ہے اس لئے اذان جمعہ کے بعد کی بیع قبیح لغیرہ ہے مگر چونکہ یہ امر خارج یعنی ترک سعی الی الجمعہ، اذان جمعہ کے بعد کی ہر بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے جیسے اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت میں مشغول ہو جائے اور سعی الی الجمعہ کو ترک کر دے اور بھی یہ امر خارج، اذان جمعہ کے بعد کی بیع کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد سعی الی الجمعہ بھی کرتا ہے اور چلتے چلتے راستہ میں خرید و فروخت بھی کرتا ہو اس طور پر کہ بائع اور مشتری دونوں کشتی میں سوار ہو کر یا پیادہ پا جامع مسجد کی طرف رواں دواں ہوں اور آپس میں خرید و فروخت بھی کر رہے ہوں تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد بیع پائی گئی مگر ترک سعی الی الجمعہ نہیں پایا گیا

اور کبھی اس کے برعکس ہوتا ہے یعنی بیع تو اذان جمعہ کے بعد موجود نہ ہو مگر ترک سعی الی الجمعہ موجود ہو جیسے کوئی شخص اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت نہیں کرتا اور سعی الی الجمعہ بھی نہیں کرتا بلکہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جاتا ہے تو اس صورت میں اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ تو موجود ہے مگر بیع موجود نہیں ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اذان جمعہ کے بعد ترک سعی الی الجمعہ بیع کے لئے لازم نہیں ہے یعنی ہمیشہ بیع کے ساتھ ترک سعی الی الجمعہ متحقق نہیں ہوتا ہے بلکہ کبھی متحقق ہوتا ہے اور کبھی متحقق نہیں ہوتا اور یہ صورت بیع لغیرہ مجاور میں پائی جاتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ اذان جمعہ کے بعد خرید و فروخت کرنا بیع لغیرہ مجاور کی مثال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع غاصب کی بیع کے مانند ہے یعنی جس طرح غاصب کا شئی منسوب کو فروخت کرنا قبضہ کے بعد مفید ملک ہوتا ہے یعنی مشتری اشئی منسوب (بیع) پر قبضہ کرنے کے بعد اس کا مالک ہوتا ہے قبضہ سے پہلے مالک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اذان جمعہ کے بعد کی بیع بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ محشی فرماتے ہیں کہ اس مقام پر شارح کو تسامح ہو گیا ہے پہلا تسامح تو یہ ہے کہ اذان جمعہ کے بعد کی بیع، بیع فاسد نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی ہے اور مکروہ بیع کی وجہ سے قبضہ سے پہلے مشتری کی ملک ثابت ہو جاتی ہے اور مشتری پر ثمن واجب ہو جاتا ہے ایسا ہی حواشی ہدایہ میں ہے۔ پس شارح کا اذان جمعہ کے بعد کی بیع کو فاسد قرار دینا اور قبضہ کے بعد مفید ملک قرار دینا غلط ہے۔

دوسرا تسامح یہ ہے کہ غاصب کا شئی منسوب کو فروخت کرنا مالک کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اس بیع کی وجہ سے مشتری کے لئے ملک کا ثابت ہونا بھی مالک کی اجازت پر موقوف ہے ایسا نہیں کہ قبضہ کے بعد مشتری کے لئے یہ بیع ملک تام کا فائدہ دیتی ہے یعنی غاصب کی بیع میں "ملک" مشتری کے لئے قبضہ کرنے کے باوجود ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کا ثابت ہونا مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ ایسا ہی ہدایہ اور در فحار میں ہے۔ پس شارح کا غاصب کی بیع کو مشتری کے بیع پر قبضہ کرنے کے بعد مفید ملک قرار دینا بالکل غلط ہے حاصل یہ کہ قبضہ بیع کے بعد بیع کو مفید ملک قرار دینا بیع فاسد کے احکام میں سے ہے اور شارح نے اس حکم کو بیع مکروہ اور بیع موقوف کے لئے ثابت کر دیا ہے۔ اور بیع مکروہ و بیع موقوف اور بیع فاسد کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا حالانکہ ان کے درمیان بین فرق ہے۔

وَمِثْلُهُ وَطَى الْحَائِضُ مَسْرُوعًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُكْرِهَةٌ وَإِنَّمَا يُجَرِّمُ لِأَجْلِ الْأَذَى
وَهُوَ مِمَّا يُمْكِنُ أَنْ يَنْفَلِكَ عَنِ الْوُطَى بَأَنْ يَوْجَدَ الْوُطَى بِدُونِ الْأَذَى وَالْأَذَى بِدُونِ

الْوُطَى وَكَذَلِكَ الصَّلَاةُ فِي الْأَرْضِ الْمَغْصُوبَةِ مَشْرُوعَةٌ فِي ذَاتِهَا وَإِنَّمَا حُرِّمَ لِأَجْلِ شُغْلِ مُلْكٍ الْغَيْرِ وَهُوَ مِمَّا يَنْفَلِكُ عَنِ الصَّلَاةِ بِأَنْ تَوْجَدَ الصَّلَاةُ بِدُونِ شُغْلِ مُلْكٍ الْغَيْرِ بَلْ فِي مُلْكٍ لِنَفْسِهِ وَتَوْجَدَ الشُّغْلُ بِدُونِ الصَّلَاةِ بِأَنْ يَسْكُنَ فِيهِ وَلَا يُصَلِّ.

(مترجم ہے) اور قبیح لغیرہ مجاور ہونے میں اذان جمعہ کے بعد کی بیع کی مثل حائضہ عورت سے وطی کرنا ہے (کیونکہ) حائضہ سے وطی کرنا اس اعتبار سے تو مشروع ہے کہ وہ اس کی منکوحہ ہے اور نجاست حیض کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو وطی سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ وطی بغیر نجاست کے ہو اور نجاست بغیر وطی کے ہو اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ جائز ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنے کی وجہ سے حرام ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو نماز سے جدا ہو جاتی ہے بایں طور کہ نماز بغیر ملک غیر کو مشغول کئے پائی جائے بلکہ اپنی ملک میں پائی جائے اور مشغول پایا جائے بغیر نماز کے بایں طور کہ اس میں سکونت اختیار کرے اور نماز نہ پڑھے۔

(تشریح ہے) شارح رح کہتے ہیں کہ اذان جمعہ کے وقت اور اذان جمعہ کے بعد بیع کے قبیح لغیرہ مجاور ہونے کی مثل حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی ہے یعنی حائضہ عورت کے ساتھ وطی کرنا بھی قبیح لغیرہ مجاور کی مثال ہے کیونکہ حائضہ عورت اس کی منکوحہ ہے لہذا اس کے ساتھ اس کا وطی کرنا مشروع ہے اور چونکہ محل وطی میں حیض اور نجاست ہے اس لئے اس حالت میں وطی کرنا حرام ہے گویا وطی اس نجاست کی وجہ سے حرام ہے اور یہ قبیح لغیرہ ہونے کی علامت ہے اور یہ نجاست حیض وطی سے جدا ہو جاتی ہے اس طور پر کہ زمانہ حیض کے علاوہ میں وطی کی جائے تو وطی بغیر نجاست حیض کے متحقق ہو جائے گی اور اگر حیض کے زمانے میں وطی نہ کرے تو نجاست حیض بغیر وطی کے پائی گئی۔ بہر حال جب نجاست حیض اور وطی کے درمیان لزوم نہیں ہے بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاور کی مثال ہے۔ اسی طرح مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا فی نفسہ تو جائز ہے لیکن اس لئے حرام ہے کہ اس نے دوسرے کی ملک کو بغیر اس کی اجازت کے مشغول کر دیا ہے اور ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز ایک دوسرے سے جدا ہوتے رہتے ہیں مثلاً کوئی شخص اپنی زمین میں نماز ادا کرے تو یہ نماز، ملک غیر کو مشغول کئے بغیر پائی گئی اور اگر کوئی شخص دوسرے کی زمین میں بغیر اس کی اجازت کے پڑاؤ ڈال دے اور اس میں نماز نہ پڑھے تو ملک غیر کو مشغول کرنا بغیر نماز کے پایا گیا بہر حال جب ملک غیر کو مشغول کرنا اور نماز میں لزوم نہیں بلکہ ایک دوسرے سے جدا ہو جاتا ہے تو یہ بھی قبیح لغیرہ مجاور کی مثال ہے۔

وَمَا نَزَعَ عَنْ تَقْسِيمِ النَّهْيِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ أَيْ نَهْيٍ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ وَ أَيْ

نہی یقع علی القسم الآخر فقال دلتہی عن الأفعال المحسّية یقع علی القسم الأول والمہر اید
بالأفعال المحسّية ما تكون معانیہا المعلومة القدریة قبل الشرع باقیة علی حالہا لا تتغیر بالشرع
كالقتل والزنا وشرب الخمر بقیت معانیہا وماہیاتہا بعد نزول التّحریم علی حالہا ولا یراد
أن حرمتہا حسّیة معلومة بالحس لا تتوقف علی الشرع فالتّہی عن ہذہ الأفعال
عند الإطلاق وعدم المواضع یقع علی القبح لعینہ الا اذا قام الدلیل علی خلافہ
کالوطی حالة الحیض حرام لغيرہ مع أنه فعل حسّی لقیام الدلیل۔

(مترجمہ) اور جب مصنف نہی کی تقسیم سے فارغ ہو گئے تو اس چیز کو بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ کون سی
نہی قسم اول پر واقع ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی پر، چنانچہ فرمایا کہ افعال حسّیہ سے نہی قسم اول پر محمول ہوتی
ہے اور افعال حسّیہ سے مراد وہ افعال ہیں جن کے معانی شریعت وارد ہونے سے پہلے ہی سے معلوم ہوں
اپنے حال پر باقی ہوں، شریعت کی وجہ سے متغیر نہ ہوئے ہوں جیسے قتل، زنا اور شراب پینا کہ ان کے معانی اور
ماہیتیں نزول تحریم کے بعد بھی علی حالہا باقی ہیں اور یہ مراد نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسّی ہو جس کے ذریعہ
معلوم ہوتی ہو شرع پر موقوف نہ ہو۔ پس اطلاق اور عدم موانع کی صورت میں ان افعال سے نہی کا اطلاق
قبح لعینہ پر ہوتا ہے مگر جب کہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہو جیسے حالت حیض میں وطی کرنا، حرام لغيرہ
ہے باوجودیکہ وہ حسّی فعل ہے اس لئے کہ دلیل موجود ہے۔

(تشریح) شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ مصنف رحمہ کی تقسیم سے فراغت کے بعد اس بات کو بیان کرنا
چاہتے ہیں کہ کونسی نہی، قسم اول یعنی قبح لعینہ پر محمول ہوگی اور کونسی نہی قسم ثانی یعنی قبح لغيرہ پر محمول
ہوگی یعنی یہ کیسے معلوم ہوگا کہ یہ نہی، قبح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور یہ نہی قبح لغيرہ پر دلالت کرتی ہے
سوائے بارے میں فاضل مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو نہی افعال حسّیہ پر وارد ہوتی ہے وہ قبح لعینہ پر محمول ہوگی
یعنی افعال حسّیہ پر نہی کا وارد ہونا اس بات کی علامت ہوگا کہ یہ افعال، قبح لعینہا ہیں، شارح نور الانوار
فرماتے ہیں کہ افعال حسّیہ سے مراد یہ نہیں ہے کہ ان افعال کی حرمت حسّی ہو، خواہ اس کے ذریعہ معلوم ہو
اور شریعت پر موقوف نہ ہو کیونکہ حرمت، احکام میں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک احکام کا ثبوت شریعت
سے ہوتا ہے نہ کہ شریعت کے علاوہ کسی اور دلیل سے۔ بلکہ افعال حسّیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال
کے معانی، ورود شرع سے پہلے ہی سے ہوں اور تاہنوز اپنے حال پر باقی ہوں شریعت کی وجہ سے ان میں
کوئی تغیر پیدا نہ ہوا ہو جیسے قتل، زنا اور شراب پینا۔ کہ ان کے معانی اور ماہیتیں نزول تحریم کے بعد
بھی علی حالہا باقی ہیں مثلاً قتل کے جو معنی نزول تحریم سے پہلے تھے وہی نزول تحریم کے بعد بھی ہیں شرع
کے وارد ہونے سے ان میں کسی قسم کا کوئی تغیر واقع نہیں ہوا۔

اسی طرح زنا ہے کہ اس کے معنی میں نزول تحریم یعنی ورود شرع کے بعد کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے کیونکہ زنا کے معنی ہیں شرع گاہ کا غیر محل میں داخل کرنا۔ اور بعض نے کہا کہ زنا کے معنی ہیں مرد کا ایسے قبل میں وطی کرنا جو قبل ملک بمین اور ملک نکاح سے خالی ہو اور ملک بمین کے شبہ اور ملک نکاح کے شبہ سے بھی خالی ہو۔ ملک بمین کے شبہ کی صورت تو یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے بیٹے کی باندی سے وطی کرے اور ملک نکاح کے شبہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کر کے اس کے ساتھ وطی کرے۔ بہر حال زنا کے جو معنی شریعت کے وارد ہونے سے پہلے تھے وہی معنی نزول تحریم یعنی شریعت وارد ہونے کے بعد بھی ہیں، شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح شرب خمر کے جو معنی ورود شرع سے پہلے تھے وہی معنی اب بھی ہیں ورود شرع کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوا ہے بہر حال افعال حسیہ پر جو "نہی" وارد ہوا اور اس پر کسی طرح کا کوئی قرینہ موجود نہ ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو تو وہ نہی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی یعنی وہ افعال حسیہ قبیح لعینہ ہوں گے کیونکہ قبیح لعینہ اصل ہے اور اطلاق کے وقت یعنی عدم قرائن اور عدم موانع کی صورت میں ذہن اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اس لئے اطلاق کے وقت افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی سے قبیح لعینہ ثابت ہوگا۔ ہاں۔ اگر افعال حسیہ پر نہی وارد ہونے کے باوجود قبیح لعینہ کے خلاف یعنی قبیح لغیرہ پر دلیل موجود ہو تو اس صورت میں افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ پر محمول ہوگی اور قبیح لعینہ اور حرام لعینہ پر محمول نہ ہوگی مثلاً حالت حیض میں بیوی کیساتھ وطی کرنا قبیح لغیرہ اور حرام لغیرہ ہے باوجودیکہ وطی ایک فعل حسی ہے مگر چونکہ اس کے قبیح لغیرہ ہونے پر دلیل یعنی باری تعالیٰ کا قول یسئلونک عن المحيض قل هو اذی فاعترفوا بالنسائی المحيض آیه موجود ہے اس لئے حالت حیض میں بیوی کے ساتھ وطی کرنا فعل حسی ہونے کے باوجود قبیح لغیرہ ہے یعنی اس وطی میں اذی (نجاست حیض) کی وجہ سے قبیح پیدا ہوا ہے ورنہ بیوی کے ساتھ وطی کرنا بذات خود مشروع اور جائز ہے۔

وَعَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ وَصْفًا عَطَفٌ عَلَى قَوْلِهِ عَنِ الْأَفْعَالِ
الْحِسِّيَّةِ أَيْ وَالَّتِي عَنِ الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْقِسْمِ الَّذِي اتَّصَلَ بِهِ الْقَبْحُ وَصَفًا
لِغَيْرِهِ لِقَبْحِهِ لِقَبْحِهِ وَصَفًا لِمُرَادٍ بِالْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ مَا تَغَيَّرَتْ مَعَانِيهَا الْأَصْلِيَّةُ
بَعْدَ دُرُودِ الشَّرْعِ بِهَا كَالصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ وَالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّ الصَّوْمَ هُوَ الْإِمْسَاكُ فِي
الْأَصْلِ وَزَيْدٌ عَلَيْهِ فِي الشَّرْعِ أَشْيَاءٌ وَالصَّلَاةُ هُوَ الدُّعَاءُ زَيْدٌ عَلَيْهِ أَشْيَاءٌ وَالْبَيْعُ
مَبَادِلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ فَقَدْ زَيْدَتْ عَلَيْهَا أَهْلِيَّةُ الْعَاقِدِينَ وَحِلْيَةُ الْمُعَقُّودِ عَلَيْهِ وَغَيْرُ

ذٰلِكَ وَالْاِجَادَةُ مَبَادِلَةُ الْمَالِ بِالْمَنْفَعِ زَيْدَتْ عَلَيْهِ مَعْلُومِيَّةُ الْمُسْتَأْجَرِ وَالْاُجْرَةُ وَالْمَدَّةُ
وَعَنْ ذَلِكَ فَالْتَّهْيُ عَنْ هَذِهِ الْاَفْعَالِ عِنْدَ الْاُطْلَاقِ يَحْمِلُ عَلَى الْقَبِيحِ الْوُصْفِ اِلَّا اِذَا
دَلَّ الدَّلِيلُ عَلَى كَوْنِهِ قَبِيحًا لَعَيْنِهِ كَالْتَّهْيُ عَنْ بَيْعِ الْمُضَامِينِ وَالْمَلَائِقِ وَصَلَوَةِ الْمُحَدِّثِ.

(ترجمہ) اور امور شرعیہ سے نہی اس پر واقع ہوتا ہے جس کے ساتھ قبیح و صنفی متصل ہوتا ہے
یہ مصنف کے قول عن الافعال الحسنة پر معطوف ہے یعنی امور شرعیہ سے نہی اس قسم پر واقع ہوتی ہے
جس کے ساتھ قبیح و صنفی متصل ہوتا ہے یعنی نہی کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ منہی عنہ قبیح لغیرہ و صنفی
ہے اور امور شرعیہ سے مراد وہ امور ہیں جن کے اصلی معانی، ورود شرع کے بعد متغیر ہو گئے
ہوں جیسے روزہ، نماز، بیع، اجارہ۔ اس لئے کہ روزہ اصل میں روکنے کا نام ہے اور شریعت
میں اس پر چند چیزوں کو زیادہ کر دیا گیا ہے اور صلوٰۃ، دُعا ہے اس پر چند چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا
ہے اور بیع فقط مبادلہ مال بمال کا نام ہے اس پر عاقبتین کا اہل ہونا، معقود علیہ کا نحل ہونا اور اس
کے علاوہ چیزوں کا اضافہ کیا گیا ہے اور اجارہ مال کو منافع سے بدلنے کا نام ہے اس پر شئی مُسْتَأْجَر
اجرت، مدت کے معلوم ہونے اور اس کے علاوہ کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔ پس اطلاق کے وقت ان افعال
سے نہی، قبیح و صنفی پر محمول کی جائے گی مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرے جیسے
مضامین اور ملائق کی بیع اور محدث کی نماز ہے۔

(تشریح) مصنف رحمہ نے فرمایا کہ جو نہی امور شرعیہ پر وارد ہوتی ہے اُس سے قبیح لغیرہ و صنفی ثابت
ہوتا ہے یعنی فعل منہی عنہ، اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لغیرہ و صنفی ہوتا ہے، اور اس کو صنفی ہونے
کے ساتھ اس لئے خاص کیا گیا ہے کہ اکثر اور اشیاء بھی ہیں ورنہ تو کبھی کبھار افعال شرعیہ پر وارد شدہ
نہی قبیح لغیرہ مجاور اپر بھی دلالت کرتی ہے جیسا کہ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے پر جو نہی وارد ہوئی ہے اس
سے قبیح لغیرہ مجاور کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ قبیح لغیرہ و صنفی کا، حالانکہ نماز افعال شرعیہ میں سے ہے نہ کہ افعال
حسبہ میں سے۔ جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے بہر حال فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ
بالعموم قبیح لغیرہ و صنفی ہوتا ہے، اور امور شرعیہ اور افعال شرعیہ سے مراد یہ ہے کہ ان افعال کے
اصل معانی، شریعت وارد ہونے کے بعد متغیر ہو گئے ہوں مثلاً روزہ، نماز، بیع اور اجارہ ہے
کیونکہ روزے کے معنی اصل لغت کے اعتبار سے مطلقاً روکنے کے ہیں لیکن ورود شرع کے بعد
اس میں کئی چیزوں کا اضافہ کر دیا گیا ہے (۱) مفطرات ثلاثہ (کھانے، پینے، جماع) سے روکنا (۲)
اس کا صبح صادق سے لے کر غروب تک ہونا (۳) نیت کا ہونا۔ اور صلوٰۃ کے اصلی معنی، دُعا
کے ہیں لیکن شریعت نے اُس پر رکوع، سجود، قیام، قعود، قرأت وغیرہ بہت سی چیزوں کا اضافہ

کر دیا ہے اور بیع اصل میں صرف ایک مال کو دوسرے مال سے بدلنے کا نام تھا۔ مگر شریعت اسلام نے اس میں کئی چیزیں بڑھادی ہیں مثلاً (۱) عاقدین (بائع اور مشتری) عاقل ہوں (۲) معقود علیہ محل بیع ہو یعنی موجود ہو اس لئے کہ معدوم کی بیع منعقد نہیں ہوتی (۳) بیع، بائع کی مملوک ہو کیونکہ غیر مملوک کی بیع منعقد نہیں ہوتی ہے (۴) عاقدین ایک دوسرے کا کلام سن بھی لیں چنانچہ اگر مشتری نے اشتیاق کیا اور بائع نے مشتری کا کلام نہیں سنا تو بھی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اور بہت سی چیزیں ہیں جن کا محل فقہ کی کتاب میں ہیں اور اجارہ، اصل میں مال کو منافع سے بدلنے کا نام تھا لیکن شریعت میں اس پر چند چیزیں بڑھادی گئیں (۱) مستاجر (جو چیز اجرت پر لی گئی ہو) وہ معلوم ہو (۲) اجرت معلوم ہو (۳) مدت اجارہ معلوم ہو (۴) شئی مستاجر کی منفعت ایسی ہو جس کو حقیقتہً یا شرعاً حاصل کرنا اجتناب سے لینے والے کے بس میں ہو چنانچہ بھاگے ہوئے غلام کو اجتناب سے لینا جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے منفعت کا حاصل کرنا حقیقتہً اس کے بس میں نہیں ہے اور معاصی کرنے کے لئے کسی چیز کو اجتناب سے لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے شرعاً منفعت کا حاصل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال افعال کے معانی اصل یہ ہیں کہ اگر ورود شرع سے بدل گئے ہوں تو یہ افعال، افعال شرعیہ کہلائیں گے اور ان افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوگی اس کو قبیح لغیرہ و صفا پر محمول کیا جائے گا بشرطیکہ نہی مطلق ہو یعنی نہ کوئی قرینہ موجود ہو اور نہ کوئی مانع موجود ہو۔ ہاں اگر اس بات پر کوئی دلیل موجود ہو کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ فعل منہی عنہ کے قبیح لعینہ ہونے پر دلالت کرتی ہے تو اس صورت میں فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو بھی وہ قبیح لعینہ ہو گا نہ کہ قبیح لغیرہ۔ جیسے بیع مضامین اور بیع ملائح سے نہی۔ قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے اور محدث کی نماز سے نہی، قبیح لعینہ پر دلالت کرتی ہے حالانکہ یہ تینوں چیزیں افعال شرعیہ میں سے ہیں۔ کیونکہ ان کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل موجود ہے اور دلیل یہ ہے کہ مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور بیع مضمونہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میرے اس نر جانور کے لطفہ سے جو بچہ پیدا ہو گا میں نے اس کو اس قدر بخش کے عوض فروخت کیا۔ اور ملائح، ملقوحتہ کی جمع ہے اور بیع ملقوحتہ یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میری اس مادہ مثلاً بکری کے پیٹ میں جو بچہ ہے میں نے اس کو فروخت کیا یہ دونوں جاہلیت کی بیع ہیں۔ لیکن رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے منع فرمایا ہے جیسا کہ مسلم شریف جلد ثانی کتاب البیوع میں بہت سی روایات مذکور ہیں۔ پس ان دونوں بیوع کے قبیح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کارکن، بیع ہے اور ان دونوں بیوع میں بیع معدوم ہے اور معدوم کی بیع باطل ہوتی ہے یعنی بیع معدوم ہونے کی صورت میں بیع ذات کے اعتبار سے موجود نہیں ہوتی بلکہ باطل ہوتی ہے گویا ان کی ذات ہی میں قبیح موجود ہے اور جس کی

ذات میں قبح موجود ہو وہ چونکہ قبح لعینہ ہوتی ہے اس لئے یہ دونوں بیوع قبح لعینہ ہوں گی اور صلوٰۃ محدث کے قبح لعینہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ بندہ اداۓ صلوٰۃ کا اہل حالت طہارت میں ہوتا ہے پس جب بندہ اداۓ صلوٰۃ کا اہل حدیث سے پاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے تو فعل صلوٰۃ مع الحدیث یقیناً قبح لعینہ ہوگا۔

لَاِنَّ الْقَبْحَ يَنْبَغِي اِتِّصَاءً فَلَا يَتَحَقَّقُ عَلَى وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ النَّهْيُ
دَلِيلٌ عَلَى الدَّعْوَى الْاٰخِرَةِ وَبَيَانُهُ يَقْتَضِي بَسْطًا وَهُوَ أَنَّ فِي النَّهْيِ عَنِ الْاَفْعَالِ
الشَّرْعِيَّةِ اِخْتِلَافًا فَقَالَ الشَّافِعِيُّ اِنَّهُ يَقْتَضِي الْقَبْحَ لِعَيْنِهِ وَهُوَ الْكَامِلُ قِيَاسًا عَلَى
الْاَوَّلِ عَلَى مَا يَأْتِي وَنَحْنُ نَقُولُ اِنَّ النَّهْيَ يَرَادُ بِهِ عَدَمُ الْفِعْلِ مُضَافًا اِلَى اِخْتِيَارِ
الْعَادِيَّانِ كَقَوْلِهِ عَنِ الْمُتَنَبِّئِ عَنْهُ بِاخْتِيَارِهِ يَثَابُ عَلَيْهِ وَالاِيعَاقِبُ عَلَيْهِ وَاِنْ لَمْ
يَكُنْ شَيْءٌ اِخْتِيَارٌ سُمِّيَ ذَلِكَ الْكُفَّ نَفْلًا سَخَا لَا خِيَارًا كَمَا اِذَا لَمْ يَكُنْ فِي الْكُوزِ مَاءٌ وَ
يُقَالُ لَهُ لَا تَسْرِبْ فَهَذَا نَفْلٌ وَاِنْ قِيلَ لَهُ ذَلِكَ بِوُجُودِ الْمَاءِ سُمِّيَ كُفًّا فَالْاَصْلُ
فِي النَّهْيِ عَدَمُ الْفِعْلِ بِالْاِخْتِيَارِ وَالْقَبْحُ اِنَّمَا يَنْبَغِي فِي النَّهْيِ اِتِّصَاءً ضَرُورَةً حَكَمَةً
النَّاهِي فَيَنْبَغِي اَنْ لَا يَتَحَقَّقَ هَذَا الْقَبْحُ عَلَى وَجْهِ يَبْطُلُ بِهِ الْمُقْتَضَى اَعْنَى النَّهْيِ
لَاِنَّهُ اِذَا اخَذَ الْقَبْحُ قَبْحًا لِعَيْنِهِ صَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَيَبْطُلُ الْاِخْتِيَارُ اِذَا اخْتِيَارُ كُلُّ
شَيْءٍ مَا يَنْبَغِي اِخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الْحَسَنَةِ هُوَ الْقُدْرَةُ حَسًّا اَيْ يَقْدِرُ الْفَاعِلُ
اَنْ يَفْعَلَ الزَّنَا بِاخْتِيَارِهِ تَعَرَّكَفَتْ عَنْهُ نَظَرًا اِلَى نَهْيِ اللَّهِ تَعَالَى فَيَكُونُ الْقَبْحُ تَمَكُّنًا لِعَيْنِهِ
وَ اِخْتِيَارُ الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ اَنْ يَكُونَ اِخْتِيَارُ الْفِعْلِ فِيهِ مِنْ جَانِبِ الشَّارِعِ وَمَعَ
ذَلِكَ يَنْهَاهُ عَنْهُ فَيَكُونُ مَا ذُوْنَا فِيهِ وَمَمْنُوعًا عَنْهُ جَمِيعًا وَلَا يَجْمَعَانِ قَطْرًا اِلَّا اَنْ يَكُونَ
ذَلِكَ الْفِعْلُ مَشْرُوعًا بِاِعْتِبَارِ اَصْلِهِ وَذَاتِهِ وَقَبْحًا بِاِعْتِبَارِ وَصْفِهِ وَلَا يَكْفِي فِي هَذِهِ
الْاَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ الْاِخْتِيَارُ الْحَسَنِي كَمَا كَانَ فِي الْقِسْمِ الْاَوَّلِ وَالشَّافِعِيُّ اِذَا قَالَ
بِكَمَالِ الْقَبْحِ اَعْنَى لِعَيْنِهِ ذَهَبَ الْاِخْتِيَارُ الشَّرْعِيُّ وَبَقِيَ الْاِخْتِيَارُ الْحَسَنِيُّ وَهُوَ لَا
يَنْفَعُنَا فَصَارَ النَّهْيُ نَفْيًا وَسَخَا وَبَطُلَ الْمُقْتَضَى لِغَايَةِ الْمُقْتَضَى وَهُوَ قَبْحٌ جَدًّا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْقِيقِ
فِي هَذَا الْمَقَامِ -

(ترجمہ) اس لئے کہ قبح اقتضائاً ثابت ہوتا ہے، پس وہ ایسے طریقہ پر مستحق نہ ہوگا کہ اس سے مقتضی یعنی نہیں باطل ہو جائے (یہ) آخری دعویٰ پر دلیل ہے اس کا بیان تفصیل کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ

یہ ہے کہ افعال شرعیہ سے نہی میں اختلاف ہے چنانچہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتا ہے اور یہ ہی کامل درجہ کا قبح ہے اول پر قیاس کرتے ہوئے چنانچہ آئندہ آرہا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ نہی سے مراد، بندوں کے اختیار کی طرف نسبت کرتے ہوئے فعل کا نہ ہونا ہے پس اگر وہ اپنے اختیار سے فعل منہی عنہ سے روک گیا تو اس پر ثواب دیا جائے گا ورنہ تو اس پر عذاب دیا جائے گا اور اگر وہاں اختیار نہ ہو تو اس روکنے کا نام نفی اور قبح رکھا جائے گا نہ کہ نہی۔ جیسے اگر کوزے میں پانی نہ ہو اور مکلف سے کہا جائے کہ نہ پیو، تو یہ نفی ہوگی اور اگر یہی بات پانی کی موجودگی میں کہی جائے تو اس کا نام نہی ہوگا پس نہی کے اندر اصل، اختیار سے فعل کا نہ ہونا ہوتا ہے اور نہی کے اندر قبح، حکمت نہایت کی وجہ سے اقتضائاً ثابت ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ یہ قبح ایسے طریقہ پر مستحق نہ ہو جس سے مقتضی یعنی نہی باطل ہو جائے اس لئے کہ جب قبح، قبح لعینہ ہوگا تو نہی، نفی ہو جائے گی اور اختیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر چیز کا اختیار وہی ہوتا ہے جو اس کے مناسب ہوتا ہے پس افعال حسیہ کا اختیار، حسی قدرت ہے یعنی فاعل اپنے اختیار سے زنا کرنے پر قیاد ہوتا ہے پھر اللہ تعالیٰ کی نہی کی طرف نظر کرتے ہوئے اس سے روک جاتا ہے تو یہاں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہو اور اس کے باوجود شارع، مکلف کو اس فعل سے روک دے پس یہ فعل ماذون فیہ (جس کی اجازت دی گئی) اور ممنوع عنہ (جس سے روکا گیا) دونوں ہوگا حالانکہ یہ دونوں باتیں کبھی جمع نہیں ہو سکتیں۔ مگر یہ کہ یہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور اپنے وصف کے اعتبار سے قبیح ہو اور ان افعال شرعیہ میں حسی اختیار اس طرح کافی نہیں ہے جس طرح کہ قسم اول میں تھا اور امام شافعی رحمہ اللہ جب کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہو چکے ہیں تو اختیار شرعی جاتا رہا اور اختیار حسی باقی رہ گیا اور یہ ہم کو نفع نہ دے گا پس نہی، نفی اور قبح ہو گئی اور مقتضی کی رعایت کرنے کی وجہ سے مقتضی باطل ہو گیا اور یہ بہت ہی قبیح ہے اس مقام پر یہی آخری تحقیق ہے۔

(تشریح) سابق میں مصنف نے فرمایا ہے کہ۔ افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔ اب یہاں سے دو سکر دعویٰ پر یعنی افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے قبح لغیرہ کے ثابت ہونے پر دلیل بیان کی گئی ہے بقول مصنف رحمہ اللہ اس کا حاصل یہ ہے کہ نہی، فعل منہی عنہ میں قبح کا تقاضہ کرتی ہے یعنی قبح، اقتضائاً ثابت ہوتا ہے لہذا نہی، مقتضی (بالکسر) ہوگی اور قبح، مقتضی (بالفتح) ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مقتضی (بالفتح) ایسے طریقہ سے ثابت کیا جائے کہ

اس کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے اور افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو اگر قبیح لغیرہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ سابق میں کہا گیا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی کا باطل ہونا لازم نہیں آتا اور اگر قبیح لعینہ پر محمول کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے تو قبیح یعنی مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے سے مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو جائے گی۔ حالانکہ مقتضی کو ایسے طریقہ سے ثابت کرنا کہ جس سے مقتضی باطل ہو جائے انتہائی بُرا ہے پس ثابت ہو گیا کہ فعل منہی عنہ اگر افعال شرعیہ میں سے ہو تو وہ قبیح لعینہ نہیں ہوتا بلکہ قبیح لغیرہ ہوتا ہے۔ اور شارح کے بیان کے مطابق اس کی تفصیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر جو نہی وارد ہوتی ہے اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ چنانچہ حضرت امام شافعی فرماتے ہیں کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی قبیح لعینہ کا تقاضہ کرتی ہے اور احناف کے نزدیک قبیح لغیرہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

امام شافعیؒ کی اس سلسلہ میں دو دلیلیں ہیں ایک یہ کہ نہی قبیح کا تقاضہ کرتی ہے اور قبیح کا کامل فرد قبیح لعینہ ہے لہذا قبیح کا کامل درجہ قبیح لعینہ مراد ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی کو افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی پر قیاس کیا جائے گا اور افعال حسیہ پر وارد شدہ نہی، قبیح لعینہ پر محمول ہوتی ہے لہذا افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بھی قبیح لعینہ پر محمول ہوگی۔ احناف کی دلیل سے پہلے نہی اور نفی کے درمیان فرق ذہن نشین فرمائیں ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ نہی کی صورت میں فعل کا نہ ہونا بندے کے اختیار سے ہوتا ہے چنانچہ فعل منہی عنہ جس کا ارتکاب بندے کے اختیار میں ہے اگر وہ اس کے ارتکاب سے رُک گیا تو ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر نہیں رُکا بلکہ ارتکاب کر بیٹھا تو عقاب اور عذاب کا مستحق ہوگا اور نفی اور نسخ کی صورت میں فعل کے نہ ہونے میں بندے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا چنانچہ منفی فعل سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوتا کیوں کہ فعل منفی سے رُکنا اس فعل کے فی نفسہ معدوم ہونے کی وجہ سے ہے بندے کے اختیار کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے اور جس چیز میں بندے کے اختیار کو کوئی دخل نہ ہو اس کی وجہ سے بندہ ثواب عقاب کا مستحق نہیں ہوتا ہے لہذا فعل منفی سے رُکنے پر بندہ ثواب کا مستحق نہیں ہوگا۔ ان دونوں کا فرق اس مثال سے واضح ہوگا کہ اگر برتن میں پانی موجود ہو اور مخاطب سے کہا جائے "لا تشرب" مت پیو تو یہ نہی ہے کیونکہ اس صورت میں مخاطب کا پانی نہ پینا اس کے اختیار سے ہے اور اگر برتن میں پانی موجود نہ ہو اور یہ کہا جائے "لا تشرب" تو یہ نفی ہے کیونکہ اس صورت میں نہ پینا بندے کے اختیار سے نہیں ہے بلکہ پانی معدوم ہونے کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر نابینا آدمی سے کہا جائے "لا تبصر" تو یہ نفی ہوگا اور اگر بینا آدمی سے "لا تبصر" کہا جائے تو یہ نہی ہوگا۔ دوسری بات یہ

ذہن نشین فرمالیجے کہ نہی کی وجہ سے قبح اقتضائاً ثابت ہوتا ہے کیونکہ ناہی، حکیم ہے اور حکیم، قبیح اور بُری چیزوں سے منع کرتا ہے اچھی چیزوں سے منع نہیں کرتا۔ تیسری بات یہ ذہن نشین کر لیجئے کہ مقتضی (بالفتح) کو اس طرح ثابت کیا جائے کہ اس سے مقتضی (بالکسر) باطل نہ ہونے پائے۔

ان تمہیدی باتوں کے بعد دلیل کا حاصل یہ ہے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی سے اگر قبح لعینہ ثابت ہوتا ہو جیسا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا مذہب ہے تو مذکورہ 'نہی' نفی ہو جائے گی اور مکلف کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے چنانچہ افعال حسیہ کا اختیار حسی قدرت کا حاصل ہونا ہے مثلاً مکلف اپنے اختیار اور قدرت سے فعل زنا کرنے پر قادر ہے لیکن پھر وہ اللہ تعالیٰ کے نہی فرمانے کی وجہ سے فعل زنا سے رُک جاتا ہے تو اس فعل زنا میں قبح لعینہ ہوگا اور افعال شرعیہ کا اختیار یہ ہے کہ اس میں فعل کا اختیار شارع کی جانب سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود شارع اُس فعل سے روکتا ہے پس یہ فعل شرعی، شارع کے اختیار دینے کی وجہ سے ماذون فیہ ہوگا اور شارع کے نہی کر دینے کی وجہ سے ممنوع ہوگا۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ فعل واحد میں یہ دونوں باتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ فعل واحد ماذون فیہ بھی ہو اور ممنوع عنہ بھی ہو۔ ہاں دونوں باتیں اس طرح جمع ہو سکتی ہیں کہ وہ فعل اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے یعنی تحقق ارکان کے اعتبار سے مشروع اور ماذون فیہ ہو۔ اور اپنے کسی وصف کے لحاظ سے ممنوع اور قبیح ہو۔ یہ بھی خیال رہے کہ افعال شرعیہ میں حسی اختیار کافی نہیں ہے جیسا کہ افعال حسیہ میں اختیار حسی کافی ہے پس امام شافعی رحمہ اللہ چونکہ فعل شرعی منہی عنہ میں کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہیں۔ اس لئے اختیار شرعی ختم ہو جائے گا کیونکہ جس چیز کی ذات میں قبح ہو شارع کی جانب سے اس کو کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور حسی اختیار باقی رہ جائے گا لیکن اختیار حسی افعال شرعیہ میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اختیار حسی، افعال شرعیہ کے مناسب نہیں ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے کہ ہر چیز کا اختیار اس کے مناسب ہوتا ہے بہر حال "فعل شرعی منہی عنہ" میں قبح لعینہ ماننے کی وجہ سے جب مکلف کا اختیار شرعی جاتا رہا تو وہ فعل اختیار بعد کے فوت ہونے کی وجہ سے شرعاً محال ہو گیا اور محال کے ساتھ نہی متعلق نہیں ہوتی بلکہ نفی متعلق ہوتی ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی بنیاد پر افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، نہی نہ رہے گی بلکہ نفی اور نسخ ہو جائے گی۔ اور جب نہی، نفی ہو گئی تو مقتضی (بالفتح) یعنی قبح کی رعایت میں مقتضی (بالکسر) یعنی نہی باطل ہو گئی اور پہلے گذر چکا ہے کہ مقتضی (بالفتح) کو ثابت کرنے کے لئے مقتضی (بالکسر) کو باطل کرنا انتہائی بُرا ہے پس بہتر یہ ہی ہے کہ یہ کہا جائے کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی، قبح لغیرہ پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس صورت میں

قبح بھی ثابت ہو جائے گا اور مقتضی (بالکسر) کا باطل ہونا بھی لازم نہ آئے گا اور یہی اخاف کا مذہب ہے پس ثابت ہو گیا کہ اخاف کا مذہب صحیح اور رائج ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے اس سے زیادہ تحقیق کرنا میرے بس میں نہیں ہے۔

تَفَرَّعَ عَلَى الْأَصْلِ الَّذِي هَهُذَا فَقَالَ وَلِهَذَا كَانَ الرِّبُّوَا سَائِرُ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ
وَصَوْمُ يَوْمٍ الْخَيْرِ مَشْرُوعًا بِأَصْلِهِ غَيْرُ مَشْرُوعٍ بِوَصْفِهِ لِتَعْلُقِ النَّهْيِ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ
أَيُّ لِأَجْلِ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ لِقَبْضِ الْقَبْضِ لِغَيْرِهِ وَصَفًا كَانَ
هَذِهِ الْأُمُورُ الْمَذْكُورَةُ مَشْرُوعَةً بِأَعْتَابِ الْأَصْلِ دُونَ الْوَصْفِ فَإِنَّ الرِّبُّوَا
هُوَ مُعَاوَضَةٌ مَالٍ بِمَالٍ فِيهِ فَضْلٌ يَسْتَحِقُّ بِعَقْدِ الْمُعَاوَضَةِ لِأَحَدٍ الْجَانِبَيْنِ وَهَذَا مَشْرُوعٌ
بِأَعْتَابِ ذَاتِهِ الَّذِي هُوَ الْعَوَضَانِ وَإِنَّمَا الْفُسَادُ فِيهِ لِأَجْلِ الْفَضْلِ الْمَشْرُوطِ وَهَكَذَا
حَالُ سَائِرِ الْبُيُوعِ الْفَاسِدَةِ كَالْبَيْعِ بِشَرْطٍ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدٍ
الْمُتَعَاوِدِينَ أَوْ لِمَعْقُودٍ عَلَيْهِ الَّذِي هُوَ أَهْلُ الْإِسْتِحْقَاقِ وَالْبَيْعِ بِالْخَيْرِ وَنَحْوِهِ
كُلُّ ذَلِكَ مَشْرُوعٌ بِأَعْتَابِ ذَاتِهِ وَإِنَّمَا الْفُسَادُ بِأَعْتَابِ الشَّرْطِ الرَّائِدِ فَيَكُونُ
مُعَقَّدُ الْمَلِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَكَذَا صَوْمُ يَوْمٍ الْخَيْرِ مَشْرُوعٌ بِأَعْتَابِ كَوْنِهِ صَوْمًا
وَعَبْرَ مَشْرُوعٌ بِأَعْتَابِ الْوَصْفِ الَّذِي هُوَ الْأَعْرَاضُ عَنِ الصِّيَافَةِ فَتَعْلُقُ النَّهْيُ
فِي كُلِّ ذَلِكَ بِالْوَصْفِ لَا بِالْأَصْلِ -

(ترجمہ) پھر مصنف نے اُس اصل پر جس کی تمہید بیان کی تھی تفریع ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اسی وجہ سے ربا اور تمام بیوع فاسدہ اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور اپنے وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں کیونکہ یہی وصف کے ساتھ متعلق ہوتی ہے نہ کہ اصل کے ساتھ یعنی اس وجہ سے کہ افعال شرعیہ سے نہی قبح لغیرہ وصفا کا تقاضہ کرتی ہے یہ امور مذکورہ اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں نہ کہ وصف کے اعتبار سے اس لئے کہ ربا ایک مال کو دوسرے مال کے عوض ایسے طریقہ پر دینا کہ اس میں عقد معاوضہ کی وجہ سے احد الجانبین زیادتی کا مستحق ہو اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے اور وہ دونوں عوض ہیں مشروع اور جائز ہے اور اُس میں فساد مشروع زیادتی کی وجہ سے ہے اور یہ ہی تمام بیوع فاسدہ کا حال ہے مثلاً بیع ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس میں احد المتعاقدين یا اُس معقود علیہ کا نفع ہو جو استحقاق کا اہل ہو اور جیسے بیع بالخمر وغیرہ ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور فساد شرط زائد کے اعتبار

سے ہے پس یہ بیع فاسد قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی اسی طرح یوم نحر کا روزہ اس اعتبار سے مشروع ہے کہ وہ روزہ ہے اور اس وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہے کہ وہ ضیافت سے اعراض ہے پس ان میں سے ہر ایک میں یہی وصف کے ساتھ متعلق ہوگی نہ کہ اصل کے ساتھ۔

(تشریح) شارح ۷ فرماتے ہیں کہ سابق میں مصنف ۷ نے جو یہ دعویٰ کیا تھا کہ افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہیں بیع لغیرہ کا فائدہ دیتی ہے اس پر مصنف ۷ نے چند تقریقی مسائل ذکر فرمائے ہیں چنانچہ فرمایا کہ بیع ربا، بیع فاسد اور یوم نحر کا روزہ اپنی اصل کے اعتبار سے مشروع ہیں اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی کالتعلق وصف کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ اصل کے ساتھ۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ بیع ربا یہ ہے کہ دونوں جانب میں مال ہو اور دونوں طرف کا مال جنس اور قدر میں متحد ہو پھر احد العاقدین کے لئے زیادتی کی شرط ہو مثلاً ایک شخص کہے کہ میں تجھ کو ایک سو درہم اس شرط پر فروخت کرتا ہوں کہ تو مجھ کو اُن کے عوض ایک سو پچیس درہم ادا کرے اور وہ شخص قبول کرے تو یہ بیع ربا ہے اور بیع ربا اپنی ذات اور اصل کے اعتبار سے مشروع ہے کیونکہ بیع کی ذات عوضین ہیں اور دونوں عوض مال ہیں یعنی محل بیع ہو سکتے ہیں اور ایجاب قبول جو رکن بیع ہیں وہ بھی موجود ہیں پس جب دونوں عوض محل بیع بھی ہیں اور رکن بیع بھی موجود ہے تو یہ بیع اپنی اصل اور ذات کے اعتبار سے مشروع اور جائز ہوگی مگر چونکہ جنس اور قدر کے متحد ہونے کی صورت میں دونوں عوضوں میں مساوات اور برابری شرط ہے اور اس زیادتی کی شرط لگانے سے مساوات فوت ہو جاتی ہے اس لئے اس مشروط زیادتی کی وجہ سے بیع ربا فاسد ہوگی اور یہ مشروط زیادتی چونکہ بیع ربا میں تابع ہے اس لئے وصف کے مانند ہوگی اور فساد وصف کے ساتھ متعلق ہوگا۔

بہر حال یہ ثابت ہو گیا کہ بیع ربا اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع اور فاسد ہے اور جو چیز ذات کے اعتبار سے مشروع اور وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو وہ بیع لغیرہ ہوتی ہے لہذا بیع ربا بیع لغیرہ ہوگی۔ یہ ہی حال تمام بیوع فاسدہ کا ہے مثلاً ایسی شرط کے ساتھ بیع منعقد کی جائے جس کا عقد بیع تقاضہ نہ کرتا ہو اور اس شرط میں احد المتعاقدین کا نفع ہو یا معقود علیہ کا نفع ہو بشرطیکہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے ہو۔ مثلاً ایک آدمی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ وہ غلام ایک ماہ اس کی خدمت کرے گا تو اس صورت میں بائع کا نفع ہے اور اگر کسی نے ایک کپڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کا کرتہ سی کر دے گا تو اس میں مشتری کا نفع ہے اگر کسی نے اپنا غلام اس شرط کے ساتھ فروخت کیا کہ مشتری تادم حیات اس غلام کو فروخت نہیں کرے گا تو اس میں معقود علیہ یعنی غلام کا نفع ہے کیوں کہ غلام

بار بار کے بکنے کو پسند نہیں کرتا ہے اور یہ معقود علیہ اہل استحقاق میں سے بھی ہے کیونکہ آدمی ہونے کی وجہ سے غلام کا مشتری پر نہ بیچنے کا حق ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے حق کو حاصل کرنے کے لئے خصوصیت یعنی مقدمہ بھی دائر کر سکتا ہے اور اگر ایسی شرط لگائی جو مقتضی عقد کے خلاف نہ ہو مثلاً یہ شرط لگائی کہ مشتری، بیع کا مالک ہوگا تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی، یا معقود علیہ کے لئے نفع کی شرط لگائی اور معقود علیہ اہل استحقاق میں سے نہ ہو مثلاً کسی نے اپنا گھوڑا اس شرط پر بیجا کہ مشتری اس کو ہر دن فلاں نوع کا اس قدر چارہ دے گا تو اس صورت میں بھی بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس شرط میں اگرچہ معقود علیہ یعنی گھوڑے کا نفع ہے لیکن گھوڑا اہل استحقاق میں سے نہیں ہے بہر حال بیع فاسد اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور شرط زائد (جو وصف کے درجہ میں ہے) کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا بیع فاسد بھی قبضہ لغیرہ ہوگی۔ اور اسی طرح بیع بالخمر، بیع فاسد ہے کیونکہ خمر مال تو ہے لیکن مقوم نہیں ہے مال تو اس لئے ہے کہ، مال کی تعریف یہ ہے کہ جس کی طرف طبیعت کا میلان ہو اور وقت ضرورت کے لئے لوگ اس کا ذخیرہ کرتے ہوں یا مال وہ ہے جس کو آدمی کی مصالحت کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور آدمی اس کا حریص ہو۔ اور خمر ایسی ہی ہے لہذا خمر مال ہے اور مقوم اس لئے نہیں کہ مقوم وہ ہے جس کے نفع حاصل کرنا شرعاً حلال ہو حالانکہ شارع نے تسلیم خمر اور تسلیم خمر اور اس کے ساتھ نفع اٹھانے سے منع کیا ہے پس جب ایسا ہے تو خمر مقوم نہیں ہوگی بہر حال خمر مال غیر مقوم ہے اور بیع بالخمر میں خمر کو ثمن قرار دیا گیا ہے اور خمر، مال ہونے کی وجہ سے ثمن ہو سکتی ہے اور جب خمر، ثمن ہو سکتی ہے تو بیع بالخمر درست ہوگی لیکن ثمن کا سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے تو بیع بالخمر میں یہ خلل، ثمن کی طرف سے آیا اور ثمن غیر مقصود ہوتا ہے بلکہ مقصود یعنی بیع کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے یہ ہی وجہ ہے کہ بیع صحیح ہونے کے لئے بیع پر قادر ہونا تو شرط ہے لیکن ثمن پر قادر ہونا شرط نہیں ہے پس بیع کے اندر ثمن اوصاف کے قبیلہ سے ہوا اور خلل وصف میں ہوا اور جب بیع ذات کے اعتبار سے مشروع ہو اور وصف میں خلل ہو یعنی وصف کے اعتبار سے غیر مشروع ہو تو وہ بیع فاسد ہوتی ہے اور اس میں قبضہ لغیرہ ہوتا ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ بیع بالخمر بیع فاسد ہے اور اس میں قبضہ لغیرہ ہے اور بیع فاسد قبضہ مشتری کے بعد مفید ملک ہوتی ہے لہذا یہ بھی قبضہ کے بعد مفید ملک ہوگی۔ اسی طرح یوم نحر کا روزہ، روزہ ہونے کے اعتبار سے یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے مشروع ہے اور وصف یعنی ضیافت خداوندی سے اعراض کرنے کی وجہ سے غیر مشروع ہے لہذا یوم نحر کا روزہ بھی قبضہ لغیرہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک میں 'ہنی' وصف کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اصل کے ساتھ

اور جہاں نہی کا تعلق وصف کے ساتھ ہو اور اصل کے ساتھ نہ ہو وہ بیع لغیرہ ہوتا ہے لہذا بیع ربا وغیرہ تمام چیزیں بیع لغیرہ ہوں گی۔

ثُمَّ هُنَا سَوَالٌ مُقَدَّرٌ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ "وَهُوَ أَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِقِ وَنِكَاحَ الْمُحَارِمِ مِنَ الْأَفْعَالِ الشَّرْعِيَّةِ مَعَ أَنَّ هُنَا لَوْ لَقَعَ عَلَى الْقَبْحِ لَغَيْرِهِ بَلْ عَلَى الْقَبْحِ لَعَيْنُهُ عِنْدَكَ فَاجَابَ عَنْهُ الْمَصْنُوعُ وَقَالَ لَمْ يَنْهَى عَنْ بَيْعِ الْحُرِّ وَالْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِقِ وَنِكَاحِ الْمُحَارِمِ فَجَازٌ عَنِ الْفَيْءِ فَالْحُرُّ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرًّا الْأَصْلَ أَوْ حُرًّا الْعِتَاقَةَ وَالْمُضَامِينَ جَمْعٌ مَضْمُونَةٌ وَهُوَ مَا فِي أَصْلَابِ الْأَبَاءِ وَالْمَلَائِقِ جَمْعٌ مَلْقُوحَةٌ وَهُوَ مَا فِي أَزْجَامِ الْأَهْمَاتِ وَالْمُحَارِمِ عَامٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُرْمَةً الْقَرَابَةِ أَوْ حُرْمَةً الْمَصَاهِرَةِ وَبِالْمَجْلَةِ فَالْهَيْ عَنْ هَوْلَاءِ مَحْمُولٌ عَلَى الْفَيْءِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ فَكَانَ نَسْخُلُ لِعَدَمِ مَحَلِّهِ أَيْ فَكَانَ هَذَا الْهَيْ كُلُّهُ نَسْخًا لِلْمَشْرُوعِيَّةِ لِعَدَمِ مَحَلِّ الْهَيْ إِذْ مَحَلُّ الْبَيْعِ هُوَ الْمَالُ وَهُوَ لَا يَسُوُّ إِبَالَ وَفَحَلُّ النِّكَاحِ الْمُحَلَّلَاتِ وَهِيَ فَحَرَّمَ مَاتَ بِالنَّصِّ وَفِي إِيرَادِ لَفْظِ النِّسْخِ لَعَدَمِ الْفَيْءِ تَنْبِيْهُ عَلَى تَرَادُفِهَا هُنَا وَبِمُكِنِّ أَنْ يَكُونَ نَسْخًا أَصْطَلَا حَيَّا عِنْدَ مَنْ يَقُولُ إِنَّ رَفْعَ الْإِبَاحَةِ الْأَصْلِيَّةِ وَرَفْعَ مَا فِي الْجَاهِلِيَّةِ أَوْ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ يُسَمَّى نَسْخًا لِأَنَّ بَيْعَ الْحُرِّ كَانَ فِي شَرْعِيَّةِ يُوسُفَ وَبَيْعَ الْمُضَامِينَ وَالْمَلَائِقِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَنِكَاحُ بَعْضِ الْمُحَارِمِ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَبَعْضُهَا فِي الْأَدْيَانِ السَّابِقَةِ -

(ترجمہ) یہاں ایک سوال مقدر ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ آزاد کی بیع، مضامین اور ملائق کی بیع اور محارم کا نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے حالانکہ یہ تمام بیع لغیرہ پر محمول نہیں ہیں بلکہ تمہائے نزدیک بیع لعینہ پر محمول ہیں اس کا جواب امام صاحب کی طرف سے مصنف رحمہ نے یہ دیا کہ آزاد، مضامین اور ملائق کی بیع اور محارم کے نکاح کے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے پس آزاد عام ہے خواہ اصلاً آزاد ہو یا عتاقہ آزاد ہو اور مضامین، مضمونہ کی جمع ہے اور مضمونہ وہ چیز ہے جو آبار کی پشتوں میں ہوتی ہے اور ملائق، ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ چیز ہے جو ماؤں کے رحموں میں ہوتی ہے اور محارم بھی عام ہیں حرمت قرابت کے لحاظ سے ہوں یا حرمت مصاہرہ کے لحاظ سے ہوں حاصل یہ کہ ان تمام پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ بطریق مجاز نفی پر محمول ہے پس وہ نہی اپنے محل کے نہ ہونے کی وجہ سے نسخ ہو جائے گی یعنی یہ نہی پوری کی پوری مشروعیت

کے لئے نسخ ہو جائے گی کیونکہ نہی کا محل نہیں ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہوتا ہے اور یہ چیزیں مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں۔ اور محارم وہ ہیں جو نفی سے حرام ہیں اور نفی کے بعد لفظ نسخ لانے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ یہ دونوں یہاں مترادف ہیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نسخ اصطلاحی ہو ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ ابا حبت اصلہ اور طریقہ جاہلیت اور طریقہ شراعی سابقہ کے اٹھانے کا نام نسخ ہے اس لئے کہ آزاد کی بیع یوسفؑ کی شریعت میں اور مضامین اور ملائح کی بیع جاہلیت میں موجود تھی اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں اور بعض کا نکاح ادیان سابقہ میں موجود تھا۔

(تشریح) شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک سوال مقید ہے جو حضرت امام ابو حنیفہؒ پر کیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع اور مضامین اور ملائح کی بیع اور محارم یعنی ماں، نانی وغیرہ کے ساتھ نکاح، افعال شرعیہ میں ہیں لیکن اس کے باوجود احناف کے نزدیک ان چیزوں پر وارد شدہ نہی بیع وغیرہ پر محمول نہیں ہوتی بلکہ بیع لعینہ پر محمول ہوتی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نہی بیع وغیرہ پر محمول ہوتی ہے جیسا کہ سابق میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ احناف کی طرف سے فاضل مصنف نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آزاد، مضامین اور ملائح کی بیع اور محارم کے نکاح پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ نفی سے مجاز ہے یعنی اس نہی سے مجازاً نفی مراد ہے اور ان دونوں میں مناسبت یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان صورتہ بھی اتصال ہے اور معنی بھی اتصال ہے۔

صورتہ تو اس لئے کہ نہی اور نفی دونوں میں حرف نفی موجود ہوتا ہے اور معنی اس لئے کہ دونوں میں "اعدام" کسی چیز کے معدوم ہونے کو بیان کرنا مقصود ہوتا ہے اگرچہ نہی، بندے کے اختیار سے عدم کا تقاضہ کرتی ہے اور نفی، اصل ہی سے بغیر اختیار عبد کے عدم کا تقاضہ کرتی ہے پس جب نہی اور نفی کے درمیان مناسبت ہے تو نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنا درست ہے اور جب نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا تو وہ بیع لعینہ پر محمول ہوگی کیونکہ نفی سے فعل منفی میں بیع لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بیع لغیرہ۔ اور جب یہاں نہی کو مجازاً نفی پر محمول کرنے کی وجہ سے بیع لعینہ قاعدہ کے مطابق ثابت ہوتا ہے تو اس سے حضرت امام ابو حنیفہؒ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

شارحؒ نے اس جواب کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ متن میں آزاد عام ہے خواہ اصلاً اور پیدائشی طور پر آزاد ہو خواہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد ہو۔ مضامین مضمونہ کی جمع ہے مضمونہ وہ نطفہ منی ہے جو باپ کی پشت اور صلب میں ہوتا ہے اور ملائح، ملقوحہ کی جمع ہے اور ملقوحہ وہ نطفہ ہے جو رحم مادر میں ہوتا ہے اور محارم بھی عام ہے خواہ حرمت قرابت کے

لحاظ سے محارم ہوں جیسے ماں اور بیٹی وغیرہ کی حرمت خواہ حرمت مصاہرت کے لحاظ سے محارم ہوں جیسے واطی کے باپ اور واطی کے بیٹے کی حرمت موطوۃ پر اور موطوۃ کی ماں اور اس کی بیٹی کی حرمت واطی پر بہر حال مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ مجازاً نفی پر محمول ہے یعنی انشاء کا صیغہ (نہی) اخبار کا صیغہ (نفی) پر محمول ہے پس یہ نہی، مجازاً نسخ ہوگی۔ یعنی مذکورہ امور پر جو نہی وارد ہوئی ہے وہ ان کی مشروعیت کے لئے نسخ ہوگی کیونکہ مذکورہ امور میں نہی کا محل معدوم ہے اس لئے کہ بیع کا محل مال ہے اور آزاد، مضامین اور طایف، مال نہیں ہیں اور نکاح کا محل حلال عورتیں ہیں اور محارم وہ عورتیں ہیں جو نفص سے حرام قرار دی گئی ہیں پس جب مذکورہ امور میں بیع اور نکاح کا محل اصلاً معدوم ہے تو اس معدوم اصل کے ساتھ نفی متعلق ہو سکتی ہے نہ کہ نہی۔ اور جب مذکورہ امور میں نہی وارد نہیں ہو سکتی اور نفی وارد ہو سکتی ہے تو مذکورہ امور میں وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا جائے گا۔ اور نفی کے ذریعہ چونکہ قبیح لعینہ ثابت ہوتا ہے نہ کہ قبیح لغیرہ جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اس لئے مذکورہ امور میں بھی قبیح لعینہ ثابت ہوگا اور قبیح لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے عین مطابق ہوگا اور جب یہاں قبیح لعینہ کا ثابت ہونا قاعدہ کے مطابق ہے تو امام صاحب پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن کی عبارت میں لفظ نفی کے بعد لفظ نسخ ذکر کرنے میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اس جگہ نفی اور نسخ دونوں مترادف ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ نسخ سے اصطلاحی نسخ مراد ہو لیکن یہ ان لوگوں کے نزدیک ہوگا جنہوں نے نسخ کی تعریف یہ کی ہے کہ اباحت اصلہ اور زمانہ جاہلیت میں رائج طریقہ اور شرائع سابقہ میں رائج طریقہ کو اکٹھا دینا نسخ ہے کیونکہ آزاد کی بیع حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں جائز تھی لیکن شریعت اسلام نے نہی فرما کر اس کو منسوخ کر دیا، اسی طرح بیع مضامین اور بیع ملائع جاہلیت میں جائز تھی، مگر شریعت اسلام نے بذریعہ نہی ان کو منسوخ کر دیا ہے اور بعض محارم کا نکاح جاہلیت میں جائز تھا اور بعض کا ادیان سابقہ میں جائز تھا مگر شریعت اسلام نے اس کو منسوخ کر دیا ہے بہر حال اس صورت میں نفی اور نسخ کے درمیان مترادف نہ ہوگا بلکہ مطلب یہ ہوگا کہ جب مذکورہ امور پر وارد شدہ نہی کو مجازاً نفی پر محمول کیا گیا ہے تو یہ نہی، مذکورہ امور کے لئے نسخ ہوگی یعنی مذکورہ امور ہماری شریعت سے پہلے جائز تھے لیکن ہماری شریعت نے ان کو منسوخ کر دیا ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ فِي الْبَابَيْنِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقِسْمِ الْأَوَّلِ شُرُوعًا فِي بَيَانِ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ
لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى النَّهْيِ فِي كُلِّ مِنَ الْأَفْعَالِ الْحَسَنَةِ وَالْأَفْعَالِ الشَّرِّعِيَّةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْقَبِيحِ

لِعَيْنِهِ فَحُرْمَةُ الزَّيْنَادِ الْخَمْرِ وَحُرْمَةُ صَوْمِ يَوْمِ النَّحْرِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ حَالٌ بِمَعْنَى الْفَاعِلِ
 أَيْ حَالٌ كَوْنِهِمْ قَائِلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ وَهُوَ الْقُبْحُ لِعَيْنِهِ أَوْ مَفْعُولٌ لَهُ أَيْ لِأَجْلِ قَوْلِهِ
 بِكَمَالِ الْقُبْحِ كَمَا قُلْنَا فِي الْحَسَنِ فِي الْأَمْرِ لِأَنَّهُ مِنْ مَذْهَبِنَا أَنَّ الْأَمْرَ الْمَطْلُوقَ الْحَالِيَّ عَنِ
 الْقَرْنِيَّةِ يَقَعُ عَلَى الْحَسَنِ لِعَيْنِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْحَسَنِ فَلَا يَكُونُ صَوْمُ يَوْمِ الْعِيدِ سَبَبًا
 لِلثَّوَابِ عِنْدَهُ وَلَا الْبَيْعُ الْفَاسِدُ مُوجِبًا لِلْمَلِكِ بَعْدَ الْقَبْضِ وَإِنَّمَا شَبَّهَ الشَّافِعِيُّ
 النَّهْيَ بِالْأَمْرِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَالْأَمْرِ فِي إِقْتِضَاءِ الْحَسَنِ فَيَنْبَغِي
 أَنْ يَكُونَا عَلَى السَّوَاءِ وَلِأَنَّ الْمَنْهِيَ عَنْهُ مَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا لِمَا بَيْنَهُمَا مِنَ التَّضَادِّ
 عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ قَوْلًا بِكَمَالِ الْقُبْحِ لَا عَلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ النَّهْيَ فِي إِقْتِضَاءِ الْقُبْحِ حَقِيقَةٌ كَمَا
 يُوْهَبُ الظَّاهِرُ وَهُوَ ذَلِكَ ثَانٍ لِلشَّافِعِيِّ بِاعْتِبَارِ تَرْتِيبِ أَحْكَامِهِ وَآثَارِهِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
 دَلِيلٌ بِاعْتِبَارِ تَقَدُّمِ مَقْتَضَاهُ وَشَرْطِهِ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْمُسْلِكَيْنِ بَيِّنٌ وَقَدْ عَرَفْتَ جَوَابَهُمَا
 فِيمَا تَقَدَّمَ فِي ضَمَنِ تَقْرِيرِ آتِنَا.

(مترجم ہے) اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہی دونوں بابوں میں قسم اول کی طرف راجع ہوگی
 یہ امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے بیان کا آغاز ہے یعنی امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہی، افعالِ حسیہ
 اور افعالِ شرعیہ دونوں میں سے ہر ایک میں قبحِ لعینہ کی طرف راجع ہوگی لہذا ان کے نزدیک
 زنا اور خمر کی حرمت اور صومِ نحر کی حرمت برابر ہے اس حال میں کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں یہ
 حال ہے فاعل کے معنی میں یعنی اس حال میں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کمالِ قبح یعنی قبحِ لعینہ کے قائل ہیں
 یا مفعول لہ کے معنی میں ہے یعنی اس وجہ سے کہا کہ وہ کمالِ قبح کے قائل ہیں جیسا کہ ہم نے امر
 کے بیان میں حسن کے متعلق کہا۔ اس لئے کہ ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر مطلق جو قرینہ سے خالی ہے
 وہ کمالِ حسن کے قول کے سبب حسنِ لعینہ پر واقع ہوگا۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یومِ عید کا
 روزہ ثواب کا سبب نہیں ہوگا اور نہ بیعِ فاسد قبضہ کے بعد موجبِ ملک ہوگی اور امام شافعی نے
 یہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دی ہے اس لئے کہ یہی، قبح کا تقاضہ کرنے میں حقیقت ہے جیسا کہ امر
 حسن کا تقاضہ کرنے میں ہے پس مناسب ہے کہ یہی اور امر دونوں برابر ہوں۔ اور اس لئے کہ
 منہی عنہ معصیت ہے لہذا مشروع نہ ہوگا کیوں کہ ان دونوں میں تضاد ہے یہ ماتن کے قول قولا
 بکمالِ القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان الہی فی اقتضار القبح حقیقتہ پر جیسا کہ بظاہر اس کا
 وہم ہوتا ہے اور امام شافعی کی دوسری دلیل ہے یہی کے احکام و آثار کے ترتیب کے اعتبار سے
 جیسا کہ اول دلیل ہے (قبحِ لعینہ کی) یہی کے مقتضی اور شرط کے تقدم کے اعتبار سے اور دونوں

مسلكوں كے درميان فرق ظاهري اور تم دونوں دليلوں كا جواب هماري سابقه تقريروں كے ضمن معلوم كر چكه هو۔

(تشریح) صاحب كتاب كهتے هیں كه امام شافعی رح كا مذهب یہ ہے كه نهی، افعال حسیه پر وارد هو یا افعال شرعیہ پر وارد هو دونوں صورتوں ميں نهی سے فسخ لعینہ ثابت هوگا۔ لہذا امام شافعی رح كے نزدیک زنا اور شرب خمر كی حرمت اور صوم يوم نحر كی حرمت برابر ہے حالانكه زنا اور شرب خمر افعال حسیه ميں سے هیں اور صوم يوم نحر افعال شرعیہ ميں سے ہے پس امام شافعی رح كے نزدیک مذکورہ افعال نہ اصلاً مشروع هوں گے اور نہ وصفاً مشروع هوں گے بلكه باطل هوں گے۔ حضرت امام شافعی كی اس پر دو دليلیں هیں۔ پہلی دليل تو یہ ہے كه نهی مطلق جو قرینہ سے خالی هو وہ فسخ كمال كی طرف راجع هوگی اور فسخ كمال، فسخ لعینہ هوتا ہے لہذا نهی، فسخ لعینہ پر محمول هوگی خواہ افعال حسیه پر وارد هو خواہ افعال شرعیہ پر وارد هو اور یہ ایسا ہے جیسا كه ہم حنفیوں نے امر كے بیان ميں حسن سے متعلق كهہا ہے یعنی ہم احناف كا مذهب یہ ہے كه امر مطلق جو قرینہ سے خالی هو وہ كمال حسن كی طرف راجع هوگا اور كمال حسن، حسن لعینہ هوتا ہے لہذا امر مطلق، حسن لعینہ پر محمول هوگا۔ پس جس طرح ہمارے نزدیک امر مطلق، كمال حسن كے قائل ہونے كی وجہ سے حسن لعینہ پر محمول هوتا ہے اسی طرح امام شافعی رح كے نزدیک نهی مطلق كمال فسخ كے قائل ہونے كی وجہ سے فسخ لعینہ پر محمول هوگی گویا امام شافعی رح نے منہی عنہ كے فسخ كو مامور بہ كے حسن پر قیاس كیا ہے۔ بہر حال جب امام شافعی رح كے نزدیک افعال شرعیہ پر وارد شدہ نهی بھی فسخ لعینہ پر محمول هوتی ہے تو ان كے نزدیک يوم عید كا روزہ چونكه فسخ لعینہ ہے یعنی نہ اصلاً مشروع ہے اور نہ وصفاً مشروع ہے اس لئے یہ روزہ ان كے نزدیک ثواب كا سبب نہ هوگا اور بیع فاسد بھی ان كے نزدیک فسخ لعینہ ہونے كی وجہ سے مشتری كے قبضہ كرنے كے باوجود مفید ملك نہ هوگی۔

شارح نے تركيب بخوی بیان كرتے ہوئے فرمایا كه قولاً، حال ہے فاعل كے معنی ميں اور فاعل امام شافعی هیں یعنی اس حال ميں كه امام شافعی كمال فسخ كے قائل هیں یا مفعول له كے معنی ميں حال ہے یعنی اس وجہ سے كه امام شافعی كمال فسخ كے قائل هیں یعنی كمال فسخ كے قائل ہونے كی وجہ سے امام شافعی رح نهی كو فسخ لعینہ پر محمول كرتے هیں۔ حضرت امام شافعی نے نهی كو امر كے ساتھ اس لئے تشبیہ دی ہے كه نهی، فسخ كا تقاضہ كرنے ميں اسی طرح حقیقت ہے جیسا كه 'امر' حسن كا تقاضہ كرنے ميں حقیقت ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے كه نهی اور امر دونوں برابر هوں۔ یعنی جس طرح مطلق امر حسن لعینہ پر محمول هوتا ہے اسی طرح مطلق نهی بھی فسخ لعینہ پر محمول هو۔ اگر یہ اعتراض كیا جائے كه نهی كا صیغہ، اقتضائے فسخ

کے لئے موضوع نہیں ہے لہذا اقتضائے قبح میں نہی کو حقیقت قرار دینا کیسے درست ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ نہی۔ اقتضائے قبح میں حقیقت کے مانند ہے یعنی جس طرح حقیقی معنی، لفظ موضوع کے لئے لازم ہوتا ہے اور اس سے جدا نہیں ہوتا اسی طرح اقتضائے قبح بھی نہی کے صیغہ سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے لازم ہوتا ہے۔

حضرت امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ فعل منہی عنہ معصیت ہوتا ہے اور جو فعل معصیت ہوگا وہ مشروع نہیں ہو سکتا پس فعل منہی عنہ مشروع نہیں ہوگا کیونکہ مشروع اور منہی عنہ کے درمیان تضاد ہے اور دو متضاد چیزیں جمع نہیں ہو سکتیں بہر حال جب فعل منہی عنہ غیر مشروع اور حرام ہے تو اس میں قبح لعینہ ضرور ہوگا خواہ فعل افعال حسیہ میں سے ہو خواہ افعال شرعیہ میں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت ولان المنہی عنہ الخ مان کے قول قولاً بکمال القبح پر معطوف ہے نہ کہ اس کے قول لان المنہی فی اقتضار القبح حقیقتہ پر جیسا کہ قرب کی وجہ سے بظاہر اس کا وہم ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل "قولاً بکمال القبح" کے ذریعہ بیان کی گئی ہے اور دوسری دلیل "ولان المنہی عنہ معصیت" سے بیان کی گئی ہے اور "لان المنہی فی اقتضار القبح حقیقتہ الخ میں نہی کو امر کے ساتھ تشبیہ دے کر ان کے درمیان وجہ تشبیہ کا بیان ہے۔ شارح رحمہ فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ کی دوسری دلیل، نہی کے احکام و آثار کے نہی پر مرتب ہونے کے اعتبار سے ہے یعنی دوسری دلیل اس اعتبار سے ہے کہ نہی کے احکام و آثار یعنی فعل منہی عنہ کا معصیت اور غیر مشروع ہونا نہی پر مرتب ہے اور احکام و آثار مؤخر ہوتے ہیں لہذا دوسری دلیل اس چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی سے مؤخر ہے۔ اور امام شافعی رحمہ کی پہلی دلیل نہی کے مقتضی اور شرط کے اعتبار سے ہے اور نہی کا مقتضی اور شرط قبح ہے اور کسی چیز کا مقتضی اور شرط اس چیز پر مقدم ہوتا ہے لہذا پہلی دلیل ایسی چیز کے اعتبار سے ہے جو نہی پر مقدم ہے۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے مذاہب کے درمیان فرق ظاہر ہے اور امام شافعی رحمہ کی دونوں دلیلوں کا جواب ہماری سابقہ تقریروں کے ضمن میں گذر چکا ہے۔ چنانچہ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ کا کمال قبح کا قائل ہونا ناممکن ہے کیونکہ کمال قبح یعنی قبح لعینہ کے قائل ہونے کی صورت میں نہی، نفی ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے اور دلیل ثانی کا جواب یہ ہے کہ فعل منہی عنہ کا اصلاً اور وصفاً دونوں طرح معصیت ہونا تسلیم نہیں ہے بلکہ فعل منہی عنہ وصفاً معصیت ہوتا ہے اور اصلاً مشروع ہوتا ہے لہذا حیثیتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے کوئی تضاد نہیں ہے جیسے آقائے اپنے غلام سے کہا کہ سفر مت کر بلکہ میرا کرتہ سی کر لا۔ لیکن اس نے کرتہ بھی سی دیا اور سفر بھی کر لیا تو یہ غلام مطیع بھی ہوگا اور عاصی بھی ہوگا اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

وَلِذَا قَالَ لَا تَنْتَبِ حُرْمَةُ الْمُصَاحَفَةِ بِالزَّيْنَةِ هَذَا اَشْرُوعٌ فِي تَفْرِيعَاتِ الشَّافِعِيِّ عَلَيْهِ
مُقَدِّمَةً مَطْوِيَّةً نَشَأَتْ مِنْ قَوْلِهِ فَلَا يَكُونُ مَشْرُوعًا اِمَّا وَلِاَنَّ الْمُنْهَى عَنْهُ سَوَاءٌ

كَانَ حِسْبًا أَوْ شَرْعًا لَا يَكُونُ مَشْرُوعًا بِنَفْسِهِ وَلَا سَبَبًا لِمَشْرُوعٍ آخَرَ قَالَ الشَّافِعِيُّ لَا تَنْتَبِهُ حُرْمَةُ
الْمُصَاهَرَةِ بِالزَّوْنِ لِأَنَّ الزَّوْنَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِنِعْمَةٍ هِيَ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ لِأَنَّهَا
تَلْحَقُ الْأَجْنِبِيَّةَ بِالْأَهْلِيَّةِ وَقَدْ مَنَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْنَا حَيْثُ قَالَ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ
مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا فَلَا تَنْتَبِهُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهِيَ أَرْبَعُ حُرُمَاتٍ
حُرْمَةُ أَبِي الْوَالِدِ وَابْنِهِ عَلَى الْمُطَوَّعَةِ وَحُرْمَةُ أُمِّ الْمُطَوَّعَةِ وَبَنَتِهَا عَلَى الْوَالِدِ فَهَذِهِ الْحُرُمَاتُ
الْأَرْبَعُ عِنْدَهُ لَا تَتَعَلَّقُ إِلَّا بِالْوَالِدِ الْحَلَالِ وَعِنْدَنَا تَنْتَبِهُ بِالنِّكَاحِ تَنْتَبِهُ بِالزَّوْنِ وَدَوَائِعِهِ
مِنَ الْقَبْلَةِ وَالْمَسِّ وَالنَّظَرِ إِلَى الْفَرْجِ الدَّخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوَائِعِي الزَّوْنِ مُفْضِيَةٌ
إِلَى الزَّوْنِ وَالزَّوْنُ مُفْضٍ إِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرُمَاتِ إِمَّا يَحْرُمُ
عَلَى الْوَلَدِ أَوْ لِأَبِ الْوَالِدِ وَابْنِهِ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى وَأُمُّ الْمُطَوَّعَةِ وَبَنَتُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا شَعَرُ
تَعَدُّهُ مِنْ الْوَلَدِ إِلَى طَرَفٍ فِيهِ فَحَرَّمَ قَبِيلَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ
الْوَلَدَ أَنْشَأَ جُزْئِيَّةً وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا وَلِهَذَا يُضَافُ الْوَلَدُ الْوَاحِدُ إِلَى الشَّخْصَيْنِ جَمِيعًا
فَصَارَ كَأَنَّ الْمُطَوَّعَةَ جُزْءٌ مِنَ الْوَالِدِ وَالْوَالِدُ جُزْءٌ مِنْهَا فَكُنَّ قَبِيلَتُهُ وَقَبِيلَتُهَا قَبِيلَتَهُ
فَعَلَى هَذَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ لَا يُجُوزَ دَوَائِي الْمُطَوَّعَةِ مَعَ آخَرِي وَلَكِنْ إِنَّمَا جَازَ ذَلِكَ دَفْعًا لِلْعَمَلِ وَكَذَا
تَعَدُّ هَذِهِ مِنَ الزَّوْنِ إِلَى أَسْبَابِهِ فَالزَّوْنُ أَسْبَابُهُ إِنَّمَا يُفِيدُ حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ
لَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ زَنَا كَمَا أَنَّ التَّرَابَ إِنَّمَا يُطَهِّرُ الْأَحْدَاثَ لِأَجْلِ قِيَامِهِ مَقَامَ الْمَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ نَفْسِهِ

(ترجمہ) اور اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے کہا کہ حرمت مصاہرت نہ اسے ثابت نہیں ہوتی ہے یہ امام شافعیؒ کی ان تفریعات کا
آغاز ہے جو ایسے پروج مقدمہ پر مبنی ہیں جو موصوف کے قول "فلا یكون مشروعا" سے پیدا ہو رہی یعنی اسلئے کہ فعل منہی عنہ خواہ حسی
ہو خواہ شرعی ہو نہ بذاتہ مشروع ہوگا اور نہ دوسرے مشروع کے لئے سبب ہوگا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ زنا سے حرمت مصاہرت
ثابت نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ زنا حرام اور معصیت ہے لہذا وہ نعمت یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہوگا اسلئے کہ یہ حرمت
اجنبیہ کو اہمیت کے ساتھ لاحق کر دیتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت کی ذریعہ ہم پر احسان بتلایا ہے چنانچہ ارشاد ہے "وهو الذي خلق
من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا" پس حرمت مصاہرت نکاح کے بغیر ثابت نہ ہوگی اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں موطوءہ پر
والدی کے باپ اور اس کے بیٹے کا حرام ہونا، والدی پر موطوءہ کی ماں اور اسکی بیٹی کا حرام ہونا پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چار قسمیں
متعلق نہیں ہوں گی مگر حلال وطی کے ساتھ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور
دوائی زنا، بوسہ لینے اور شہوت کے ساتھ چھونے اور فرج داخل کی طرت دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے اور یہ اس لئے کہ
دوائی زنا مفضی الی الزنا نہیں اور زنا مفضی الی الولد ہے اور استحقاق حرمت میں ولد ہی اصل ہے یعنی ولد پر اولاد والی کا باپ
اور اس کا بیٹا حرام ہوگا جبکہ ولد مؤنث ہو اور موطوءہ کی ماں اور اسکی بیٹی حرام ہوگی جبکہ والد مذکر ہو پھر یہ حرمت ولد سے ولد

کے طرفین کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت کے اصول ذریعہ شوہر پر اور شوہر کے اصول ذریعہ عورت پر حرام ہونگے کیونکہ ولد نے ان دونوں کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یہی وجہ ہے کہ ایک ولد دونوں شخصوں کی طرف ایک ساتھ منسوب ہوتا ہے پس ایسا ہو گیا گویا موطوہ، واطی کا جز ہے اور واطی، موطوہ کا جز ہے پس واطی کا قبیلہ موطوہ کا قبیلہ ہو گا اور موطوہ کا قبیلہ واطی کا قبیلہ ہو گا پس اس بنیاد پر مناسب یہ ہے کہ موطوہ کے ساتھ دوسری مرتبہ واطی کرنا جائز نہ ہو لیکن یہ حرج دور کرنے کے لئے جائز ہے اسی طرح یہ حرمت مصاہرت زنا سے اسباب زنا کی طرف متعدی ہوگی پس زنا اور اسباب زنا ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا فائدہ دیں گے نہ کہ زنا ہونے کی حیثیت سے جیسا کہ مٹی احداث کو پاک کرتی ہے اس لئے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فی نفسہ مطہر ہے۔

(تشریح) امام شافعی رحمہ اللہ کے قول "فلا یكون مشروعاً" سے ایک مقدمہ مفہوم ہوتا ہے وہ یہ کہ فعل منہی عنہ حسی ہو یا شرعی ہو بہر صورت وہ فعل منہی عنہ نہ بذات خود مشروع ہو گا اور نہ کسی دوسرے مشروع کا سبب ہو گا کیونکہ منہی عنہ، معصیت ہوتا ہے اور معصیت اور مشروع کے درمیان منافات ہوتی ہے اور احد المتنافیین دوسرے کے لئے سبب نہیں ہوتا لہذا فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا اور جب فعل منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہو سکتا تو وہ بذات خود مشروع کیسے ہو سکتا ہے بہر حال امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ فعل منہی عنہ نہ مشروع ہو گا اور نہ امر مشروع کا سبب ہو گا اسی مقدمہ پر امام شافعی رحمہ اللہ کی طرف سے چند تفریعی مسائل ذکر کئے گئے ہیں۔ چنانچہ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک زنا، حرمت مصاہرت (رشتہ دامادیت) کا سبب نہیں ہو گا یعنی زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی کیونکہ زنا، حرام اور معصیت ہے اور حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے اور حرمت مصاہرت، نعمت اس لئے ہے کہ جب کوئی شخص داماد بنتا ہے تو بیوی کی ماں یعنی اس کی خوشدامن اس کی ماں کے مرتبہ میں ہو جاتی ہے حتیٰ کہ خوشدامن پر اپنے داماد سے پردہ کرنا واجب نہیں ہے اور داماد کا اپنی خوشدامن سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح شوہر کا باپ، بیوی کا باپ ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عورت پر اپنے خسر سے پردہ واجب نہیں ہے اور عورت کا اپنے خسر کے ساتھ نکاح بھی جائز نہیں ہے بہر حال یہ حرمت مصاہرت یعنی دامادیت کا رشتہ ایک اجنبیہ عورت یعنی شوہر کی خوشدامن کو شوہر کی ماں کے ساتھ لاحق کر دیتا ہے اور اس کو ماں کے مرتبہ میں اتار دیتا ہے اور کسی اجنبیہ کو ماں کے ساتھ لاحق کرنا بہت بڑی نعمت ہے لہذا حرمت مصاہرت ایک نعمت ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس حرمت مصاہرت کے ذریعہ بندوں پر احسان بھی جتایا ہے چنانچہ فرمایا ہے اور وہ ذات جس نے مٹی کے قطرے سے انسان پیدا فرمایا پھر اس کو نسب والا اور رشتہ دامادیت والا بنایا ہے بہر حال اللہ تعالیٰ کا حرمت مصاہرت کے ذریعہ احسان جتانا اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت مصاہرت اللہ کی ایک نعمت ہے

اور جب حرمت مصاہرت ایک نعمت اور امر مشروع ہے تو زنا جو فعل منہی عنہ اور حرام ہے اس نعمت کو حاصل کرنے کا سبب کیسے ہو سکتا ہے اور جب زنا حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہو سکتا تو زنا کے ذریعہ حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی بلکہ نکاح اور حلال وطی کے ذریعہ ثابت ہوگی۔ اور حرمت مصاہرت کی چار قسمیں ہیں (۱) واطی کے باپ کا موطوہ پر حرام ہونا (۲) واطی کے بیٹے کا موطوہ پر حرام ہونا (۳) واطی پر موطوہ کی ماں کا حرام ہونا (۴) واطی پر موطوہ کی بیٹی کا حرام ہونا۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ چاروں حرمتیں صرف حلال وطی کے ساتھ متعلق ہوں گی اور زنا کے ساتھ متعلق نہ ہوں گی۔ اور ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت جس طرح نکاح سے ثابت ہوتی ہے اسی طرح زنا اور دوائی زنا سے بھی ثابت ہوتی ہے زنا کے دوائی مثلاً عورت کا بوسہ لینا، شہوت کے ساتھ اس کو چھونا، اور شہوت کے ساتھ عورت کے فرج داخل کو دیکھنا۔ محشی کہتے ہیں کہ بشہوة کاللفظ لمس اور نظر کے ساتھ متعلق ہے قبلہ (بوسہ) کے ساتھ متعلق نہیں ہے کیونکہ قبلہ (بوسہ) کے اندر شہوت ہی اصل ہے۔

چنانچہ تنزیہ البصار میں ہے اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی کی ماں کا بوسہ لے لیا تو بیوی اس پر حرام ہو جائے گی جب تک کہ عدم شہوت ظاہر نہ ہو اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ بوسہ لینے میں شہوت اصل ہے اور لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے۔ چنانچہ بیوی کی ماں کو چھونے اور فرج داخل کو دیکھنے سے بیوی حرام نہ ہوگی جب تک کہ شہوت معلوم نہ ہو جائے یعنی جب مرد کے اندر شہوت کا پایا جانا معلوم ہو جائے تب بیوی حرام ہوگی۔ اس سے معلوم ہوا کہ لمس اور نظر میں شہوت اصل نہیں ہے، درمختار میں بھی یہ ہی ہے کہ لمس اور نظر کی صورت میں شہوت معتبر ہے ان کے علاوہ میں معتبر نہیں ہے۔ شہوت کی تعریف یہ ہے کہ آلت تناسل میں حرکت پیدا ہو جائے اور اگر پہلے متحرک تھا تو لمس یا نظر کی وجہ سے اس میں اضافہ ہو جائے۔ اور عورت اور بوڑھے آدمی کی شہوت یہ ہے کہ لمس وغیرہ سے ان کے قلب میں تحریک ہو جائے اور اگر پہلے سے حرکت تھی تو اس میں اضافہ ہو جائے۔ شہوت نے فرج کو داخل کی قید کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ فرج خارج کی طرف نظر کرنے سے احتراز مستعد ہے لہذا حرمت مصاہرت ثابت کرنے میں فرج خارج کی طرف دیکھنے کا اعتبار نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک زنا اور دوائی زنا سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہوتی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ دوائی زنا، آدمی کو زنا تک پہنچا دیتے ہیں اور زنا سے بچہ کی ولادت ہو جاتی ہے اور حرمت مصاہرت کی چار قسموں کو ثابت کرنے میں بچہ ہی اصل ہے یعنی پیدا ہونے والا بچہ اگر لڑکی ہو تو اولاً اس پر واطی کا باپ اور اس کا بیٹا حرام ہوگا اور اگر لڑکا ہو تو موطوہ کی ماں اور اس کی بیٹی اس پر حرام ہوں گے پھر یہ حرمت بچے سے اس کی ماں اور باپ کی طرف متعدی ہوگی چنانچہ عورت یعنی بچہ کی ماں کے اصول اور فروع

شوہر یعنی بچہ کے باپ پر حرام ہو جائیں گے اور شوہر یعنی بچہ کے باپ کے اصول اور فروع عورت یعنی بچہ کی ماں پر حرام ہو جائیں گے۔ اور اس حرمت کو ثابت کرنے میں بچہ اس لئے اصل ہے کہ بچہ ہی نے واطی اور موطوہ یعنی اپنے ماں باپ کے درمیان جزئیت اور اتحاد پیدا کیا ہے یعنی بچہ ہی جزئیت اور اتحاد کا سبب ہے۔ یہ ہی وجہ ہے کہ ایک بچہ پورے طور پر باپ کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے اور ماں کی طرف بھی منسوب ہوتا ہے یعنی عرف میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ بچہ فلاں باپ کا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ فلاں ماں کا ہے گویا بچہ ماں کا بھی جز ہے اور باپ کا بھی جز ہے۔ اور اس بچہ کے واسطے سے موطوہ (ماں) واطی (باپ) کی جز ہوگی اور واطی، موطوہ کا جز ہوگا پس اسی جزئیت کی وجہ سے واطی کا قبیلہ یعنی واطی کے اصول اور فروع، موطوہ کے اصول اور فروع ہوں گے اور موطوہ کے اصول اور فروع واطی کے اصول اور فروع ہوں گے۔ لیکن اس پر یہ اشکال ہوگا کہ جب موطوہ، واطی کا جز ہے اور واطی موطوہ کا جز ہے تو ایک بچہ کی ولادت کے بعد واطی اور موطوہ کے درمیان حرمت ثابت ہو جانی چاہئے تھی کیونکہ اپنے جز کے ساتھ استمتاع (نفع اندوز ہونا) حرام ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہی تھا کہ تو والد ولد کے بعد موطوہ کے ساتھ دوبارہ واطی کرنا جائز نہ ہو لیکن ایسا کرنے سے لوگ حرج میں مبتلا ہو جاتے کیونکہ ہر بچہ کے بعد نئی عورت کا میسر آنا بہت دشوار ہے پس نسل انسانی کو باقی رکھنے کے لئے لوگوں کی ضرورت کے خاطر اس حرج کو دور کیا گیا اور علاقہ جزئیت کے باوجود موطوہ عورت کے ساتھ تو والد کے بعد بھی استمتاع یعنی واطی کرنا حلال قرار دیا گیا ہے پس زنا اور اسباب زنا، ولد کے واسطے سے حرمت مصاہرت کا سبب ہیں یعنی حرمت مصاہرت کا اصل سبب ولد ہے نہ کہ زنا اور اسباب زنا۔ اور ولد کی ذات میں کوئی معصیت اور حرمت نہیں ہے بلکہ فعل زنا میں معصیت ہے پس جو منہی عنہ ہے یعنی زنا وہ امر مشروع یعنی حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے اور جو حرمت مصاہرت کا سبب ہے یعنی ولد وہ منہی عنہ نہیں ہے اور جب ہماری اس تقریر سے منہی عنہ کا، حرمت مصاہرت کا سبب ہونا لازم نہیں آیا تو حرمت مصاہرت زنا اور اسباب زنا دونوں سے ثابت ہو جائے گی۔

اور یہ ایسا ہے کہ جیسا کہ مٹی، اعداٹ کے لئے مطہر ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ وہ پانی کے قائم مقام ہے یعنی پانی کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے مطہر ہے نہ کہ فی نفسہ مطہر ہے، اسی طرح زنا فی نفسہ حرمت مصاہرت کا سبب نہیں ہے بلکہ ولد کے واسطے سے سبب ہے اور ولد کو واسطہ قرار دینے کی صورت میں منہی عنہ کو سبب قرار دینا لازم نہ آئے گا۔

وَلَا يُفِيدُ الْغَضَبُ الْمَلِكَ عَطْفٌ عَلَى لَا تُثَبُّتٌ وَتَقَرُّعٌ ثَابِتٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ
لِأَنَّ الْغَضَبَ حَرَامٌ وَمَعْصِيَةٌ فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِأَمْرٍ مُشْرُوعٍ هُوَ الْمَلِكُ
إِذَا هَلَكَ الْمَغْضُوبُ وَقُضِيَ عَلَيْهِ بِالضَّمَانِ وَعِنْدَ نَائِبِ الْمَلِكِ الْغَاصِبِ
الْمَغْضُوبِ بَعْدَ الضَّمَانِ فَيَمْلِكُ الْكَسَابَةُ الْبَاقِيَةَ فِي يَدِهِ وَيُسْفَذُ بَيْعُهُ
الْمَاضِي لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبُ بَلْ بَقِيَ فِي مِلْكِ الْمَلِكِ
لَا جَمْعَ الْبَدَلِ لَإِنْ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْأَصْلُ مَعَ الضَّمَانِ وَذَلِكَ لَا يَجُوزُ
فَلَمَّا مَلَكَ الْمَالِكُ الضَّمَانِ يَجِبُ أَنْ يَمْلِكِ الْغَاصِبُ الْمَغْضُوبَ فَالضَّمَانُ
عِنْدَهُ بِمُقَابَلَةِ الْيَدِ الْفَائِتَةِ عَنِ الْمَلِكِ وَعِنْدَ نَائِبِ مُقَابَلَةِ الْمَلِكِ الْفَائِتِ
الْأَنِّي الْمُدَبِّرُ فَإِنَّهُ إِذَا غَضِبَ رَجُلٌ مُدَبِّرًا حَلِيًّا وَهَلَكَ فِي يَدِهِ يَضْمَنُهُ
وَلَا يَمْلِكُهُ جَبْرًا بِلَيْدِهِ الْفَائِتَةِ

(ترجمہ)۔ اور غصہ مفید ملک نہیں ہوتا ہے یہ۔ لاشبث۔ پر معطوف ہے اور
امام شافعیؒ کی دوسری تقریر ہے اور یہ اسلئے کہ غصہ حرام اور معصیت ہے۔ لہذا
امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب نہ ہوگا جبکہ مغضوب ہلاک ہو جائے اور غاصب پر
ضمان کا فیصلہ کیا جائے اور ہمارے نزدیک غاصب، ضمان کے بعد شی مغضوب کا مالک
ہو جائے گا۔ لہذا وہ اسکے تمام اکساب کا بھی مالک ہوگا جو اسکے قبضہ میں ہیں، اور غاصب کی
گذشتہ بیع بھی نافذ ہوگی۔ اسلئے کہ اگر غاصب، مغضوب کا مالک نہ ہوتا بلکہ مغضوب مالک ہی
کی ملک میں باقی رہ جاتا تو دو بدل مالک کی ملک میں اکٹھا ہو جاتے اور وہ اصل مع الضمان
ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس جب مالک ضمان کا مالک ہو گیا تو واجب ہیکہ غاصب، مغضوب کا
مالک ہو جائے پس ضمان، امام شافعیؒ کے نزدیک اس قبضہ کے مقابلہ میں ہے جو ملک سے فوت
ہو چکا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اُس ملک کے مقابلہ میں ہے جو فوت ہو چکی ہے، مگر مدبر کے
بارے میں اسلئے کہ جب ایک آدمی نے کسی کے مدبر کو غصہ کیا اور وہ مدبر اسکے قبضہ میں ہلاک
ہو گیا تو غاصب، مدبر کا ضمان دیگا اور اسکا مالک نہ ہوگا۔ (اور یہ ضمان) اسکے فوت شدہ قبضہ کی
تلافی کرنیکے لئے ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت، متن کی گذشتہ عبارت۔ لاشبث۔ پر معطوف
ہے اور امام شافعیؒ کی طرف سے دوسرا تفریسی مسئلہ ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی کا
کوئی سامان غصب کیا اور وہ سامان غاصب کے قبضہ ہلاک ہو گیا اور غاصب پر ضمان ادا کر نیک فیصلہ کیا گیا، تو،

امام شافعیؒ کے نزدیک یہ غصب مفید ملک نہیں ہے یعنی ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب مخصوب سامان کا مالک نہ ہوگا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب، فعل حرام، معصیت اور قبیح لعینہ ہے، اور ملک یعنی غاصب کا شئی مخصوبہ کا مالک ہونا ایک امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ فعل حرام اور فعل منہی عنہ، کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا ہے، لہذا غصب، غاصب کیلئے حصول ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ غاصب، ضمان ادا کر نیکیے بعد شئی مخصوب کا مالک ہو جاتا ہے، لہذا مخصوب اگر غلام ہو اور اُس نے اس دوران کچھ کمائی کی ہو تو جو کچھ مخصوب غلام کے قبضہ میں ہو اس سب کا مالک غاصب ہو جائے گا۔ کیوں کہ اکساب (کمائی کئے ہوئے اموال) غلام مخصوب کے تابع ہوتے ہیں لہذا جب اصل یعنی مخصوب کے اندر غاصب کی ملک ثابت ہو جائیگی۔ تو اسکے توابع یعنی اکساب کے اندر بھی اسکی ملک ثابت ہو جائیگی اور اس میں نکتہ یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب کیلئے ملک کا ثبوت، وقت غصب کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ لہذا غصب کے بعد تمام اکساب کو غاصب کے سپرد کر دیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب جو نکتہ شئی مخصوب کا مالک ہو جاتا ہے۔ اسلئے اگر غاصب نے شئی مخصوب کو فروخت کر دیا۔ اور پھر مالک کو اس کا ضمان ادا کر دیا تو غاصب کی یہ بیع ضمان ادا کرنے کے بعد نافذ ہو جائے گی، کیوں کہ نفاذ بیع کے لئے ملک ناقص بھی کافی ہوتی ہے۔ بہر حال غصب کے مفید ملک ہونے پر ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان ادا کرنے کے بعد بھی اگر غاصب، شئی مخصوب کا مالک نہ ہو سکا اور شئی مخصوب مالک کی ملک میں باقی رہی تو اصل شئی مخصوب، اور ضمان دونوں بدل مالک کی ملک میں جمع ہو جائیں گے حالانکہ یہ ناجائز ہے، پس اس عدم جواز کو ختم کرنے کے لئے ہم کہتے ہیں کہ مالک جب ضمان کا مالک ہو گیا تو شئی مخصوب کا مالک لازمی طور پر غاصب ہوگا، تاکہ اصل اور ضمان دونوں بدل ایک کی ملک میں جمع نہ ہو سکیں۔ اور رہا یہ سوال کہ اس صورت میں غصب یعنی فعل منہی عنہ، امر مشروع یعنی ملک غاصب کا سبب ہو جائے گا۔ اور یہ درست نہیں تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شئی مخصوب میں ملک غاصب کا سبب غصب نہیں ہے۔ بلکہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے یعنی غاصب پر ضمان کا واجب ہونا، غاصب کے مالک ہونے کا سبب ہے اور وجوب ضمان، منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے حاصل یہ کہ جو چیز منہی عنہ نہیں ہے بلکہ مامور بہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب ہے اور جو چیز منہی عنہ ہے وہ ملک غاصب کا سبب نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہاں، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ملک غاصب کا سبب وجوب ضمان ہے، اور وجوب ضمان کا سبب غصب ہے لہذا ملک غاصب کا سبب، غصب ہوا۔ اور غصب، منہی عنہ ہے تو گویا ملک غاصب یعنی امر مشروع کا سبب

فعل منہی عنہ ہو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوبِ ضمان کی واسطے سے بلاشبہ غصب، ملکِ غاصب کا سبب ہے مگر چونکہ غصب کا سبب ہونا بالعرض اور بالواسطہ ہے اسلئے اس کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ ملکِ غاصب کا سبب ہونے میں وجوبِ ضمان ہی معتبر ہوگا۔ صاحبِ نور الانوار نے احناف و شوافع کے درمیان منشاء اختلاف ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان مالک کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے یعنی غاصب نے شئی منصوب سے مالک کا جو قبضہ فوت کر دیا ہے اس قبضہ کی تلافی کیلئے غاصب پر ضمان واجب کیا گیا ہے اور ضمان شئی منصوب کے مقابلہ میں واجب نہیں ہوا۔ اور جب ضمان، شئی منصوب کے مقابلہ میں غاصب پر واجب نہیں ہوا تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، شئی منصوب کا مالک بھی نہ ہوگا۔ اور احناف کے نزدیک ضمان چونکہ شئی منصوب کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے، اس لئے ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب شئی منصوب کا مالک ہو جائیگا۔ لیکن مدبر، اس سے مستثنیٰ ہے یعنی اگر کسی نے کسی کا مدبر غلام (جسکو آثار نے یہ کہا کہ اگر میں مر گیا تو، تو آزاد ہے) غصب کیا اور غاصب کے پاس وہ ہلاک ہو گیا اور غاصب نے اس کا ضمان بھی ادا کر دیا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود احناف کے نزدیک غاصب، اُس منصوب مدبر کا مالک نہ ہوگا کیونکہ مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا ہے۔ پس جب مدبر انتقال کو قبول نہیں کرتا تو ضمان ادا کرنے کے باوجود مدبر، مالک (مولیٰ) کی ملک سے منتقل ہو کر غاصب کی ملک میں داخل نہ ہوگا اور جو ضمان غاصب پر واجب کیا گیا ہے وہ مولیٰ کے مدبر سے فوت شدہ قبضہ کی تلافی کے لئے ہوگا۔ یعنی مدبر کی صورت میں ہمارے نزدیک بھی ضمان، منصوب کے مقابلہ میں نہ ہوگا بلکہ مالک یعنی مولیٰ کے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہوگا اور جب ضمان مدبر کے مقابلہ میں نہیں بلکہ اس سے فوت شدہ قبضہ کے مقابلہ میں ہے تو ضمان ادا کرنے کے بعد غاصب، مدبر کا مالک نہ ہوگا۔

وَلَا يَكُونُ سَفَرُ الْمُعْصِيَةِ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ تَفْرِيعُ ثَالِثُ الشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
سَفَرُ الْمُعْصِيَةِ وَهُوَ سَفَرُ الْإِيقِ وَقَاطِعُ الطَّرِيقِ وَالْبَاغِي مُعْصِيَةٌ وَحَرَامٌ
فَلَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَشْرُوعِ وَهُوَ الرِّخْصَةُ فِي إِفْطَارِ النَّوْمِ وَقَصْرِ الصَّلَاةِ
وَعِنْدَنَا تَعَمُّ الرِّخْصَةُ لِلْمُطِيعِ وَالْعَاصِي جَمِيعًا لِأَنَّ السَّفَرَ كَيْسَ قَبِيحًا
فِي نَفْسِهِ بَلِ الْقَبِيحُ هُوَ الْمُعْصِيَةُ مُجَاوِرًا لَكَ مُنْفَكًّا عَنْهُ فَيُصْلَحُ سَبَبًا لِلرَّخْصَةِ

(ترجمہ کے)۔ اور سفر معصیت، رخصت کا سبب نہیں ہوتا ہے یہ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ سفر معصیت اور وہ بھاگے ہوئے غلام، رهن، اور باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور امر حرام کسی مشروع کا سبب نہیں ہوتا اور وہ امر مشروع روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت ہے اور ہمارے نزدیک رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، اسلئے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت ہے جو سفر کے ساتھ ہوتی ہے (اور) اس سے جدا بھی ہوتی ہے۔ پس نفس سفر رخصت کا سبب ہو سکتا ہے۔

(تشریح)۔ امام شافعیؒ کی تیسری تفریع یہ ہے کہ معصیت اور گناہ کے ارادہ سے جو سفر ہو گا وہ رمضان میں روزہ نہ رکھنے اور نماز قصر کرنے کی رخصت کا سبب نہیں ہو گا، اور وجہ یہ ہے کہ معصیت کا سفر مثلاً آثار سے بھاگنے والے غلام، رهن اور امام المسلمین کے باغی کا سفر معصیت اور حرام ہے اور رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت اور نماز کا قصر ہونا امر مشروع ہے اور فعل حرام اور منہی عنہ کسی امر مشروع کا سبب نہیں ہوتا۔ لہذا یہ سفر معصیت، روزہ نہ رکھنے اور نماز کے قصر ہونے کا سبب نہیں ہو گا۔ اور جب سفر معصیت ان چیزوں کا سبب نہیں ہو سکتا تو غلام آبن، رهن، اور باغی اگر سفر کریں تو ان کے لئے رمضان میں روزہ نہ رکھنے کی اجازت نہ ہو گی اور نہ نماز کو قصر کرنے کی اجازت ہو گی۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ رخصت فرمان بردار اور نافرمان دونوں کو شامل ہے، یعنی جس طرح فرمان بردار آدمی کیلئے سفر کی وجہ سے مذکورہ رخصتیں حاصل ہیں، اسی طرح نافرمان کے لئے بھی حاصل ہیں اور دلیل یہ ہے کہ سفر فی نفسہ قبیح نہیں ہے بلکہ قبیح وہ معصیت یعنی غلام کا بھاگنا، رهنی کرنا اور بغاوت کرنا ہے، جس کی وجہ سے سفر کیا گیا ہے، اور یہ معصیت سفر کے لئے لازم نہیں ہے بلکہ کبھی سفر کے ساتھ متصل ہو جاتی ہے۔ اور کبھی سفر سے جدا ہو جاتی ہے مثلاً کوئی غلام اپنے مولیٰ سے اجازت لیکر سفر کرے تو اس صورت میں بغیر معصیت کے سفر یا گیا اور اگر کوئی غلام اپنے مولیٰ سے بھاگ کر اسی شہر کے کسی مکان میں چھپ جائے تو بھاگنا یعنی معصیت بغیر سفر کے پائی گئی۔ بہر حال نفس سفر میں کوئی قباحت نہیں ہے بلکہ قباحت اس سے متصل اور مجاور چیز میں ہے جو سفر سے جدا بھی ہو جاتی ہے۔ پس ہم نے نفس سفر کو رخصتِ افطار اور قصر نماز کا سبب قرار دیا ہے نہ کہ اس معصیت کو جو سفر کے ساتھ کبھی کبھار متصل ہو جاتی ہے اور نفس سفر ایک مشروع چیز ہے۔ لہذا یہاں ایک امر مشروع (نفس سفر) دوسرا امر مشروع (رخصتِ افطار وغیرہ) کیلئے سبب ہوا اور امر مشروع کو امر مشروع کیلئے سبب قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَلَا يَمْلِكُ الْكَافِرُ مَالُ الْمُسْلِمِ إِلَّا سِتْيَالًا تَفْرِيعُ رَابِعٌ لِلشَّافِعِيِّ وَذَلِكَ لِأَنَّ
 اسْتِيْلَاءَ الْكَافِرِ عَلَى مَالِ الْمُسْلِمِ خِزَارَةٌ بِدَارِ الْحَرْبِ أَمْحُورٌ وَمَحْظُورٌ
 فَلَا يَصْلَحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ وَعِنْدَنَا يَكُونُ ذَلِكَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ لِأَنَّ الْحِفْظَ
 إِنَّمَا يَكُونُ بِالْمَلِكِ أَوْ بِالْيَدِ فَإِذَا اخْتَلَوْهُ وَأَخْلَوْهُ فِي دَارِهِمْ فَمَتَّ مَتًّا
 لَيْدًا وَالْمَلِكُ فَكَانَ اسْتِيْلَاءُ وَهُمُ عَلَى مَحَلٍّ غَيْرِ مَعْصُومٍ بَقَاءً وَإِنْ كَانَ مَعْصُومًا
 ابْتِدَاءً فَيَمْلِكُونَهُ وَقَدْ ثَبَتَ ذَلِكَ مِنْ إِشَارَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ
 أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ لَا نَعْمُ كَأُولَئِكَ سِيرَتُهُمْ وَإِنَّمَا سَبَبُ فَقَرَاءِ اسْتِيْلَاءِ الْكَافِرِ عَلَى مَالِهِمْ.

(مترجم لکھا) :- اور تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک نہ ہوگا، یہ امام شافعی کی چوتھی
 تقریب ہے اور یہ اس لئے کہ کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط ہونا اور مسلمان کے مال کو دار الحرب میں
 جمع کرنا حرام اور ممنوع فعل ہے۔ لہذا یہ فعل اسکی ملک کا سبب نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ تسلط
 اسکی ملک کا سبب ہو جائیگا اس لئے کہ مال کی حفاظت ملک یا قبضہ سے ہوتی ہے پس جب کفار نے
 مسلمان کا مال لے لیا اور اس کو دار الحرب میں داخل کر لیا تو ہم سے ملک اور قبضہ فوت ہو گئے لہذا
 ان کا تسلط بقاء محل غیر محفوظ پر ہوا اگرچہ ابتداء محفوظ تھا۔ پس وہ اسکے ملک ہو جائیں گے اور کافر کا
 مسلمان کے مال کا مالک ہونا بطریق اشارۃ النص باری تعالیٰ کے قول : لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ
 الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ مہاجرین مکہ میں مالدار تھے
 لیکن ان کے مالوں پر کفار کے تسلط کی وجہ سے ان کا نام فقرا رکھا گیا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں امام شافعی کی چوتھی تقریب مذکور ہے یعنی کافر اگر مسلمان کے مال پر
 تسلط اور غلبہ پا کر اسکو اپنے قبضہ میں کر لے تو کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ اور اسکی دلیل یہ ہے کہ کافر
 کا مسلمان کے مال پر تسلط حاصل کر کے اس کو دار الحرب میں محفوظ کر لینا فعل ممنوع اور حرام فعل ہے
 اور مال کا مالک ہونا امر مشروع اور نعمت ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ فعل ممنوع کسی امر مشروع کا سبب
 نہیں ہوتا ہے۔ لہذا کافر کا مسلمان کے مال پر تسلط پانا بھی کافر کے مالک ہونے کا سبب نہ ہوگا اور
 مسلمان کے مال پر تسلط پانے کی وجہ سے کافر اس مال کا مالک نہ ہوگا۔ لیکن ہمارے نزدیک کافر کا یہ تسلط
 اسکے مالک ہونے کا سبب ہو جاتا ہے یعنی اس تسلط کی وجہ سے کافر مسلمان کے مال کا مالک ہو جائیگا
 اور اسکی دلیل یہ ہے کہ مال کی عصمت اور حفاظت ملک کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ اور بقول
 محشی دار الاسلام کے ذریعہ ہوتی ہے یا قبضہ کے ذریعہ، لیکن جب کفار نے مسلمان کا مال (مال الاسلام)
 سے لیکر دار الحرب میں داخل کر لیا تو مسلمان کا قبضہ بھی فوت ہو گیا اور اسکی ملک بھی فوت ہو گئی، یا

بقول محشی مسلمان کا قبضہ بھی نہ رہا اور وہ مال دار الاسلام میں بھی نہ رہا، پس جب مسلمان کا قبضہ اور ملک دونوں فوت ہو گئے تو یہ مال غیر معصوم اور غیر محفوظ ہو گیا، اور کافر کا تسلط ایک غیر معصوم اور غیر محفوظ مال پر ہوا اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط پانا ممنوع اور حرام نہیں ہے بلکہ مسلمان کے مال معصوم پر تسلط پانا ممنوع اور حرام ہے۔ حاصل یہ کہ مسلمان کا مال ابتداءً یعنی کافر کے تسلط سے پہلے اگرچہ معصوم تھا لیکن بقاؤ کافر کا تسلط ایسے مال پر ہوا ہے جو غیر معصوم ہے اور غیر معصوم مال پر کافر کا تسلط چونکہ ممنوع نہیں ہے بلکہ مباح ہے اس لئے کفار مسلمان کے مال پر تسلط پانے سے مسلمان کے مال کے مالک ہو جائیں گے، اور اس مالک ہونے کا سبب فعل ممنوع نہ ہو گا بلکہ فعل مباح یعنی غیر معصوم مال پر تسلط پانا اس کا سبب ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ تسلط کی وجہ سے کافر کا مسلمان کے مال کا مالک ہونا اشارۃ النص سے بھی ثابت ہے، کیوں کہ مہاجرین جو مکہ المکرمہ میں مالدار تھے اپنا مال مکہ میں چھوڑ کر مدینہ منورہ کی طرف ہجرت کرنے اور مدینہ میں مقیم ہونے کی وجہ سے ان کو فقراء کہا گیا ہے۔ اس لئے کہ ان کا جو مال مکہ میں رہ گیا تھا اس پر کفار مکہ نے تسلط پالیا تھا۔ اور تسلط پانے کی وجہ سے وہ اس کے مالک ہو گئے تھے، پس اگر کفار مکہ، مسلمانوں کے مال پر تسلط پانے کے باوجود اسکے مالک نہ ہوتے بلکہ مسلمان ہی اسکے مالک رہتے تو محض ہجرت کرنے سے ان کو فقراء نہ کہا جاتا، مہاجرین کو فقراء کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ کفار مکہ مسلمان کے مال پر تسلط پا کر اسکے مالک ہو گئے ہیں۔

تَمَرًا مَرَعًا مَصْرًا عَنْ بَيَانِ الْخَاصِّ بِالْحُكْمِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِ فَقَالَ
وَأَمَّا الْعَامُ فَمَا يَسْأَلُ أَفْرَادًا مُتَّفِقَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ فَكَلِمَةُ مُعَابَرَةٍ
عَنْ كَفْظٍ مَوْضُوعٍ لِأَنَّ الْعُمُومَ لَا يَجْبِرُ فِي الْمَعْنَى وَالْعَامُّ مِنْ أَقْسَامِ وَجْهِهِ النَّظْمِ
وَضَعًا كَالْخَاصِّ وَيَقُولُ أَفْرَادًا خَرَجَ الْخَاصُّ أَمَّا خَاصُّ الْعَيْنِ فَظَاهِرٌ وَأَمَّا
خَاصُّ الْجَنَسِ وَالشُّرُوعِ فَلِأَنَّهُ يَسْأَلُ مَفْهُومًا كَلِمًا أَوْ فَرْدًا وَاحِدًا يَحْتَمِلُ
الصَّدَقَ عَلَى كَثِيرِينَ وَلَيْسَ هُوَ بِمَوْضُوعٍ لِلْأَفْرَادِ بِنَفْسِهِ وَكَذَا خَرَجَ أَسْمَاءُ
الْعَدَدِ لِأَنَّهُ يَسْأَلُ الْأَجْزَاءَ دُونَ الْأَفْرَادِ وَكَذَا يَخْرُجُ بِهِ الْمُشْتَرَكُ لِأَنَّهُ
يَسْأَلُ مَعْنَى الْأَفْرَادِ ثُمَّ قَوْلُهُ مُتَّفِقَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِبَيَانِ
تَحْقِيقِ مَا هِيَ الْعَامَّةُ لِأَنَّ الْإِحْتِرَازَ وَقِيلَ مُتَّفِقَةً الْحُدُودَ لِإِحْتِرَازٍ عَنِ الْمُشْتَرَكِ
لِأَنَّهُ يَسْأَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ لِإِحْتِرَازٍ عَنِ التَّكْرَرِ النَّفْيَةِ
فَأَمَّا يَسْأَلُ الْأَفْرَادَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِيَّةِ دُونَ الشُّمُولِ وَإِنَّمَا الْكُفَى الْمَصْرَ بِالسَّأَلِ
دُونَ الْإِسْتِغْرَاقِ إِيَّاهُ فَخَرِ الْإِسْلَامَ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرِكُ عِنْدَهُ فِي الْعَامَةِ

الْإِسْتِغْرَاقُ لِجَمِيعِ الْأَفْرَادِ فَالْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ وَالْمُنْكَرُ كُلُّهُ عَامٌّ وَعِنْدَ صَاحِبِ
التَّوَضُّعِ يُشْتَرَكُ فِي الْعَاقِبَةِ الْإِسْتِغْرَاقُ فَيَكُونُ الْجَمْعُ الْمُنْكَرُ وَاسِطَةً بَيْنَ الْعَامِّ
وَالْخَاصِّ ۝

(ترجمہ)۔ پھر جب مصنف خاص کے اس کے احکام و اقسام کیساتھ بیان سے فارغ ہو گئے تو
عام کے بیان میں لگ گئے، چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو برسبیل شمول ایسے افراد کو شامل ہو جنکی
حدود متفق ہوں پس کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ عموم معانی میں جاری نہیں ہوتا اور عام
وضع کے اعتبار سے خاص کی طرح اقسام لفظ میں سے ہے اور ماتن کے قول یَتَنَاوُلُ أَفْدَاذًا سے
خاص نکل گیا خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اور رہا خاص الجنس اور خاص النوع تو وہ اسلئے کہ یہ
دونوں، مفہوم کلی یا ایسے ایک فرد کو شامل ہوتے ہیں جو افراد کثیرہ پر صادق آنے کا احتمال رکھیں
اور خاص الجنس اور خاص النوع بذاتہ افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اسی طرح اسمائے عدد نکل گئے
کیونکہ عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو، اور اسی طرح اس تعریف سے مشترک نکل جائیگا اسلئے
کہ مشترک معانی کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو پھر مصنف کا قول متفقة الحدود علی سبیل الشمول
ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہے نہ کہ احتراز کیلئے۔ اور کہا گیا کہ متفقة الحدود مشترک
سے احتراز ہے اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور علی سبیل الشمول نکرۃ
منفیہ سے احتراز ہے، اسلئے کہ نکرۃ منفیہ، علی سبیل البدلیت افراد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ علی سبیل
الشمول، اور مصنف نے تناوُل پر اکتفا کیا اور استغراق کا لفظ نہیں ذکر کیا۔ فخر الاسلام کا اتباع کرتے
ہوئے۔ کیونکہ فخر الاسلام یکے نزدیک عام میں تمام افراد کے لئے استغراق شرط نہیں ہے۔ پس جمع
معرف اور منکر سب عام ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام میں استغراق شرط ہے۔ لہذا جمع منکر
عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

(تشریح)۔ شایع کہتے ہیں کہ جب مصنف خاص کی تعریف، اسکے احکام اور اقسام کے بیان سے
فارغ ہو گئے تو اب عام کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام وہ لفظ ہے جو علی سبیل الشمول
متفقة الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے کہ تعریف میں افراد متفقة الحدود سے ماہیت اور
حقیقت میں افراد کا متفق ہونا مراد نہیں ہے بلکہ افراد متفقة الحدود سے مراد وہ افراد ہیں جو معنی کلی
اور مفہوم کلی یعنی لفظ کے مدلول کے صدق میں متفق ہوں یعنی لفظ عام کا مدلول تمام افراد پر یکساں
صادق آتا ہو۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ متن میں کلمہ مآ سے مراد لفظ موضوع ہے کیونکہ معانی کے اندر

عموم جاری نہیں ہوتا ہے یعنی معانی عموم کے ساتھ نہ حقیقہً متصف ہوتے ہیں اور نہ مجازاً، اور جب معنی عموم کے ساتھ کسی طرح متصف نہیں ہوتا تو معنی عام نہ ہوگا بلکہ لفظ عام ہوگا، اور جب عام معنی نہیں ہوتا بلکہ لفظ عام ہوتا ہے تو تعریف عام میں کلمہ ماسے مراد لفظ ہوگا نہ کہ معنی۔ بعض حضرات نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ مجازاً متصف ہوتے ہیں اور بعض نے کہا کہ معانی، عموم کے ساتھ حقیقہً متصف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ لفظ حقیقہً عموم کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ پس ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ماسے مراد لفظ نہ ہوگا۔ بلکہ شئی ہوگا۔ یعنی عام وہ شئی ہے اور یہ اسلئے کہ "شئی" لفظ اور معنی دونوں کو شامل ہے لہذا عام کی تعریف میں لفظ اور معنی دونوں کو شریک کرنے کیلئے ان دونوں اقوال کی بنا پر کلمہ ماسے مراد شئے ہوگا۔ **مِنْ أَقْسَامِ وَجْهِهِ** میں اضافت بیان کے لئے ہے، کیونکہ وجہ سے مراد بھی اقسام ہیں۔

حاصل یہ کہ جس طرح خاص، وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے اسی طرح عام بھی وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم ہے۔ شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ماتن کے قول "یتناول افراداً" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خاص نکل گیا ہے، اور اسی خاص کے قبیل سے مثلاً ہے کیونکہ مثلاً، دو فردوں کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خاص العین کا نکلنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ خاص العین فرد واحد اور شخص واحد کا نام ہے، اور خاص الجنس اور خاص النوع اسلئے نکل جاتے ہیں کہ جنس کے بارے میں بعض حضرات کا مذہب تو یہ ہے کہ جنس مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور بعض حضرات کا مذہب یہ ہے کہ فرد منتشر کے لئے موضوع ہوتا ہے۔ یعنی ایسے ایک فرد کیلئے موضوع ہوتا ہے جس کا اطلاق ہر فرد پر ہو سکتا ہے اور کثیر بر صدق کا احتمال بھی ہو سکتا ہے۔ اور نوع مفہوم کلی اور معنی کلی کیلئے موضوع ہوتا ہے۔ الحاصل خاص الجنس اور خاص النوع مفہوم کلی کیلئے موضوع ہوں یا فرد منتشر کیلئے موضوع ہوں دونوں صورتوں میں افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں اور جب افراد کیلئے موضوع نہیں ہیں تو یہ دونوں عام نہ ہوں گے، کیونکہ عام کیلئے، افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "یتناول افراداً" کی قید کے ذریعہ اسمائے عدد، ثلثہ، اربعہ وغیرہ بھی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ عدد، اجزاء کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق یہ ہے کہ، اجزاء، کل کے ٹکڑے ہوتے ہیں اور کل، ان اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اور کل، اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا ہے، چنانچہ **يُذَيِّدُ**، **زَيْدٌ** (زید کا ہاتھ زید ہے) نہیں کہا جاسکتا ہے اور یہ افراد تو وہ کلی کے مصداق ہوتے ہیں، اور کلی ان سے مرکب نہیں ہوتی اور کلی اپنے افراد پر محمول ہوتی ہے۔ چنانچہ **"زَيْدُ النَّاسِ"**، زید انسان ہے کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال جب عدد اجزاء کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا اور اجزاء اور افراد کے درمیان فرق ہے تو عدد،

عام نہ ہو گا کیونکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ "متناول افراد" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک بھی نکل جائیگا اسلئے مشترک، معانی کو شامل ہوتا ہے اور افراد کو شامل نہیں ہوتا حالانکہ عام کیلئے افراد کو شامل ہونا ضروری ہے۔ ملا جیوں فرماتے ہیں کہ جب "متناول افراد" کی قید کے ذریعہ خاص، اسکا عدد اور مشترک سب نکل گئے۔ تو مصنف "کا۔ قول" متفقہ الحدود علی سبیل الشمول، "ماہیت عام کی تحقیق بیان کرنے کیلئے ہو گا اور کسی کو عام کی تعریف سے خارج کرنے کے لئے نہ ہو گا۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ "متفقہ الحدود" کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے مشترک کو خارج کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مشترک، مختلفہ الحدود افراد کو شامل ہوتا ہے اور عام کیلئے ضروری ہے کہ وہ متفقہ الحدود افراد کو شامل ہو، اور علی سبیل الشمول کی قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے نکرہ منفیہ کو خارج کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ نکرہ منفیہ، تمام افراد کو علی سبیل الشمول اور بیک وقت شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل البدلیت اور یکے بعد دیگرے شامل ہوتا ہے مثلاً "ما رأیت رجلاً" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ میں نے تمام افراد رجل کو نہیں دیکھا بلکہ یہ مطلب ہے کسی مرد کو نہیں دیکھا یعنی ناسکو دیکھا اور نہ اسکو دیکھا، یعنی یکے بعد دیگرے ایک ایک کر کے تمام افراد رجل سے رویت کی نفی کی جائیگی پس عام کیلئے چونکہ تمام افراد کو بیک وقت شامل ہونا ضروری ہے اسلئے علی سبیل الشمول کی قید صرف عام کی تعریف کیلئے مفید ہوگی اور نکرہ منفیہ اس قید کے ذریعہ عام کی تعریف سے خارج ہو جائیگا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مصنف نے آگے چل کر خود یہ فرمایا ہے کہ نکرہ منفیہ عام ہے اور یہاں نکرہ منفیہ کو عام کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقت عام کو بیان کرنے کیلئے تعریف کی گئی ہے اور نکرہ منفیہ کا عام ہونا مجازی ہے اب کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا۔

شارح ملا جیوں فرماتے ہیں کہ ماتن کا عام کی تعریف میں "متناول" کے لفظ پر اکتفا کرنا اور استغراق کا لفظ ذکر نہ کرنا یہ بات علامہ فخر الاسلام کے اتباع میں ہے کیونکہ علامہ فخر الاسلام کے نزدیک عام کا اپنے تمام افراد کو علی سبیل الاستغراق شامل ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ عام کا اپنے تمام افراد کو شامل ہونا کافی ہے۔ خواہ استغراق پایا جائے خواہ نہ پایا جائے۔ پس فخر الاسلام کے نزدیک جمع معرّف اور جمع منکر دونوں عام ہوں گے، کیونکہ دونوں افراد کو شامل ہوتے ہیں۔ اور صاحب توضیح کے نزدیک عام کی تعریف میں چونکہ استغراق شرط ہے یعنی عام کا اپنے مدلول کے تمام افراد کو استغراق کے طور پر شامل ہونا شرط ہے اسلئے عام کی تعریف جمع معرّف پر تو صادق آئیگی، کیونکہ جمع معرّف میں استغراق پایا جاتا ہے اس طور پر کہ جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لے کر اد پر تک تمام افراد پر ہوتا ہے۔ اور دہم اسکی یہ ہے کہ جمع کا اطلاق تین اور تین سے اوپر کے تمام افراد پر ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر جمع کا اطلاق نہیں ہوتا مگر جب جمع پر لام تعریف داخل کر دیا جاتا ہے۔ تو اسکی جمعیت باطل ہو جاتی ہے اور اس کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے اور جب جمع معرّف کا اطلاق ایک سے لیکر آخر تک تمام افراد پر ہوتا ہے تو اس میں استغراق پایا گیا اور استغراق کے پائے جانے کی وجہ سے۔

صاحب توضیح کے نزدیک بھی جمع معرّف عام کی تعریف میں داخل ہو جائیگا۔ اور رہا جمع منکر تو وہ عام کی تعریف میں داخل نہ ہوگا کیوں کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتا ہے لیکن اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا بایں طور کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور تین سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا، اور جب جمع منکر کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو جمع منکر میں استغراق نہ پایا گیا۔ اور جب جمع منکر میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ صاحب توضیح کے نزدیک عام نہ ہوگا۔ اور جمع منکر خاص بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ خاص، فرد کو شامل ہوتا ہے نہ کہ افراد کو اور جمع منکر افراد کو شامل ہوتا ہے۔ بہر حال جمع منکر صاحب توضیح کے نزدیک جب نہ خاص ہے اور نہ عام ہے تو عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگا۔

وَإِنَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِيمَا يَسْأَلُهُ قَطْعًا بَيَانٌ لِّحُكْمِهِ بِمَعْنَاهُ تَقْوِيلُهُ
يُوجِبُ الْحُكْمَ رَدُّ عَلَى مَنْ قَالَ إِنَّهُ مُجْمَلٌ لِإِخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ مَجْمَعًا
أَصْلًا بَلْ يَجِبُ التَّوَقُّفُ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ عَلَى مَعْنَى وَقَوْلُهُ فِيمَا يَسْأَلُهُ رَدُّ
عَلَى مَنْ قَالَ لَا يُوجِبُ الْفَرْدُ إِلَّا الْوَاحِدَ وَلَا الْجَمْعُ إِلَّا الثَّلَاثَ وَالْبَاقِي مُوقُوفٌ
عَلَى قِيَامِ الدَّلِيلِ وَقَوْلُهُ قَطْعًا رَدُّ عَلَى الشَّافِعِيِّ حَيْثُ ذَهَبَ إِلَى أَنَّ الْعَامَ
ظَنِّيٌّ لِأَنَّهُ مَا مِنْ عَامٍ إِلَّا وَقَدْ خُصَّ مِنْهُ الْبَعْضُ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصًا
مِنْهُ الْبَعْضُ وَإِنْ لَمْ نَقِفْ عَلَيْهِ فَيُوجِبُ الْعَمَلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَّاسِ
وَنَقُولُ هَذَا الْإِحْتِمَالُ نَاشِئٌ بِلَا دَلِيلٍ وَهُوَ لَا يُعْتَبَرُ وَإِذَا خُصَّ عَنْهُ الْبَعْضُ كَانَ
إِحْتِمَالًا نَاشِئًا عَنْ دَلِيلٍ فَيَكُونُ مُعْتَبَرًا فَعِنْدَنَا الْعَامُ قَطْعِيٌّ فَيَكُونُ مَسَاوِيًا
لِلْخَاصِّ ۝

(ترجمہ) اور عام اُن افراد میں جنکو شامل ہوتا ہے قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے (یہ عام کے معنی بیان کرنے کے بعد اسکے حکم کا بیان ہے پس مصنف کا قول: "یوجب الحكم" ان لوگوں پر رد ہے۔ جنہوں نے یہ کہا کہ عام، مجمل ہے اس لئے کہ جمع کے اعداد مختلف ہیں لہذا وہ موجب نہ ہوگا بلکہ توقف واجب ہوگا یہاں تک کہ کسی معین شئی پر دلیل قائم ہو جائے اور مصنف کا قول فیما یتناولہ ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے کہا کہ فرد صرف ایک کو اور جمع صرف تین کو واجب کرتا ہے اور باقی، قیام دلیل پر موقوف ہے۔ اور مصنف کا قول: قطعاً، امام شافعی پر رد ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہی کیونکہ کوئی عام ایسا نہیں جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو پس عام اسکا احتمال رکھتا ہے کہ وہ مخصوص منہ البعض ہو اگرچہ ہم اس سے واقف نہیں ہیں۔ پس عام عمل کو واجب کرے گا نہ کہ علم و یقین کو جیسا کہ

خبر واحد اور قیاس اور ہم جواب دیں گے کہ یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے۔ لہذا اسکا اعتبار نہ ہوگا اور جب عام سے بعض کو خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل سے پیدا ہوگا۔ لہذا معتبر ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک عام قطعی ہے لہذا وہ خاص کے برابر ہوگا۔

(تشریح) :- عام کی تعریف بیان کرنے کے بعد اس عبارت میں اسکا حکم ذکر کیا گیا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کا حکم یہ ہے کہ وہ جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان میں قطعیت اور یقین کو واجب کرتا ہے۔ یعنی عام، خاص کی طرح مفید یقین ہوتا ہے، اسکے موجب پر اعتقاد اور یقین کرنا بھی ضروری ہو اور اس پر عمل کرنا بھی لازم ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اپنے قول پر یوجب الحکم سے ان حضرات کی تردید کی ہے جو فرماتے ہیں کہ عام مجمل ہے، اور مجمل اسلئے ہے کہ جمع کے اعداد و شمار مختلف ہیں کیونکہ جمع قلت کی صورت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ یعنی جمع قلت سے تین بھی مراد لے سکتے ہیں۔ اور چار، پانچ، چھ، سات، آٹھ، نو، دس ہر ایک کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور جمع کثرت کی صورت میں تین سے لے کر الیٰ مالانہا یہ ہر عدد مراد ہو سکتا ہے۔ اور بعض اعداد کو چونکہ بعض پر کوئی ترجیح نہیں ہے اسلئے وہ مجمل ہوگا اور کسی عدد کے لئے بھی موجب نہ ہوگا بلکہ جب تک کسی معین عدد پر کوئی دلیل قائم نہ ہو اس وقت تک کیلئے توقف کرنا واجب ہوگا نہ اس پر اعتقاد ضروری ہوگا اور نہ عمل ضروری ہوگا یہ بعض اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ سمرقند کا مذہب یہ ہے کہ اعتقاد کے حق میں تو توقف ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہو عموم یا خصوص مبہم طریقہ سے اس پر اعتقاد رکھا جائے گا۔ لیکن عمل کرنا واجب اور ضروری ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی وجہ ترجیح موجود نہ ہو تو اس جمع کو کل پر محمول کیا جائیگا۔ اس صورت میں بعض کو بعض پر بلا مزج ترجیح دینا بھی لازم نہ آئیگا۔ اور اجمال بھی باقی نہ رہے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول ”فیما ینادلہ“ سے ان حضرات کی تردید کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ عام اگر واحد کا صیغہ ہو تو وہ فرد واحد کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں فرد واحد مراد ہوگا۔ اور اگر جمع کا صیغہ ہو تو وہ صرف تین کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی اس صورت میں صرف تین کا عدد مراد ہوگا۔ اور ان دونوں کے علاوہ تمام الفاظ عام، قیام دلیل پر موقوف ہوں گے۔ یعنی جس پر دلیل اور قرینہ موجود ہو وہ مراد ہوگا۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ لفظ کو معنی سے خالی کرنا تو جائز نہیں ہے۔ یعنی یہ بات تو بالکل ہی لغو ہے کہ لفظ سے کوئی معنی مراد نہ ہوں، بلکہ کچھ نہ کچھ ضرور مراد ہوگا۔ اب عام اگر واحد کا صیغہ ہو اور اس سے اقل عدد یعنی ایک مراد ہو اور عام اگر جمع کا صیغہ ہو اور اس سے اقل جمع یعنی تین مراد ہوں تو متیقن ہے۔ اور اگر مافوق الاقل یعنی صیغہ واحد کی صورت میں ایک سے زیادہ اور صیغہ جمع کی صورت میں تین سے زیادہ مراد ہوں تو یہ متیقن نہیں ہوگا بلکہ مشکوک ہوگا۔ کیونکہ اقل تو مافوق الاقل میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن مافوق الاقل

اقل میں داخل نہیں ہوتا گو یا اقل دونوں صورتوں میں موجود ہے اور مافوق الاقل صرف ایک صورت میں موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اقل عدد یقینی ہوا اور مافوق الاقل مشکوک ہوا اور جو چیز یقینی ہو سیکو مراد لینا بہتر ہے۔ لہذا صیغہ واحد کی صورت میں ایک مراد لیا جائیگا اور صیغہ جمع کی صورت میں تین کا عدد مراد لیں گے ہماری طرف سے اسکا جواب یہ ہے کہ یہ بات جو کہی گئی یہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا ہے حالانکہ لغت کو قیاس کے ذریعہ ثابت کرنا باطل ہے اسلئے یہ قول بھی باطل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول قطعاً سے امام شافعی کے مذہب کی تردید کرنا مقصود ہے، کیوں کہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عام ظنی ہے، اور ظنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو الا یہ کہ کسی عام کے بارے میں بالدلیل یہ بات ثابت ہوگئی ہو کہ وہ خصوص کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ جیسے "ان اللہ بکل شیء عليم" ایسا عام ہے کہ جسکا کوئی فرد خاص نہیں کیا گیا ہے۔ یعنی بالدلیل یہ بات ثابت ہے کہ کوئی شیء اللہ کے علم سے باہر نہیں ہے۔

بہر حال اس قسم کے عام کے علاوہ کوئی عام ایسا نہیں ہے جس سے بعض افراد کو خاص نہ کیا گیا ہو یعنی ہر عام مخصوص منہ البعض ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ ہم اس سے واقف نہ ہوں اور اس طرح کے احتمال کے ساتھ عام مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ مفید ظن ہوتا ہے، اور مفید ظن اور دلیل ظنی عمل کو واجب کرتی ہے لیکن اس پر یقین اور اعتقاد کو واجب نہیں کرتی جیسے خبر واحد اور قیاس مفید ظن اور موجب عمل تو ہیں لیکن مفید یقین نہیں ہیں۔ اسی طرح عام بھی مفید ظن اور موجب عمل تو ہوگا لیکن مفید یقین نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا پیدا کردہ یہ احتمال، بلا دلیل ہے، اور جو احتمال بلا دلیل ہو اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس احتمال کا اعتبار نہ ہوگا۔ تفصیل یہ ہے کہ عام کے صیغے بحسب الوضع عموم پر دلالت کرتے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ صحابہ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کرتے ہیں اور قرائن کی طرف محتاج نہیں ہوتے پس اگر عام کے صیغے عموم کیلئے موضوع نہ ہوتے تو عموم سمجھنے کیلئے قرائن کی ضرورت پڑتی۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ عام کے صیغے بغیر قرینہ کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اور بغیر قرینہ کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے۔ لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی کہ ظنی۔ اب رہا وہ، احتمال پیدا کرنا جو معنی موضوع لہ یعنی عموم سے عام کے صیغوں کو پھر دے تو یہ احتمال بلا دلیل ہے اسکا کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ بلا دلیل احتمال ہر چیز میں پیدا کیا جاسکتا ہے مثلاً ہم نے آسمان کو دیکھا اس میں ایک مہمل قسم کا احتمال یہ بھی ہے کہ نہیں دیکھا ہاں اگر عام کے مصداق سے بعض افراد کو یقیناً خاص کر لیا گیا تو یہ احتمال دلیل کے ساتھ پیدا شدہ ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا یعنی عام مخصوص منہ البعض ظنی ہوگا نہ کہ قطعی۔

حاصل یہ کہ مطلقاً عام، ہمارے نزدیک قطعی اور مفید یقین ہے اور جب ہمارے نزدیک عام قطعی ہے تو عام، خاص کے مساوی اور برابر ہو گا۔ کیونکہ خاص بھی قطعی ہے اور عام بھی قطعی ہے۔

حَتَّى يَجُوزَ نَسْخُ الْخَاصِّ بِهِ أَيْ بِالْعَامِ لِأَنَّهُ يَشْتَرِطُ فِي النَّاسِخِ أَنْ يَكُونَ
مَسَاوِيًا لِلْمُسَوَّخِ أَوْ خَيْرًا مِنْهُ كَحَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ نَسَخَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
اسْتَنْزَهُوا عَنِ الْبَوْلِ وَمَنْ شِئُونَ فَبَيْلَهُ يُسَبُّونَ إِلَى عُرَيْنَتِهِ تَصْغِيرُ عُرَيْنَةٍ
الَّتِي هِيَ وَادٍ بِعَرَفَاتٍ وَحَدِيثُهُمْ مَا رَوَى أَشُّ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ قَوْمًا مِنْ
عُرَيْنَتِهِ أَتَوُا كُدَيْيَةَ فَلَمْ تَوَافِقْهُمْ فَأَصْغَرَتْ الْوُكُوفُ وَاسْتَفْخَتْ بَطُونُهُمْ
فَأَمَرَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنْ يَخْرُجُوا إِلَى إِبِلِ الصَّلَاقَةِ وَيَشْرَبُوا
مِنَ الْبَانِخِ وَالْبَوَالِخِ فَصَحُّوا ثُمَّ ارْتَدُّوا فَاقْتَلُوا التَّرْعَاةَ وَاسْتَأْمَرُوا الْإِبِلَ فَبَعَثَ
رَسُولُ اللَّهِ فِي أَثَرِهِمْ قَوْمًا فَأَخَذُوا فَأَمَرَ بِقَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ وَسَمَلِ
أَعْيُنِهِمْ وَتَرْكِهِمْ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ حَتَّى مَاتُوا فَهَذَا أَحَدُ بَيِّنَاتِ خَاصِّ بَيِّنَاتِ
الْإِبِلِ يَدُلُّ عَلَى طَهَارَتِهِ وَحِلِّهِ وَبِهِ تَمَسَّكَ مُحَمَّدٌ فِي أَنَّ بَوْلَ مَا يُؤْكَلُ
لَحْمُهُ طَاهِرٌ وَيَحِلُّ شُرْبُهُ لِلشَّادِرِ وَغَيْرِهِ وَعِنْدَهُمَا هُوَ مُسَوَّخٌ بِقَوْلِهِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ وَهُوَ عَامٌ لِمَا كَوَّلَ اللَّحْمَ وَغَيْرَهُ فَقَدْ نَسَخَ
الْخَاصَّ بِهَذَا الْعَامِ فَبَوْلُ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ وَغَيْرُهُ كُلُّهُ يَحْسُ حَرَامٌ لَا يَحِلُّ شُرْبُهُ
وَاسْتَفْعَالُهُ لِلشَّادِرِ وَغَيْرِهِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَيَحِلُّ عِنْدَ أَبِي يُونُسَ
فِي الشَّادِرِ لِلضَّرُورَةِ عَلَى مَا عَرَفَ وَفِيصَّةُ هَذَا الْحَدِيثِ النَّاسِخُ مَا رَوَى
أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمَّا نَزَعَ مِنْ دُفْنِ صَاحِبِ صَلَاحٍ إِتَى بِعَذَابِ الْقَبْرِ جَاءَ إِلَى أَمْرَاتِهِ
فَسَأَلَهَا عَنْ أَعْمَالِهِ فَقَالَتْ كَانَ يَزْنِي الْفَنَمَ وَلَا يَتَنَزَّهُ مِنْ بَوْلِهِ فَمِ قَالَ
عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَنْزَهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ فَهُوَ بِحَسَبِ
مَنْ شَاءَ النَّزْلِ أَيْ خَاصِّ بَوْلِ مَا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ لَمَّا كَانَ الْمُسَوَّخُ خَاصًّا بِهِ لَكِنَّ
الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ اللَّفْظِ وَالَّذِي يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ حَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ مُسَوَّخًا بِهَذَا
الْحَدِيثِ أَنَّ الْمُثَلَّةَ الَّتِي نَضَمْنَا حَدِيثِ الْعُرَيْنِيِّ مُسَوَّخَةً بِالْإِتِّفَاقِ
لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ :

(مَرْجَعًا) :- یہاں تک کہ عام کے ذریعہ خاص کو مسوخ کرنا جائز ہے اسلئے کہ ناسخ میں شرط یہ کہ

ناسخ، منسوخ کے برابر ہو یا منسوخ سے بہتر ہو۔ جیسے حدیث عرینین، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزهوا عن البول" سے منسوخ کر دی گئی ہے۔ اور عرینین ایک قبیلہ ہے جو عرینہ کی طرف منسوب ہے، عرینہ، عرینہ النبی کی تصغیر ہے۔ یہ عزرات میں ایک وادی کا نام ہے ان کی حدیث وہی ہے جسکو انس بن مالک نے روایت کیا ہے کہ عرینہ کا ایک گروہ مدینہ منورہ آیا ان کو مدینہ کی آب و ہوا موافق نہ آئی ان کے رنگ زرد ہو گئے اور ان کے پیٹ پھول گئے پس رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو حکم دیا کہ وہ صدقہ کے اونٹوں کی طرف بکل جائیں ان کا دودھ اور انکا پیشاب پیئیں چنانچہ وہ تندرست ہو گئے پھر مرتد ہو گئے، اور رسول اللہ کے جروا ہوں کو قتل کر دیا اور اونٹ ہانک کر لینگئے، پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے پیچھے کچھ لوگوں کو بھیجا، انہوں نے ان کو پکڑ لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹنے ان کی آنکھیں پھوڑنے اور ان کو سخت گرمی میں چھوڑ دینے کا حکم دیا، حتیٰ کہ وہ لوگ مر گئے۔ یہ حدیث اونٹ کے پیشاب کے ساتھ خاص ہے اسکی ظہارت اور حلت پر دلالت کرتی ہے، اسی سے امام محمد نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب پاک ہے اور اس کا پینا علاج وغیرہ کے لئے حلال ہے۔ اور شیخین کے نزدیک یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "استنزهوا عن البول" سے منسوخ ہے اور یہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں کو عام ہے۔ پس خاص اس عام سے منسوخ ہو گیا ہے۔ پس ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم تمام جانوروں کا پیشاب ناپاک حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا پینا اور علاج وغیرہ کیلئے اس کا استعمال کرنا حلال نہیں ہے اور ابو یوسف کے نزدیک ضرورتاً علاج وغیرہ کیلئے حلال ہے۔ جیسا کہ فقہ کی کتابوں میں معلوم ہوا۔ اور اس حدیث ناسخ کا قصہ یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک نیک صحابی کے دفن سے فارغ ہوئے جو عذاب قبر میں مبتلا ہو گیا تو آپ اس کی بیوی کے پاس تشریف لائے اور ان کے اعمال کے بارے میں اس سے دریافت کیا تو اس نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے اور اس کے پیشاب سے پرہیز نہیں کرتے تھے۔ پس اسوقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیشاب سے پرہیز کیا کرو اسلئے کہ عام طور پر عذاب قبر اسی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ حدیث ناسخ بھی اپنے شان نزول کے اعتبار سے بول مایوکل لحمہ کے ساتھ اس طرح خاص ہے جیسا کہ حدیث منسوخ بول مایوکل لحمہ کے ساتھ خاص تھی۔ لیکن اعتبار لفظ کے عموم کا ہوتا ہے اور وہ چیز جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث عرینین اس حدیث استنزهوا سے منسوخ ہے یہ کہ وہ مثلاً جسکو حدیث عرینین متضمن ہے بالافتراق منسوخ ہے اسلئے کہ مثلاً کرنا ابتدائے اسلام میں درست تھا۔

(تشمیح) :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ ہم احناف کے نزدیک عام اور خاص قطعی، اور

مفید یقین ہونے میں برابر ہیں اسکی دلیل یہ ہے کہ خاص کو عام کے ذریعہ منسوخ کرنا جائز ہے حالانکہ
 نسخ کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ منسوخ کے برابر درجہ کا ہو یا اس سے اقویٰ ہو پس عام کا خاص کیلئے
 نسخ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عام کم از کم خاص کے برابر ہے اور خاص بالاتفاق قطعی ہے۔
 لہذا عام بھی قطعی ہو گا۔ اسکی مثال یہ ہے کہ حدیث عرینہ جو خاص ہے وہ حدیث عام، یعنی
 اسْتَنْزِہُ عَنْ الْبَوْل سے منسوخ ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ عرینہ، عرفات میں
 ایک وادی کا نام ہے، اسکی تصغیر عرینہ ہے، عرینہ ایک قبیلہ ہے جسکی طرف عربیوں منسوب
 ہیں۔ بقول حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ انکا واقعہ یہ ہے کہ عرینہ کے کچھ لوگ
 مدینہ منورہ آئے، لیکن ان کو وہاں کی آب و ہوا موافق نہ آئی چنانچہ انکے رنگ زرد ہو گئے
 اور ان کے پیٹ پھول گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسکا علم ہوا تو ان کو حکم دیا کہ صدقہ کے
 اونٹوں کیطرف نکل جائیں اور ان کا دودھ اور پیشاب پئیں ایسا کرنے سے یہ لوگ تندرست
 ہو گئے اور اسکے صلہ میں یہ کیا کہ مرتد ہو گئے، اور جردا ہوں کو قتل کر ڈالا، اور صدقہ کے اونٹوں کو لیکر
 روانہ ہو گئے۔ اللہ کے رسول کو جب ان کی اس حرکت کا علم ہوا تو ان کے پیچھے بعض صحابہؓ کو دوڑایا
 انہوں نے ان مجرموں کو گرفتار کر کے دربار رسالت میں پیش کیا تو صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم
 نے انکے ہاتھوں اور پیروں کو کاٹنے، ان کی آنکھوں کو پھوڑنے اور انکو سخت گرمی میں چھوڑنے
 کا حکم دیا یہاں تک کہ یہ لوگ مر گئے۔ عرینہ کے یہ لوگ چونکہ قطاع الطریق
 اور ڈاکو تھے اسلئے ان کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹوا کر ان کو قتل کر دیا گیا۔ کیونکہ ڈاکو کی یہی سزا
 ہے۔ اور ایک حدیث کے مطابق چونکہ ان لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جردا ہوں کو
 مثلہ بھی کیا تھا۔ اور انکی آنکھیں پھوڑی تھیں اسلئے جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا، کے تحت اللہ کے
 رسولؐ نے بھی ان کے ساتھ یہی سلوک کیا۔ بہر حال یہ حدیث اونٹ کے
 پیشاب کے ساتھ خاص ہے اور اونٹ کے پیشاب کے حلال اور پاک ہونے پر دلالت
 کرتی ہے، اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام محمدؒ نے فرمایا کہ جن جانوروں کا گوشت
 کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب پاک ہے، اور علاج وغیرہ کیلئے اسکا پینا حلال ہے اور شیخین نے
 کہا کہ یہ حدیث منسوخ ہے اور نسخ یہ حدیث ہے۔ اسْتَنْزِہُ عَنْ الْبَوْل فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ
 مِنْهُ، اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک نیک صحابی کو دفن
 کیا تو اسکو عذاب قبر میں مبتلا کر دیا گیا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کی بیوی کے پاس
 تشریف لائے اور مرحوم کے شب و روز کے معمولات کے بارے میں دریافت کیا انکی
 بیوی نے کہا کہ بکریاں چراتے تھے لیکن ان کے پیشاب احتیاط نہ کرتے تھے یہ سن کر،

جب حدیث عربین کا منسوخ ہونا ثابت ہو گیا تو حدیث استنبرہوا من البول بلاشبہ ناسخ ہوگی۔ بعض حضرات نے اس جواب کو پسند نہیں کیا ہے۔ چنانچہ انہوں نے کہا کہ حدیث عربین دو احکام پر مشتمل ہے ایک مسئلہ کرنا، دوم اونٹ کے پیشاب کا پاک اور حلال ہونا۔ اور ایک حکم کے منسوخ ہونے سے دوسرے حکم کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا۔ لہذا مسئلہ کرنے کے منسوخ ہونے سے بول اہل کا پاک اور حلال ہونا منسوخ نہ ہوگا۔

بہتر جواب یہ ہے کہ حدیث استنبرہوا من البول، محترم ہے اور حدیث عربین منسوخ ہے۔ اور محترم مؤخر ہوتا ہے اور منسوخ مقدم ہوتا ہے۔ لہذا حدیث عربین مقدم ہوگی اور حدیث استنبرہوا من البول مؤخر ہوگی۔ اور مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوتا ہے۔ لہذا حدیث استنبرہوا من البول، ناسخ اور حدیث عربین منسوخ ہوگی۔

وَإِذَا أَرَصَى بِخَاتِمِ الْإِنْسَانِ ثُمَّ بِالْفَصِّ مِنْهُ لِأَخْرَاجِ الْحَلَقَةِ لِلْأَوَّلِ وَالْفَصِّ
بَيْنَهُمَا تَأْيِيدٌ لِمَقْدَمَةٍ مَفْهُومَةٍ وَمَقَابِلُ وَهِيَ أَنَّ الْعَامَّ مُسَادٌ لِلْخَاصِّ
بِمَسْأَلَةِ فَقْهِيَّةٍ وَهِيَ أَنَّ إِذَا أَرَصَى أَحَدٌ بِخَاتِمِهِ لِإِنْسَانٍ ثُمَّ أَرَصَى
بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ بَعْدَهُ فَفَصٌّ ذَلِكَ الْخَاتِمِ بَيْنَهُ لِإِنْسَانٍ أَخْرَفَتْكَوْنُ
الْحَلَقَةِ لِلْمَوْصُولِ لَهُ الْأَوَّلِ خَاصَّةً وَالْفَصِّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْأَوَّلِ وَالثَّانِي عَلَى
السَّوَاءِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخَاتِمَ عَامٌّ أَيْ كَالْعَامِّ لِأَنَّ الْعَامَّ الْمُصْطَلَحَ هُوَ مَا يَشْمَلُ
أَفْرَادًا وَالْخَاتِمَ لَا يَصْدُقُ إِلَّا عَلَى فَرْدٍ وَاحِدٍ وَلَكِنَّهُ كَالْعَامِّ يَشْمَلُ الْحَلَقَةَ
وَالْفَصَّ كُلَّهُمَا وَالْفَصُّ خَاصٌّ بِمَذْكَورِهِ فَقَطْ فَإِذَا ذَكَرَ الْخَاصَّ بَعْدَ الْعَامِّ
بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ وَقَعَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا فِي حَقِّ الْفَصِّ فَيَكُونُ الْفَصُّ
لِلْمَوْصُولِ لَهَا جَمِيعًا تَسْوِيَةً لِلْعَامِّ مَعَ الْخَاصِّ بِخِلَافِ مَا إِذَا أَرَصَى بِالْفَصِّ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ فَإِنَّهُ يَكُونُ بَيَانًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْخَاتِمِ مَسْبِقَ الْحَلَقَةِ فَقَطْ فَكَوْنُ الْحَلَقَةِ
لِلْأَوَّلِ وَالْفَصِّ لِلثَّانِي وَعِنْدَ إِبْنِ يَوْسُفَ يَكُونُ الْفَصُّ لِلثَّانِي الْبَشَّةِ سَوَاءً أَوْ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ أَوْ مَفْصُولٍ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَلْزَمُ بَعْدَ مَمَاتِهِ لَا فِي
حَيَاتِهِ فَكَانَ الْمَوْصُولُ وَالْمَفْصُولُ سَوَاءً كَمَا فِي الْوَصِيَّةِ بِالْتَرْتِيبِ لِإِنْسَانٍ
وَيَجِدُ مَمَاتَهُ لَا أَخْرَقْنَا الْوَصِيَّةَ بِالْتَرْتِيبِ لَا تَسْأَلُ الْخِدْمَةَ لِأَنَّهُمَا جِنْسَانِ
فَيُخْتَلَفَانِ بِخِلَافِ الْخَاتِمِ فَإِنَّهُ يَسْأَلُ الْفَصَّ لَا مُحَالَةَ فَكَوْنُ كَالْفِيَّاسِ
مَعَ الْفَارَقِ :

(ترجمہ کلام) :- اور جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے کیلئے اسکے نگ کی وصیت کرے تو انگوٹھی کا حلقہ اول کیلئے ہوگا اور نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا، یہ ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مقدمہ کی تائید ہے جو پہلے سے مفہوم ہے اور وہ یہ ہے کہ عام خاص کے برابر ہے، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی انسان کیلئے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر اسکے بعد مفصل کلام سے کسی دوسرے انسان کیلئے بعینہ اسی انگوٹھی کے "نگ کی وصیت کرے تو حلقہ خاص طور پر پہلے موصیٰ لہ کیلئے ہوگا اور "نگ" اول اور دوم کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور یہ اسلئے کہ "خاتم" انگوٹھی، عام ہے یعنی عام کی طرح ہے کیونکہ اصطلاحی عام وہ ہے جو افراد کو شامل ہو، اور خاتم کا لفظ صادق نہیں آتا مگر ایک فرد پر، لیکن وہ عام کی طرح ہے حلقہ اور نگینہ دونوں کو شامل ہے، اور نگینہ اپنے مدلول کے ساتھ خاص ہے پس جب کلام مفصل کے ذریعہ عام کے بعد خاص ذکر کیا تو نگ کے حق میں دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ لہذا نگ دونوں موصیٰ لہ کیلئے ہوگا تاکہ عام خاص کے ساتھ برابر کر دیا جائے۔ اسکے برخلاف جب نگ کی وصیت کلام موصول سے کی ہو۔ تو یہ کلام بیان ہوگا۔ اسلئے کہ ماضی میں خاتم سے مراد صرف حلقہ ہے۔ لہذا حلقہ موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نگ بہر صورت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگا۔ موصیٰ (وصیت کرنے والا) خواہ کلام موصول لائے یا کلام مفصل لائے اسلئے کہ وصیت موصیٰ کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں لہذا کلام موصول اور مفصل دونوں برابر ہوں گے۔ جیسے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے اور اسکی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے ہم جواب دیں گے کہ رقبہ کی وصیت، خدمت کو شامل نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مختلف دو جنس ہیں برخلاف خاتم کے اسلئے کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے۔ لہذا یہ قیاس مع الفارق ہوگا۔

(تشریح) :- شارحؒ فرماتے ہیں کہ جو مقدمہ سابق میں معلوم ہوا کہ عام، خاص کے برابر ہوتا ہے۔ اسکو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ مؤید کیا گیا ہے فقہی مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے شخص کیلئے اپنی خاتم، انگوٹھی کی وصیت کی پھر تھوڑی دیر بھر کر اسی انگوٹھی کے نگینہ کی وصیت دوسرے شخص کیلئے کی تو انگوٹھی کا حلقہ صرف موصیٰ لہ اول کیلئے ہوگا، اور نگ موصیٰ لہ اول اور موصیٰ لہ دوم دونوں کے درمیان برابر، برابر مشترک ہوگا۔ اور دلیل یہ ہے کہ "لفظ خاتم" عام کے مانند ہے اور عام کے مانند اسلئے کہا گیا کہ اصطلاحی عام وہ کہلاتا ہے جو افراد کو شامل ہو، اور لفظ خاتم، چونکہ صرف ایک فرد کو شامل ہوتا ہے اسلئے خاتم کا لفظ اصطلاحاً عام تو نہ ہوگا، لیکن عام کے مانند ہوگا۔ کیونکہ خاتم، حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہوتا ہے، پس حلقہ اور نگ دونوں کو شامل ہونے کی وجہ سے لفظ خاتم عام کے مانند ہوگا اور لفظ "نص" نگ صرف اپنے مدلول یعنی نگ کے ساتھ خاص ہے۔

اسکے علاوہ کسی دوسری چیز کو شامل نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ لفظ خاتم عام کے مانند ہے اور لفظ فص خاص ہے، اور موصی (وصیت کرنے والے) نے عام کے بعد یعنی خاتم کے بعد کلام مفصول کے ساتھ خاص کو ذکر کیا ہے۔ لہذا نگ کے بارے میں موصی لہ اول اور موصی لہ ثانی دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، یعنی موصی لہ اول کیلئے خاتم کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ حلقہ کی طرح نگ بھی موصی لہ اول کیلئے ہو اور موصی لہ دوم کیلئے خاص طور پر نگ کی وصیت کا تقاضہ یہ ہے کہ نگ موصی لہ دوم کیلئے ہو۔ پس عام یعنی وصیت اولیٰ کو "خاص" یعنی وصیت ثانیہ کے برابر کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ نگ دونوں موصی لہا کیلئے آدھا آدھا ہو گا۔ اور حلقہ صرف موصی لہ اول کیلئے ہو گا، کیونکہ حلقہ کے سلسلہ میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اگر نگ کی وصیت موصی لہ اول کے علاوہ کسی دوسرے کیلئے کلام مفصول کے ساتھ کی ہو تو اس صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے بیان اور تخصیص ہو گی، کیونکہ مختصص کیلئے ضروری ہے کہ وہ کلام اولیٰ کے ساتھ مقارن ہو اور اس صورت میں مقارنت موجود ہے۔ لہذا موصی کا کلام ثانی یعنی نگ کی وصیت کلام اولیٰ یعنی انگوٹھی کی وصیت کیلئے مختصص ہو گا، اور یہ کہا جائیگا کہ وصیت اولیٰ خاتم ہے صرف حلقہ مراد ہے اور جب وصیت اولیٰ میں حلقہ مراد ہے تو موصی لہ اول کیلئے صرف حلقہ ہو گا اور موصی لہ ثانی کیلئے نگ ہو گا، اور کلام مفصول کی صورت میں چونکہ تخصیص کی شرط یعنی مقارنت نہیں پائی گئی۔ اسلئے کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ، وصیت اولیٰ کیلئے مختصص نہ ہو گا۔ اور جب کلام مفصول کی صورت میں وصیت ثانیہ مختصص نہیں ہے تو وصیت اولیٰ میں حلقہ اور نگ دونوں مراد ہونگے اور نگ دونوں موصی لہا کیلئے مشترک ہو گا۔

حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ وصیت ثانیہ کلام مفصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں صورتوں میں حلقہ موصی لہ اول کے لئے ہو گا اور نگ موصی لہ ثانی کے لئے ہو گا اور دلیل یہ ہے کہ وصیت موصی کی موت کے بعد لازم ہوتی ہے نہ کہ اسکی زندگی میں۔ لہذا وصیت ثانیہ کلام مفصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو دونوں برابر ہیں جیسے ایک آدمی نے اپنے غلام کے رقبہ کی وصیت ایک انسان کیلئے کی اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے انسان کیلئے کی تو رقبہ موصی لہ اول کیلئے ہو گا اور خدمت موصی لہ ثانی کیلئے ہو گی، وصیت ثانیہ کلام مفصول کے ساتھ ہو یا کلام مفصول کے ساتھ ہو۔ ہمارے طریقے اسکا جواب یہ ہے کہ رقبہ اور خدمت چونکہ مختلف دو جنس ہیں اسلئے رقبہ کی وصیت، خدمت کی وصیت کو شامل ہو گی، اور جب رقبہ کی وصیت خدمت کی وصیت کو شامل نہیں ہے تو خدمت کے سلسلہ میں دونوں موصی لہا کے درمیان کوئی تعارض واقع نہ ہو گا۔ بلکہ رقبہ

موصیٰ اول کیلئے ہوگا اور خدمت موصیٰ لہ ثانی کیلئے ہوگی اسکے برخلاف خاتم کہ وہ نگ کو بہر حال شامل ہے لہذا خاتم کی وصیت، نگ کی وصیت کو شامل ہوگی اور نگ کے سلسلہ میں دونوں موصیٰ لہما کے درمیان تعارض واقع ہوگا اور اس تعارض کو دور کرنے کیلئے نگ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ حاصل یہ کہ متن کے مسئلہ کو رقبہ اور خدمت کی وصیت پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

ثُمَّ إِنَّ فِي هَذَا الْقَامِ عَامَيْنِ اخْتَلَفَ فِيهِمَا الشَّافِعِيُّ مَعَ أَبِي حَنِيفَةَ ظَنًّا مِنْهُ بِأَنَّهُمَا مَخْصُوصَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَلَيْسَ كَلَفُ تَقْرِيرِ الْأَوَّلِ أَنَّ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ كَلِمَةً مَا عَامَّةٌ لِكُلِّ مَالٍ يَذْكُرُ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَامِدًا أَوْ نَاسِيًا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَحِلَّ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ أَصْلًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ وَلَكِنَّكُمْ خَصَّصْتُمُ النَّاسِيَّ مِنْ هَذَا أَوْ قَلْتُمْ أَنَّهُ يَجُوزُ مَتْرُوكُ التَّسْمِيَةِ نَاسِيًا وَالْآيَةُ مُحْمُولَةٌ عَلَى الْعَامِدِ فَقَطْ قُلْنَا أَنَّ تَخْصِصَ الْعَامِدِ مِنْهُ أَيْضًا بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِيِّ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمِّ فَلَمْ يَبْقَ فِي الْآيَةِ إِلَّا مَا كَانَ مَذْبُوحًا بِأَسْمَاءِ الْأَصْنَامِ ۝

(ترجمہ)۔ پھر اس مقام میں ایسے دو عام ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ یہ سمجھ کر اختلاف کیا ہے کہ وہ دونوں عام امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخصوص ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ" میں کلمہ مَا عام ہے ہر اس چیز کیلئے جس پر اللہ کا نام عمدًا یا نسیًا نہ لیا گیا ہو، پس مناسب ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ لیکن تم نے اس سے "ناسی" کو خاص کر لیا ہے اور تم نے یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا جائز ہے۔ اور آیت فقط عایدہ پر محمول ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم اس سے عایدہ کو بھی خاص کر لیتے ہیں ناسی پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کیوجہ سے اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان اللہ کے نام پر ذبح کرتا ہے اللہ کا نام لے یا نہ لے پس آیت میں باقی نہیں رہا مگر وہ جو بتوں کے نام پر ذبح کیا گیا ہو (تشریح)۔ شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ اس مقام پر دو عام ایسے ہیں جن میں امام شافعیؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اختلاف کیا ہے اور امام شافعیؒ کی بنیاد اختلاف امام شافعیؒ کا یہ گمان ہے کہ مذکورہ دونوں عام امام صاحبؒ کے نزدیک مخصوص ہیں۔

یعنی بعض افراد کو خاص کیا گیا ہے حالانکہ نفس الامر میں ایسا نہیں ہے پہلے عام کی تقریر یہ ہے کہ، باری تعالیٰ کے قول - وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اللَّهُ عَلَيْهِ، ان جانوروں کو مت کھاؤ جن پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ میں کلمہ نما ہر اس جانور کو عام ہے جس پر عَمْدًا یا نَسِيًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ پس کلمہ نما کے عموم کا تقاضہ یہ ہے کہ متروک التسمیہ بالکل حلال نہ ہو یعنی نہ وہ جانور حلال ہو جس پر عَمْدًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ وہ جانور حلال ہو جس پر نَسِيًا اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لیکن اسے حنفیوں! تم نے اس عام سے ناسی کو خاص کر لیا ہے اور یہ کہا ہے کہ متروک التسمیہ ناسیًا کا کھانا جائز ہے، اور آیت صرف عام پر محمول ہے، یعنی صرف عَمْدًا متروک التسمیہ کا کھانا جائز ہے۔ پس جب تم حنفیوں نے اس عام سے ناسی کو خاص کیا ہے تو ہم شوافع اس سے عام کو بھی خاص کرتے ہیں۔ یعنی ہمارے (شوافع) نزدیک متروک التسمیہ ناسیًا کی طرح متروک التسمیہ عَمْدًا کا کھانا بھی جائز ہے۔ اور عام کو خاص کرنے کی ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی متروک التسمیہ عام کو متروک التسمیہ ناسیًا پر قیاس کیا گیا ہے۔ لہذا متروک التسمیہ ناسیًا کی طرح متروک التسمیہ عَمْدًا کا کھانا بھی حلال اور جائز ہوگا۔ اور دوسری دلیل خبر واحد ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مسلمان تو اللہ کا نام لے کر ہی ذبح کرتا ہے خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے، یعنی مسلمان کا ذبیحہ بہر صورت معتبر اور جائز ہے خواہ بسم اللہ پڑھے خواہ اسکو عَمْدًا یا نَسِيًا ترک کر دے۔ بہر حال اس حدیث سے ثابت ہوا کہ عَمْدًا بسم اللہ ترک کرنے کی صورت میں بھی ذبیحہ حلال ہے۔

فلم یبق فی الابیۃ الا سے ایک سوال کا جواب ہے، یہ سوال امام شافعیؒ پر وارد ہوا تھا۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ آیت وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اللَّهُ عَلَيْهِ، دو افراد کو شامل تھی (۱) ناسی کو (۲) عَمْدًا کو۔ اور آیت سے ناسی کو بالاجماع خاص کر لیا گیا ہے اور آپ نے ناسی پر قیاس کر کے عام کو بھی خاص کر لیا ہے۔ پس جب ناسی اور عام دونوں آیت سے خاص کر لئے گئے اور دونوں آیت کے تحت نہ رہے تو اس آیت پر عمل کیسے ہو گا یعنی یہ آیت معمول بہا نہ رہے گی۔ حالانکہ تمام آیات کا معمول بہا ہونا ضروری ہے۔ بشرطیکہ کوئی آیت منسوخ نہ ہو۔ امام شافعیؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ناسی اور عام کو خاص کرنے کے بعد بھی مذکورہ آیت معمول بہا ہے۔ اس طور پر کہ آیت میں وہ جانور مراد ہوں گے جنکو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو، یعنی جن جانوروں کو بتوں کے نام سے ذبح کیا گیا ہو ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اللَّهُ عَلَيْهِ، اس جواب کے بعد امام شافعیؒ پر آیت کے غیر معمول بہا ہونے کو لیکر اعتراض واقع نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو بعد میں ذکر کیا جائے گا،

لیکن امام شافعیؒ نے آیت سے عام کو خاص کرنے کی جو دو دلیلیں ذکر کی ہیں ان میں سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ عام کو ناسی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ ناسی، معذور ہے اور عام غیر معذور ہے اور غیر معذور کو معذور پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ جیسا کہ قادر علی القیام کو عاجز عن القیام پر قیاس درست نہیں ہے۔ اور اس قیاس کی وجہ سے قادر علی القیام کیلئے بیٹھ کر فرض نماز پڑھنا جائز نہیں ہی۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ علامہ بدر الدین عینی نے شرح ہدایہ میں تحریر کیا ہے کہ یہ حدیث دارقطنی کی روایت کے مطابق اس طرح ہے: «المسلم یذبح علی اسم اللہ می اولہ لیسلم مالم یتعمد» یعنی مسلمان تو اللہ کے نام پر ہی ذبح کرتا ہے، خواہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے جب تک کہ وہ ترک تسمیہ کا ارادہ نہ کرے، اسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر مسلمان نے ذبح کے وقت عمدتاً ترک تسمیہ کیا تو وہ اللہ کے نام پر ذبح کر نیوالا نہیں ہوگا۔ اور اسکا کھانا جائز نہ ہوگا۔ مالم یتعمد کے اضافہ کی صورت میں حدیث ہم احناف کا مستدل ہوگی اور امام شافعیؒ کا مستدل نہ ہوگی۔

وَقَرَّرْنَا الثَّانِي أَنَّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَنْ دَخَلَ كَانَ أَمِنًا كَلِمَةً مِّنْ أَيْضًا
عَامَّةٍ شَامِلَةٍ لِمَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ قَتْلِ إِنْسَانٍ أَوْ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ
أَوْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ ثُمَّ قَتَلَ فِيهِ أَحَدًا فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنْ لَهْوَ لَاءٍ
أَمِنًا وَأَنْتُمْ خَصَصْتُمْ مِنْ هَذَا مَنْ قَتَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ التَّخُولِ وَمَنْ دَخَلَ
فِيهِ بَعْدَ قَطْعِ أَطْرَافِهِ وَقُلْتُمْ إِنَّهُ يُقْتَصُّ مِنْ هَذَيْنِ فِي الْبَيْتِ قُلْنَا أَنَّ
مُخَصَّصَ الصُّورَةِ الثَّالِثَةِ أَيْضًا وَهُوَ مَنْ دَخَلَ فِي الْبَيْتِ بَعْدَ أَنْ قَتَلَ إِنْسَانًا
فَيُقْتَصُّ مِنْهُ بِالْقِيَاسِ عَلَى الصُّورَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ وَبِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَهُوَ قَوْلُهُ
عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا وَلَا فَارِطًا لَهُمْ وَلَمْ يَبْقَ تَحْتَ
هَذَا الْعَامَّةِ إِلَّا الْأَمِنُ مِنَ عَذَابِ النَّارِ ۝

(ترجمہ)۔ دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول «وَمَنْ دَخَلَ كَانَ أَمِنًا» میں کلمہ «مَنْ» بھی عام ہے اس شخص کو شامل ہے جو بیت اللہ میں کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد یا اسکے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد داخل ہو یا بیت اللہ میں داخل ہو پھر اس میں کسی کو قتل کر دے، پس مناسب ہے کہ ان میں سے ہر ایک مامون و محفوظ ہو حالانکہ تم حنفیوں نے اس عام سے اس شخص کو خاص کیا ہے جو بیت اللہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرے، اور اس شخص کو جو کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہو، اور تم نے یہ کہا کہ بیت اللہ میں ان دونوں سے قصاص،

لیا جائے گا۔ ہم شوافع نے کہا کہ ہم تیسری صورت کو بھی خاص کرتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا ہو اس سے بھی قصاص لیا جائے گا۔ پہلی دو صورتوں پر قیاس کرتے ہوئے اور خبر واحد کی وجہ سے وہ یہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ حرم نہ تو کسی نافرمان کو پناہ دیتا ہے۔ اور نہ خون سے بھاگنے والے کو۔ اور اس عام کے تحت کوئی باقی نہیں رہا مگر عذاب نار سے مامون۔

(تشریح) :- دوسرے عام کی تقریر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وَمَنْ دَخَلَ كَانِ امْنًا" جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ مامون ہو گیا، میں کلمہ "مَنْ" عام ہے اس لئے کہ اسکے تحت تین صورتیں داخل ہیں۔ (۱) کوئی شخص کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۲) کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد کعبہ میں داخل ہوا ہو۔ (۳) کوئی شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے۔ کلمہ "مَنْ" کا عموم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ یہ تینوں شخص مامون و محفوظ ہوں لیکن تم حنفیوں نے اس عام سے دوسری اور تیسری صورت کو خاص کر لیا ہے۔ چنانچہ تم نے کہا کہ اگر کوئی شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کر دے، یا کسی انسان کے ہاتھ پاؤں قطع کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو، تو یہ دونوں شخص مامون نہ ہونگے بلکہ ان دونوں سے کعبہ کے اندر ہی قصاص لیا جائے گا۔ شوافع کہتے ہیں

کہ مذکورہ دو صورتوں کو تم حنفیوں نے خاص کیا ہے اور تیسری صورت کو یعنی اس شخص کو جو کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو ہم خاص کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون و محفوظ نہ ہو گا۔ بلکہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اس پر ایک دلیل تو قیاس ہے یعنی قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص کو بھی مامون نہیں ہوتا، اسی طرح قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والا شخص بھی مامون نہ ہو گا اور دوسری دلیل خبر واحد ہے۔ یعنی رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الحرم لا یعیذ عاصیا ولا فاریا بدم" حرم مکہ کسی نافرمان اور خون کر نیکی کے بعد کعبہ میں بھاگ کر آنیوالے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ پس جب خون اور قتل کر کے حرم میں آنیوالے کو حرم مکہ پناہ نہیں دیتا تو حرم یعنی کعبہ میں اس سے ضرور قصاص لیا جائے گا۔ لیکن شوافع پر

یہ اعتراض ہو گا کہ آیت کے تحت تین صورتیں تھیں ان میں سے دو صورتیں تو بالاجماع خاص کر لی گئیں، اور باقی ایک صورت کو آپ حضرات نے خاص کر لیا تو اس آیت کے تحت کیا رہا اور اس آیت پر عمل کیسے ہو گا شوافع کی طرف سے اس کا جواب یہ ہیکہ اس آیت کے تحت عذاب جہنم سے مامون شخص رہا یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا وہ عذاب جہنم سے مامون اور محفوظ ہو گیا۔ بشرطیکہ وہ مؤمن ہو۔

امام شافعیؒ کے مذکورہ اختلاف کا اصولی جواب تو آئندہ بیان کریں گے لیکن کسی انسان کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو آیت کے عموم سے خاص کرنے پر جو دو دلیلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں سے قیاس کا جواب یہ ہے کہ کعبہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کرنے والے شخص پر، قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ جو شخص کعبہ میں داخل ہو کر کسی انسان کو قتل کرتا ہے وہ کعبہ کی حرمت اور عظمت کو پامال کرتا ہے اور جو شخص کعبہ کی حرمت کو پامال کرتا ہو وہ چونکہ اس قابل نہیں ہے کہ اسکو امن حاصل ہوا اسلئے کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہو گا بلکہ اس شخص کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہو گا بلکہ اس شخص کو قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا شخص مامون نہ ہو گا۔ اور کعبہ کی تعظیم کرنے والے شخص سے قصاص کا لینا قطعاً مناسب نہیں ہے۔ لہذا یہ شخص مامون و محفوظ ہو گا۔ اور دوسری دلیل یعنی حدیث کا جواب، تو اسکی تفصیل یہ ہے کہ جب عبداللہ بن زبیر اور ان کے ساتھیوں نے یزید کی بیعت سے پہلو تہی کی تو عمرو بن سعد نے جو یزید کے دلیوں میں سے ہے، ابن زبیر کے ساتھ قتال کرنے کیلئے مکہ میں ایک لشکر بھیجنے کا ارادہ کیا تو ابن شدیح نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکہ، حرم ہے نہ اس میں شکار کرنے کی اجازت ہے اور نہ اس کا درخت کاٹنے کی اجازت ہے، یعنی جب حرم مکہ کے جانور کو قتل کرنے اور درخت کاٹنے کی اجازت نہیں ہے تو مسلمانوں سے قتال کرنے کی اجازت کس طرح ہوگی۔ اس پر عمرو بن سعد نے کہا کہ ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارابدم“ حرم کسی نافرمان اور فون سے بھاگنے والے کو پناہ نہیں دیتا ہے۔ یعنی ابن زبیر وغیرہ نے چونکہ یزید کے ہاتھ پر بیعت نہیں کی اسلئے یہ لوگ نافرمان ہیں، ان کو حرم پناہ نہیں دے گا۔ یعنی ان سے قتال جائز ہے۔ بہر حال ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارابدم“ عمر بن سعد کا قول ہے اور عمر بن سعد مکہ میں لشکر کشی کرنے کی وجہ سے ظالم ہے اور ظالم کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ لہذا ”ان الحرم لا یعیذ“ قول معتبر نہ ہو گا۔ اور بعض روایات سے بھی ثابت ہے کہ ابن شدیح نے ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارابدم“ کے حدیث رسول ہونے کا انکار کیا ہے۔ بہر حال ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارابدم“ جب حدیث رسول نہیں ہے بلکہ ایک ظالم کا قول ہے تو امام شافعیؒ کا تخصیص کے سلسلہ میں اس سے استدلال کرنا کس طرح درست ہو گا۔

فَاجَابَ الْمَدَنِيُّ عَنْ جَانِبِ الْخِصْفَةِ بِقَوْلِهِ وَلَا يَجُوزُ تَخْصِصُ قَوْلِهِ تَدْرِكُ
وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْهُ اللَّهُ عَلَيْهِ دَمٌ دَخَلَتْهُ كَانَ أَمِنًا بِالْقِيَّاسِ وَ

خَبَرِ الْوَاحِدِ أَيْ لَا يَجُوزُ تَخْصِيصُ الشَّاعِغَةِ الْعَامِدَةِ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى وَ
 لَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ عَلَى النَّاسِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ وَتَخْصِيصُ الدَّخْلِ
 فِي الْبَيْتِ بَعْدَ مَا قُتِلَ عَنْ قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا بِالْقِيَاسِ عَلَى الْقَاتِلِ
 بَعْدَ الدُّخُولِ وَعَلَى الْأَطْرَافِ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحَرَمُ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا
 وَلَا قَاتِلًا يَدْمُ إِلَّا نَهْمًا لِيَسَابِ مَخْصُوصَيْنِ تَعْلِيلُ لِقَوْلِهِ لَا يَجُوزُ أَيْ لَا تَنْ
 هَذَيْنِ الْعَامَتَيْنِ لِيَسَابِ مَخْصُوصَيْنِ أَوْ لَا كَمَا زَعَمْتُمْ حَتَّى يَخْصُ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ
 وَخَبَرِ الْوَاحِدِ لِأَنَّ الشَّاعِغَةَ لَيْسَ يَدْخُلُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ
 اللَّهِ أَصْلًا إِذْ هُوَ فِي مَعْنَى الدَّائِرِ فَلَمْ يَخْصُ مِنَ الْآيَةِ حَتَّى يُقَاسَ عَلَيْهِ
 الْعَامِدُ وَكَذَلِكَ الَّذِي عَلَيْهِ قِصَاصٌ فِي الطَّرَفِ لَمْ يَخْصُ مِنَ الْآيَةِ مِنْ إِخْرَاقِ الْمَرَاتِدِ
 بِالْأَمِنِ مِنَ الذَّاتِ وَالْأَطْرَافِ كَأَنَّمَا لَيْسَتْ مِنَ الذَّاتِ بَلْ مِنَ الْمَالِ وَكَذَا
 الْقَاتِلُ بَعْدَ الدُّخُولِ فِيهِ إِذْ مَعْنَى قَوْلِهِ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ أَمِنًا مَنْ دَخَلَهُ
 بَعْدَ مَا صَارَ مَبَاحَ الدَّمِ بِرِدَّةٍ أَوْ زِنَا أَوْ قِصَاصٍ لَا أَنَّهُ بَاشَرُ هَذِهِ الْأُمُورِ
 بَعْدَ الدُّخُولِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنْ مَضْمُونِ الْآيَةِ لِأَنَّهُ مُخْصُوصٌ مِنْهَا لَا يَقْدِرُ
 ضَمِيرُ دَخَلَهُ رَاجِعٌ إِلَى الْبَيْتِ وَالْمَقْصُودُ بَيَانُ آمِنِ الْحَرَمِ لَا تَأْتِي الْقَوْلُ أَنَّ
 حُكْمَهُمَا وَاحِدٌ يَدْلِيلُ قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مِمَّا

(مترجمہ)۔ پس مصنف نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ:-
 باری تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ اور ”وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ
 آمِنًا“ کو قیاس اور خبر واحد سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عاید کو ناسی پر قیاس
 کر کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”الْمُسْلِمُ يَذْبَحُ عَلَى اسْمِ اللَّهِ سَمِيَّ أَوْ لَمْ يُسَمَّ“
 کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے قول ”وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ“ سے خاص کرنا جائز نہیں
 ہے۔ اور قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے کو قاتل بعد الدخول اور اعضاء پر قیاس
 کر کے اور حدیث رسولؐ۔ المحرم لا یعیذ عاصیا ولا فارایدا ہم ”کی وجہ سے باری تعالیٰ کے
 قول ”وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا“ سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں عام۔ مخصوص نہیں
 ہیں۔ یہ تخصیص کے ناجائز ہونے کی علت ہے اس لئے کہ یہ دونوں عام اور لا مخصوص نہیں ہیں جیسا
 کہ تم شوافع نے گمان کیا ہے۔ تاکہ قیاس اور خبر واحد سے ثانیاً تخصیص کی جائے کیوں کہ ناسی

سرے سے باری تعالیٰ کے قول **مَثَلُ الَّذِي يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** میں داخل ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ ناسی، ذاکر کے معنی میں ہوتا ہے۔ لہذا ناسی کو آیت سے خاص ہی نہیں کیا گیا ہے کہ اس پر غامد کو قیاس کیا جائے اسی طرح وہ شخص جس پر قطعِ اعضاء میں قصاص ہے۔ "آمین" سے خاص نہیں کیا گیا ہے۔ کیوں کہ آمین سے امن ذات مراد ہے۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال ہیں۔ اسی طرح بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا (بھی مخصوص نہیں ہے) کیونکہ باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آمِنًا** کے معنی یہ ہیں کہ وہ شخص جو ارتداد یا زنا، یا قصاص کی وجہ سے **مَبْرُوحُ الدِّمِ** ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو۔ نہ یہ کہ یہ شخص داخل ہونے کے بعد ان امور کا مرتکب ہوا ہو۔ پس قاتل بعد از دخول آیت کے مضمون سے خارج ہے، نہ یہ کہ آیت سے مخصوص ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ **دَخَلَ** کی ضمیر منصوب بیت کی طرف راجع ہے حالانکہ مقصود امن حرم کو بیان کرنا ہے۔ کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ بیت اللہ اور حرم دونوں کا حکم ایک ہے۔ دلیل باری تعالیٰ کا قول ہے کیا نہیں دیکھا انہوں نے کہ ہم نے حرم کو آمین بنایا۔

(تشریح) : شارح نے فرمایا کہ مصنف نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے امام شافعیؒ کو یہ جواب دیا ہے کہ قیاس اور خبر واحد کے ذریعہ نہ باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ** میں **يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** کو خاص کرنا جائز ہے اور نہ **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آمِنًا** کو خاص کرنا جائز ہے۔ یعنی امام شافعیؒ کا عہد تارک تسمیہ کو ناسی (سیانہ تارک تسمیہ) پر قیاس کر کے اور حدیث **"الْمُسْلِمُ يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ"** سے باری تعالیٰ کے قول **وَلَا تَأْكُلُوا أَمْثَالَهُمْ** میں **يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** کو خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح امام شافعیؒ کا قتل کرنے کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص کو کعبہ میں داخل ہونے کے بعد قتل کرنے والے شخص پر اور قطعِ اعضاء کے بعد کعبہ میں داخل ہونے والے شخص پر قیاس کر کے اور حدیث **"الْحَرَمُ لَا يُعْبَذُ غَاصِيًا وَلَا فَارًّا بِدَمٍ"** کی وجہ سے باری تعالیٰ کے قول **وَمَنْ دَخَلَ كَانُ آمِنًا** سے خاص کرنا جائز نہیں ہے۔ کیوں کہ یہ دونوں عام یعنی **يَمَّا لَمْ يَذْكُرِ الْآيَةَ** اور **وَمَنْ دَخَلَ الْآيَةَ** مخصوص نہیں ہیں جیسا کہ تم شوافع کا خیال ہے یعنی جب یہ دونوں عام ابتداء مخصوص نہیں ہیں تو آپ حضرات کا تیسرا اور خبر واحد کی وجہ سے ثانیاً خاص کرنا بھی جائز نہ ہوگا اور یہ دونوں عام ابتداء مخصوص اس لئے نہیں کہ ناسی، جس کے بارے میں آپ حضرات شوافع کا خیال تھا کہ حقیقوں نے اس کو **مَثَلُ الَّذِي يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** میں **يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** سے خاص کیا ہے حالانکہ یہ خیال غلط ہے۔ سرے سے باری تعالیٰ کے قول **مَثَلُ الَّذِي يَدْعُو إِلَى الْإِسْلَامِ** میں داخل نہیں ہے اور اسکے داخل نہ ہونے کی وجہ سے کہ ناسی، محکم ذاکر ہوتا ہے۔ کیونکہ نسیان ایک شرعی عذر ہے جسکو معاف کر دیا گیا ہے۔ اور اس کا مسلمان ہونا تو وہ ذکر اللہ کا داعی ہے۔ پس عذر نسیان کی وجہ سے اسکے مسلمان ہونے کو

ذکر کے قائم مقام کر دیا اور یہ کہا گیا کہ ناسی، حکماً ذکر ہے اور جب ناسی حکماً ذکر ہے تو ناسی، مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ کے افراد میں شامل نہ ہوگا اور جب ناسی مامم یذکر اسم اللہ علیہ کے افراد میں شامل نہیں ہے تو اس کو آیت مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسم اللہ علیہ سے خاص بھی نہیں کیا گیا ہے۔ اور جب ناسی کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو آپ کیلئے اس پر قیاس کر کے عام کو خاص کرنے کی اجازت کیسے ہوگی یعنی متروک التسمیہ عام کو متروک التسمیہ ناسیاً پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح جو شخص کسی انسان کے ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہوا اس کو دَمْنٌ دَخَلَ کَانَ اِمْنًا سے خاص نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ یہ شخص سرے سے باری تعالیٰ کے قول دَمْنٌ دَخَلَ کے تحت داخل نہیں ہے اور عدم دخول کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں آمین سے مراد آمین ذات ہے۔ یعنی جو شخص بیت اللہ میں داخل ہوا اس کی ذات مامون ہو گئی۔ اور اطراف و اعضاء گویا ذات نہیں ہیں بلکہ مال کے مانند ہیں۔ پس جب بیت اللہ میں داخل ہو کر ذات مامون ہوتی ہے۔ اور مال مامون نہیں ہوتا۔ اور اطراف و اعضاء مال ہیں تو اطراف و اعضاء بھی مامون نہ ہوں گے۔ اور جب اطراف و اعضاء بیت اللہ میں مامون نہیں ہیں تو اعضاء کو کاٹ کر بیت اللہ میں داخل ہونے والا شخص آیت دَمْنٌ دَخَلَ کَانَ اِمْنًا کے تحت داخل نہ ہوگا اور جب یہ شخص آیت کے تحت داخل ہی نہیں تو اس کو آیت سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے اور جب اس کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے قتل کرنے کے بعد بیت اللہ میں داخل ہونے والے شخص کو خاص کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ جیسا کہ تم شوافع نے اس کو خاص کیا ہے۔

اسی طرح جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو کر کسی کو قتل کر دے وہ بھی آیت دَمْنٌ دَخَلَ کَانَ اِمْنًا کے تحت داخل نہیں ہے کیونکہ دَمْنٌ دَخَلَ کَانَ اِمْنًا کے معنی ہیں کہ جو شخص مباح الدم ہو کر یعنی مرتد ہو کر یا مرتکب زنا ہو کر یا مرتکب قتل عمد ہو کر بیت اللہ میں داخل ہوا ہو وہ مامون ہے یہ مطلب نہیں کہ جس نے بیت اللہ میں داخل ہو کر ان امور کا ارتکاب کیا ہو وہ مامون ہے یہ شخص اگر مامون نہیں ہے۔ پس بیت اللہ میں داخل ہو کر قتل کرنے والا اس آیت کے مضمون سے خارج ہے۔ ایسا نہیں کہ یہ داخل تھا پھر اس کو خاص کیا گیا ہے۔ — بہر حال جب بعد الدخول قتل کرنے والے کو آیت سے خاص نہیں کیا گیا تو اس پر قیاس کر کے تم شوافع کیلئے قتل کرنے کے بعد داخل ہونے والے کو خاص کرنا بھی جائز نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ یہاں یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ دَمْنٌ دَخَلَ میں ضمیر منصوب بیت اللہ کی طرف راجع ہے کیونکہ سابق میں اِنَّ اَوَّلَ نَيْبٍ دُضِعَ لِلنَّاسِ میں بیت کا ذکر ہے۔ اور یہ ضمیر م کی طرف راجع نہیں ہے کیونکہ سابق میں حرم کا لفظ مذکور نہیں ہے۔ پس آیت سے

آمن بیت کا بیان ہو گا نہ کہ آمن حرم کا۔ حالانکہ مقصود آمن حرم کو بیان کرنا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں ضمیر منصوب اگرچہ بیت کی طرف راجع ہے لیکن حرم کا حکم بھی وہ ہی ہے جو بیت اللہ کا ہے۔ یعنی دونوں کا حکم آمن ہونا ہے جیسا کہ دوسری آیت، اَدْلُمْ بِرِّوَا اَنَا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا سے ثابت ہے یعنی کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں ہے کہ ہم نے ان کے شہر مکہ کو حرم آمن بنایا ہے۔ اس صورت میں حرم اور کعبہ دونوں میں سے ہر ایک کا محل امن ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اور جب دونوں کا محل آمن ہو ثابت ہے تو دُفْعَہ کی ضمیر منصوب کو بیت کی طرف راجع کرنے سے مقصد میں کوئی خلل واقع نہ ہو گا۔ واللہ اعلم۔۔ جلیل احمد عفی عنہ۔

ثُمَّ اَنَّ الْمُصَنِّفَ لَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الْغَيْرِ الْمُخْصُوصِ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْعَامِّ الْمُخْصُوصِ وَارْتَدَّ فِيهِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ وَبَيَّنَّ كُلُّ مَذْهَبٍ بِدَلِيلٍ وَ شَبَّهَهُ بِسَأَلِهِ فَقَوِيَّةٌ فَقَالَ فَإِنْ لَحِقَتْهُ خُصُوصٌ مَعْلُومٌ أَوْ جَهْلُومٌ لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا لَكِنَّهُ لَا يَسْقُطُ اِلِدْحَاجًا جِدَائِي اِنْ لَحِقَ هَذَا الْعَامُّ الَّذِي كَانَ قَطْعِيًّا تَخْصِيصٌ مَعْلُومٌ اِلِرَادِ اَوْ جَهْلُومِ الْمُرَادِ فَالْمُخْتَارُ لَنَا لَأَنَّهُ لَا يَبْقَى قَطْعِيَّةً وَلَكِنْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِهِ كَمَا هُوَ شَانِ سَائِرِ الدَّلَائِلِ الظَّاهِرَةِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ وَالتَّخْصِيصِ فِي الْإِصْطِلَاحِ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ مَسْتَيَاتِهِ بِكَلَامٍ مُسْتَقِلٍّ مُؤَسَّلٍ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَلَامًا بِأَنَّ كَانَ عَقْلًا أَوْ حِسًّا أَوْ عَادَةً أَوْ نَحْوَهُ لَمْ يَكُنْ تَخْصِيمًا اِصْطِلَاحًا وَلَمْ يَصِرْ ظَنًّا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا بَلْ كَانَ بِغَايَةٍ أَوْ شَرْطٍ أَوْ اِسْتِثْنَاءٍ أَوْ صِفَةٍ وَسَبْغِي تَفَاصِيلُهَا وَكَذَا اِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤَسَّلًا بَلْ كَانَ مَتَرَاخِيًا لَا يُسَمَّى تَخْصِيمًا بَلْ نَسْخًا عَلَى مَا سَبْغِي هَكَذَا قَالُوا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ كُلُّ ذَلِكَ يُسَمَّى تَخْصِيمًا لِأَنَّهُ عِنْدَهُ هُوَ قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضِ الْمُسْتَيَاتِ مُطْلَقًا وَكَثِيرًا مَا يُطْلَقُ التَّخْصِيمُ عَلَى الْمَتَرَاخِي فَجَازًا عِنْدَنَا اَيْضًا ۝

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف عام غیر مخصوص کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام مخصوص کے بیان کو شروع کیا۔ اور اس سلسلہ میں تین مذاہب لائے اور ہر مذہب کو دلیل کے ساتھ بیان کیا اور ہر ایک کو ایک فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ دی۔ چنانچہ فرمایا: پس اگر عام کو خصوص معلوم یا مجہول لاحق ہو تو وہ قطعی نہیں رہتا ہے۔ لیکن اس سے استدلال کرنا ساقط نہیں ہوتا ہے۔ یعنی

اگر اس عام کو جو قطعی ہے کوئی مخصیص معلوم المراد یا مجهول المراد لاحق ہو جائے تو مختار مذہب یہ ہے کہ اسکی قطعیت باقی نہیں رہتی ہے۔ لیکن اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ تمام دلائل ظنیہ خبر واحد اور قیاس کی شان ہے۔ اور اصطلاح میں مخصیص یہ ہے کہ عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا۔ پس اگر مخصیص کلام نہ ہو یاں طور کہ عقل یا جس یا عادت یا اسی جیسی اور کوئی چیز ہو تو وہ اصطلاحی مخصیص نہ ہوگی۔ اور عام ظنی نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مخصیص کلام مستقل نہ ہو بلکہ غایت یا شرط یا استثناء یا صفت (جنکی تفاسیل آئندہ آرہی ہے) کے ذریعہ ہو اور اسی طرح اگر موصول نہ ہو بلکہ مترامی ہو تو اسکو مخصیص کے نام سے موسوم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ نسخ ہوگا چنانچہ اس کا بیان آ رہا ہے علماء نے ایسا ہی کہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر ایک کا نام مخصیص ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مخصیص عام کو مطلقاً بعض افراد پر منحصر کرنے کا نام ہے اور بسا اوقات ہمارے نزدیک بھی مجازاً کلام مترامی پر مخصیص کا اطلاق ہوتا ہے۔

(تشریح) ۱۔ شارح ۲ فرماتے ہیں کہ عام کی دو قسمیں تھیں (۱) عام مخصوص منہ البعض (۲) عام غیر مخصوص منہ البعض، مصنف عام غیر مخصوص منہ البعض کے بیان سے فراغت کے بعد یہاں پر عام مخصوص منہ البعض کو بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ عام مخصوص منہ البعض کے سلسلہ میں تین مذاہب اور ان کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں اور ہر مذہب کی مثال میں ایک فقہی مسئلہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ چنانچہ پہلا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ عام جو قطعی الدلالت ہوتا ہے اگر اسکو کوئی مخصیص معلوم المراد یا مجهول المراد لاحق ہو جائے تو وہ قطعی الدلالت باقی نہیں رہتا۔ البتہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، یعنی اس سے استدلال ساقط نہیں ہوتا۔ جیسا کہ دلائل ظنیہ یعنی خبر واحد اور قیاس کی یہ ہی شان ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مختار مذہب یہی ہے۔

اور مخصیص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے، عام کو اسکے بعض افراد پر کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ منحصر کرنا یعنی کلاماً مستقل موصول کے ذریعہ عام کے بعض افراد کو خارج کرنا اور بعض کو اسکے تحت باقی رکھنا مخصیص ہے۔ کلاماً مستقل وہ کلام ہے جو مفید حکم ہوتا ہے اور مفید حکم ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور کلام موصول سے مراد یہ ہے کہ عام اور مخصیص دونوں کا تلفظ ایک ہی مرتبہ میں کیا جائے اور اگر عام کا تلفظ ایک مرتبہ میں کیا گیا اور مخصیص کا دوسری مرتبہ میں تو یہ اصطلاحاً مخصیص نہ ہوگی۔ بلکہ نسخ ہوگا۔ شارح ۲ نے مخصیص کی تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مخصیص اگر سرے سے کلام ہی نہ ہو۔ بلکہ عقل ہو یا جس ہو یا عادت ہو یا بعض افراد ناقص ہوں یا بعض افراد زائد ہوں تو ان تمام صورتوں میں اصطلاحی مخصیص نہ ہوگی۔ یعنی اگر کسی عام میں عقل کے ذریعہ مخصیص ہو تو، وہ اصطلاحی مخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت "خالق کل شئی" (اللہ ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے) میں

کل شیء عام ہے لیکن عقل کے ذریعہ معلوم ہوتا ہے کہ کل شیء سے مراد اللہ کے علاوہ ہے۔ پس یہاں عقل کے ذریعہ اللہ کو کل شیء سے خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہ کہلائے گا۔ اسی طرح احکام تکلیفیہ سے نابالغ بچوں اور مجاہدین کو عقل کے ذریعہ خارج کرنا اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً آیت ”وَلَا تَجْعَلُ عَلَى النَّاسِ حِجَابًا“ میں لفظ ”الناس“ تمام انسانوں کی عام ہے۔ لیکن عقل کے ذریعہ نابالغ بچوں اور مجاہدین کو اس سے خارج کیا گیا ہے تو یہ خارج کرنا اصطلاحاً تخصیص نہ ہوگا۔ اسی طرح جس کے ذریعہ بعض افراد کو عام سے خارج کرنا بھی اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا، جیسے ”أَوْتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہ جملہ بدہد نے بلقیس کے بارے میں حضرت سلیمان سے کہا تھا کہ وہ عورت یعنی بلقیس قوم سبا پر بادشاہی کرتی ہے اور اسکو ہر چیز عطار کی گئی ہے۔ یہاں کل شیء کا لفظ عام ہے مگر جس اور حواس کے ذریعہ یہ بات ثابت ہے کہ دنیا کے کسی انسان کو دنیا کی ہر چیز کا مالک نہیں بنایا گیا ہے۔ چنانچہ بہت سی ایسی چیزیں ہوں گی جو بلقیس کو میسر نہیں تھیں مگر پھر بھی عرف میں کسی کی بادشاہی کو بیان کرنے کیلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ وہ تو بادشاہ ہے اسکو ہر چیز میسر ہے حالانکہ بہت سی چیزیں میسر نہیں ہوتیں۔ بہر حال یہاں بھی ”مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ میں جس اور حواس کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہے مگر اسکو اصطلاحاً تخصیص نہیں کہا جائے گا۔ اور عادت کے ذریعہ عام سے بعض افراد کو خارج کرنا بھی تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ مثلاً ایک آدمی نے کہا ”وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ رَأْسًا“ بخدا میں سر نہیں کھاؤں گا تو عادتاً یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری، گائے، بھینس اور اونٹ کے سر پر محمول ہوگا۔ اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا۔ پس لفظ ”رأس“ جو عام ہے اس سے عادت اور عرف کے ذریعہ بعض سروں کو خارج کرنا تخصیص اصطلاحی نہیں ہے۔ اسی طرح بعض افراد کا ناقص ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے کوئی کہے ”کل مملوک لی حرّ“ میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ اس سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے کہ مکاتب رقبہ تو مملوک ہوتا ہے لیکن ید اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا۔ اور بعض افراد کا زائد ہونے کی وجہ سے عام سے خارج ہو جانا بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ مثلاً کوئی کہے ”وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ فَاكِهَةً“ بخدا میں فاکہہ نہیں کھاؤں گا۔ اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم چھوہاروں کو شامل نہ ہوگی اگرچہ چھوہارے عرفاً اور لفظ فاکہہ میں مگر چونکہ ان میں تفکّہ یعنی تلذذ سے نائد معنی ہیں یعنی غذائیت کا ہونا اسلئے زیادتی معنی کی وجہ سے چھوہاروں کا فاکہہ (لفظ عام) سے خارج ہونا بھی تخصیص اصطلاحی نہ ہوگا۔

بہر حال غیر کلام یعنی عقل وغیرہ کے ذریعہ اگر تخصیص کی گئی ہو تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اور اس تخصیص کی وجہ سے عام ظنی بھی نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ اگر تخصیص کلام کے ذریعہ کی گئی ہو۔

مگر وہ کلام مستقل نہ ہو یعنی غلبہ حکم نہ ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہ کہلائے گا۔ مثلاً غایت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو جیسے "ارْتَوُا الصِّيَامَ إِلَى الثَّلَاثِ" میں لفظ صیام رات و دن کو عام ہے لیکن غایت نہیں الی الثلث کے ذریعہ صیام کو دن کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور رات کو صیام سے خارج کر دیا تو یہ اصطلاحی تخصیص نہ ہوگا۔ اس پر اگر شرط کے ذریعہ تخصیص ہو تو وہ اصطلاحی تخصیص نہیں ہوگی جیسے "ان دَخَلْتَ الدَّارَ" میں انت طابق عام ہے اس طور پر کہ اگر ان دَخَلْتَ الدَّارَ نہ کہا جاتا تو ہوی کو محرم کے وقت ہی سے طلاق پڑ جاتی، لیکن ان دَخَلْتَ الدَّارَ نے طلاق کو دخول دار کی وقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر استثناء کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے جَارِنِ الْقَوْمِ الْأَزْيِدِ میں لفظ قوم عام ہے لیکن "إِلَّا" حرف استثناء کے ذریعہ افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر صفت کے ذریعہ تخصیص کی گئی ہو تو وہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے جیسے حدیث "فِي الْأَبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ" میں لفظ ابل عام ہے لیکن سائمه (جرنے پر اکتفا کرنے والا جانور) کی صفت کے ذریعہ غیر سائمه اونٹوں کو خارج کر دیا گیا ہے۔

محشی کہتے ہیں کہ کلام غیر مستقل کو غایت وغیرہ مذکورہ جارجیزوں میں منحصر کرنا درست نہیں ہے بلکہ ایک پانچویں قسم بدل بعض ہے جیسے "جَارِنِ الْقَوْمِ الْأَكْثَرِ" میں قوم عام ہے لیکن بدل بعض یعنی لفظ اکثر ہم نے آمد سے بعض افراد کو خارج کر دیا ہے اور یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے۔ شارح نے کہا کہ مختص اگر کلام بھی ہو اور مستقل بھی ہو مگر وہ عام کے ساتھ متصل نہ ہو بلکہ مترافی ہو یعنی پہلے عام کا تلفظ کیا گیا ہو پھر دوسری مرتبہ میں مختص کا تلفظ کیا گیا ہو تو یہ بھی اصطلاحی تخصیص نہیں ہے بلکہ یہ نسخ ہے کیونکہ تخصیص کے لئے اول امر میں عام سے بعض افراد کا ارادہ کرنا ضروری ہے۔ اور نسخ میں اولاً عام سے کل افراد کا ارادہ کیا جاتا ہے پھر بعض افراد کا حکم اٹھا دیا جاتا ہے۔ اور کلام غیر موصول کی صورت میں چونکہ ایسا ہی ہے اس لئے یہ تخصیص نہ ہوگی بلکہ نسخ ہوگا۔ علمائے احناف نے ایسا کہا ہے ویسے اسکی پوری تفصیل آئندہ آجائے گی۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مختص، غیر کلام ہو یا کلام ہو، اور کلام مستقل ہو یا غیر مستقل ہو اور متصل ہو یا منفصل ہو تمام صورتوں میں اس کا نام تخصیص ہی رکھا جائے گا۔ کیوں کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تخصیص کی تعریف ہے عام کو مطلقاً اسکے بعض افراد پر منحصر کرنا یعنی بعض افراد پر منحصر کرنا غیر کلام کے ذریعہ ہو یا کلام کے ذریعہ، اور کلام مستقل کے ذریعہ ہو یا غیر مستقل کے ذریعہ اور وہ کلام متصل ہو یا منفصل ہو۔ ملا جیون نے کہا کہ بسا اوقات ہمارے یعنی حنفیوں کے نزدیک بھی مجازاً مترافی پر تخصیص کا غلط کیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ فلاں آیت کو فلاں آیت سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ آیت مختصہ پہلی آیت کے ساتھ موصول نہیں ہوتی

اور کتاب اللہ کو سنت رسول سے خاص کیا گیا ہے حالانکہ ان دونوں میں تراخی ہوتی ہے۔

وَنَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَالْمَجْهُولِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَإِنَّ الْبَيْعَ لَفْظٌ عَامٌّ لِدُخُولِ لَامِ الْجِنْسِ فِيهِ وَقَدْ خَصَّ اللَّهُ مِنْهُ الرِّبَا وَهُوَ فِي اللُّغَةِ الْفَضْلُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ فَضْلُ يُزَادُ بِهِ لِأَنَّ الْبَيْعَ لَمْ يَشْرَعْ إِلَّا لِلْفَضْلِ فَهُوَ جِنْسٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَجْهُولِ بِمَنْزِلَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالْتَمَرُ بِالْمَلْحِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدِ ابْنِ الْفَضْلِ رَبُّوهُ فَهُوَ جِنْسٌ نَظِيرُ الْخُصُوصِ الْمَعْلُومِ وَلَكِنْ كَمْ يَعْلَمُ حَالُ مَا سِوَى الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ السَّنَةِ وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَنَّا وَلَمْ يَبَيِّنْ لَنَا أَبْوَابَ الرِّبَا أَحَدٌ بَيَّنَّا شَأْنًا فَاحْتَاجُوا إِلَى التَّعْلِيلِ وَالْإِسْتِبَاطِ فَعَلَّلَ أَبُو حَنِيفَةَ بِالْقَدْرِ وَالْجِنْسِ وَالشَّائِعَةَ بِالطَّعْمِ وَالثَّمْنِيَّةَ وَمَا لَكَ بِالْإِقْتِيَاتِ وَالْإِدْخَارِ فَعَمِلَ كُلُّ بَقِيَّةٍ تَقْلِيلًا فِي تَحْرِيمِ أَشْيَاءٍ وَتَحْلِيلِ أَشْيَاءٍ عَلَى مَا يَأْتِي فِي بَابِ الْقِيَاسِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

(مترجمہ) :- اور مختص معلوم اور مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا قول "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" ہے۔ کیوں کہ "البیع" عام لفظ ہے اسلئے کہ اس پر لام جنس داخل ہے۔ اس سے اللہ تعالیٰ نے ربوا کو خاص کیا ہے۔ اور لغت میں ربوا فضل (زیادتی) کے معنی میں ہے اور یہ معلوم نہیں ہے کہ کون سی زیادتی مراد ہے کیوں کہ بیع زیادتی ہی کیلئے مشروع ہے پس اسوقت یہ مختص مجہول کی نظیر ہے پھر اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ گندم گندم کے عوض، جو جو کے عوض، چھو بارہ چھو بارے کے عوض، نمک نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر برابر نقد نقد فروخت کرو، اور زیاتی ربوا ہے۔ اسوقت یہ مختص معلوم کی نظیر ہے لیکن مذکورہ چھ چیزوں کے علاوہ کا حال یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے تشریف لے گئے حالانکہ آپ ہمارے سامنے ربوا کے ابواب کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا۔ پس ائمہ حضرات تعلیل اور استنباط کی طرف محتاج ہوئے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے قدر اور جنس کو علت قرار دیا۔ اور امام شافعیؒ نے طعم اور ثمنیت کو، اور امام مالکؒ نے اقسامات و ادخار کو پس اشیا کی تحلیل اور تحریم کے بارے میں ہر امام نے اپنی تعلیل کے مطابق عمل کیا۔ چنانچہ اسکا

تفصیل کے ساتھ بیان ان شار الشد باب القیاس میں آئے گا۔

(تشخیص) ۱۔ شارح نور الانوار ملا جیون فرماتے ہیں کہ مختص معلوم اور مختص مجہول کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "اَحْلَ الشُّبُعِ وَحَرَّمَ الرِّبَا" اس طور پر کہ آیت میں لفظ "البیع" لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن حرم الربوا کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے بیع ربا کو خاص کر لیا ہے۔ یعنی بیع ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے۔ اور لغت میں ربا کے معنی چونکہ فضل اور زیادتی کے آتے ہیں، اور یہ معلوم نہیں کہ حرم الربوا میں کون سی زیادتی مراد ہے کیونکہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کیلئے مشروع ہوئی ہے۔ اسلئے یہ فضل مجہول ہوگا اور "حرم الربوا" بیان وارد ہونے سے پہلے مختص مجہول کی نظیر ہوگا۔ پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قدرے تفصیل کے ساتھ بیان فرمایا۔ اور چھ چیزوں (گندم، جو، چھوہارہ، نمک، سونا، چاندی) کے بارے میں فرمایا کہ ان کی بیع اگر انہیں کی جنس کے عوض کیجا، مثلاً گندم کی بیع گندم کے عوض تو دونوں عوضوں کا کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں برابر ہونا شرط ہے۔ جیسا کہ "مثلاً بمثل" سے ظاہر ہے اور دونوں عوضوں پر مجلس عقد ہی میں قبضہ کرنا بھی شرط ہے جیسا کہ "یأبید" سے ظاہر ہے۔ ہر حال اس حدیث سے مذکورہ چھ چیزوں کے بارے میں معلوم ہوا کہ فضل سے مراد کیل یا وزن کے ذریعہ مقدار میں زیادتی ہے یعنی مذکورہ چھ چیزوں میں مقدار کی زیادتی کا نام فضل اور ربوا ہے۔ اور یہ حرام ہے پس اس حدیث کے بیان واقع ہونے کے بعد حرم الربوا "اَحْلَ الشُّبُعِ" کیلئے مختص معلوم کی نظیر ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حدیث میں چون کہ صرف چھ چیزوں کا ذکر ہے۔ اسلئے ان چھ کے علاوہ کا علم یقینی طور پر معلوم نہ ہو سکا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت کے بعد فرمایا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جا چکے۔ حالانکہ ربا کا مسئلہ پوری وضاحت کے ساتھ بیان نہیں ہوا ہے مسئلہ ربا کے تشنہ رہ جانے کی وجہ سے ہی ائمہ حضرات نے ربا کی علت کا استنباط اور استخراج کیا ہے۔ چنانچہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ربا کی علت قدر (کیل و وزن) مع الجنس ہے یعنی اگر جنس کیل کے ساتھ جمع ہو جائے یا وزن کے ساتھ جمع ہو جائے تو ربا اور فضل حرام ہوگا۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ ربا کی علت مطعومات میں طعم ہے اور سونے چاندی میں ثمنیت ہے۔ پس لو ہے کو لو ہے کے عوض متفاضلاً فروخت کرنا امام شافعی کے نزدیک تو جائز ہوگا کیونکہ اس صیرت میں نہ طعم موجود ہے اور نہ ثمنیت موجود ہے۔ لیکن احناف کے نزدیک جائز نہ ہوگا اسلئے کہ لوہا موزونات میں سے ہے لہذا علت ربا قدر (وزن) مع الجنس موجود ہے۔ اور ایک انڈے کو دو انڈوں کے عوض بیچنا ہمارے نزدیک تو جائز ہے کیوں کہ انڈوں میں قدر (کیل و وزن) موجود نہیں ہے۔ لیکن امام شافعی کے نزدیک

لَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِالْعَامَّةِ أَصْلًا لِأَنَّ جِهَالَتَ الْمُسْتَشْنَى تُوَثِّرُ فِي جِهَالَتِهِ
الْمُسْتَشْنَى مِنْهُ وَالْمَجْمُولُ لَا يَفِيدُ شَيْئًا وَرِعَايَةُ شُبُهَةِ النَّاسِخِ
تَقْتَضِيهِ أَنْ يَبَيِّنَ الْعَامُّ قَطْعِيًّا لِأَنَّ النَّاسِخَ الْمَجْمُولَ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ فَيُرَوِّدُ
الشُّبُهَاتِ جَعَلْنَا الْعَامَّ هَهُنَا أَيْضًا بَيْنَ بَيْنٍ وَقَلْنَا لَا يَبْقَى قَطْعِيًّا وَ
لَكِنْ يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ ۞

(ترجمہ) :- تاکہ استثنا اور نسخ کی مشابہت پر عمل ہو جائے یہ مذہب مختار کی علت ہے، اسکی دلیل یہ ہے کہ تخصیص کی دلیل (مختص) یعنی باری تعالیٰ کا قول - وَحَرَّمَ الزُّبُوَا۟ا۟، اپنے حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ ماقبل میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے تحت داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے اور وہ یہ کہ مختص کا صیغہ اسی طرح مستقل ہے جس طرح نسخ مستقل ہوتا ہے۔ پس ہم پر دونوں مشابہتوں کی رعایت کرنا ضروری ہے۔ اور مختص کے معلوم اور مجہول ہونیکی صورتوں پر دونوں مشابہتوں میں سے ہر ایک کو پورا پورا حصہ دینا ضروری ہے۔ ایسا نہیں کہ ہم صرف مشابہت اول پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثانی والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے۔ اور مشابہت ثانی پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں نے اس پر اکتفا کیا ہے، پس ہم نے کہا کہ جب دلیل خصوص (مختص) معلوم ہو تو استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام اپنے حال پر قطعی باقی رہے اسلئے کہ مستثنیٰ جب معلوم ہوتا ہے تو مستثنیٰ منہ افراد باقیہ میں علیٰ حالہ رہتا ہے۔ اور نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ عام سے استدلال کرنا بھی درست نہ ہو اسلئے کہ نسخ مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل تعلیل کو قبول کرتا ہے۔ اگرچہ نسخ بنفسہ قابلِ تعلیل نہیں ہے تاکہ نص کے ساتھ تعلیل کا معارفہ لازم نہ آئے۔ اور جب نسخ تعلیل کو قبول کرتا ہے تو معلوم نہیں کہ تعلیل کیوجہ سے کتنے افراد خارج ہوں گے۔ اور کتنے باقی رہیں گے پس مختص مجہول ہو جائے گا اور اسکی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے عام کو بین بین کر دیا۔ اور ہم نے کہا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال درست ہو جائے گا۔ اور جب دلیل خصوص (مختص) مجہول ہو تو معلوم کے برعکس ہوگا یعنی استثناء کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام سب بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو اسلئے کہ مستثنیٰ کی جہالت مؤثر ہوتی ہے۔ مستثنیٰ کی جہالت میں اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے اور نسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قطعی باقی رہے اسلئے کہ نسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کیوجہ سے

ہم نے یہاں بھی عام کو بن بن کر دیا اور ہم نے کہہ دیا کہ عام قطعی تو نہیں رہیگا لیکن اس سے استدلال کرنا صحیح ہوگا۔

(نکس یح) : شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت عملاً لایب الاستنار والنسخ زہب اول (جو ہمارے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے) کی دلیل ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ دلیل مخصوص یعنی مختص یعنی باری تعالیٰ کا قول "حزم الربوا" اپنے حکم کے اعتبار سے استنار کے مشابہ ہے اور اپنے صیغہ کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے حکم کے اعتبار سے استنار کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح مستثنیٰ اپنے صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے اسیطرح مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے، اور مختص صیغہ کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ اسلئے ہے کہ جسطرح نسخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسیطرح مختص کے صیغہ کا مستقل ہونا بھی ضروری ہے۔

بہر حال جب مختص استنار اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے تو ہم پر دونوں کی مشابہتوں پر عمل کرنا لازم ہے۔ اور مختص معلوم ہو یا مجہول ہو دونوں صورتوں میں دونوں مشابہتوں کو پورا پورا حق دینگے نہ تو صرف استنار کی مشابہت پر اکتفا کریں گے، جیسا کہ مذہب ثانی والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ عام مخصوص منہ البعض قابل استدلال ہی نہیں رہتا ہے) نے صرف استنار کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے اور نہ نسخ کی مشابہت پر اکتفا کریں گے جیسا کہ مذہب ثالث والوں (جو یہ کہتے ہیں کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی رہتا ہے) نے صرف نسخ کی مشابہت پر اکتفا کیا ہے۔ بہر حال جب ہمارے نزدیک استنار اور نسخ دونوں کی مشابہت کی رعایت کرنا ضروری ہے تو ہم نے کہا کہ دلیل مخصوص یعنی مختص اگر معلوم ہو تو استنار کی مشابہت کا تقاضہ یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسیطرح قطعی الدلالت ہے، جسطرح کہ تخصیص سے پہلے قطعی الدلالت تھا، کیونکہ مستثنیٰ اگر معلوم ہو تو مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت رہتا ہے۔ پس اسیطرح جب مخصوص (جن افراد کو خاص کیا گیا ہے) معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی الدلالت رہے گا۔ اور نسخ کے ساتھ مشابہت کی رعایت کا تقاضہ یہ ہے کہ تخصیص کرنے کے بعد عام قابل استدلال ہی باقی نہ رہے کیوں کہ نسخ مستقل تام ہوتا ہے اور ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اسلئے کہ احکام شرعیہ میں اصل یہ ہے کہ وہ معلل ہوں۔ بہر حال جب ہر مستقل تام علت کو قبول کرتا ہے اور نسخ بھی مستقل تام ہے تو نسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور مختص چونکہ نسخ کے مشابہ ہے اسلئے مختص بھی تعلیل کو قبول کریگا، اور جب مختص تعلیل کو قبول کریگا یعنی علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکیگا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے ہیں اور کتنے باقی ہیں۔ اور جب یہ معلوم نہ ہو سکے گا تو دلیل مخصوص یعنی مختص مجہول ہو جائے گا۔ اور مختص کی جہالت عام کی جہالت میں مؤثر ہوگی یعنی مختص کے مجہول ہونے سے عام مجہول ہو جائے گا اور مجہول چیز سے استدلال کرنا ساقط

ہو جاتا ہے۔ لہذا تخصیص کے بعد عام سے بھی استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا۔ الغرض مختص معلوم کا استنثار کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قطعی الدلالت باقی رہے اور ناسخ کے مشابہ ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ عام تخصیص کے بعد قابل استدلال بھی نہ رہے پس ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ تخصیص کے بعد عام قطعی الدلالت تو نہ رہے گا، البتہ اسکے ساتھ استدلال کرنا اور اسکو حجت میں پیش کرنا درست ہوگا۔ اور اس پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ صاحب نور الانوار

کہتے ہیں کہ ناسخ کا صیغہ چونکہ مستقل ہوتا ہے اسلئے وہ استقلال صیغہ کے اعتبار سے تعلیل کو قبول کرتا ہے لیکن اپنے حکم کے اعتبار سے تعلیل کو قبول نہیں کرتا کیونکہ ناسخ کا حکم ہے ثبوت کے بعد کسی حکم کو باعتبار معارضہ کے اٹھا دینا اور تعلیل چونکہ نص سے کمتر ہوتی ہے اسلئے تعلیل نص کے معارض نہ ہوگی، اور جب تعلیل نص کے معارض نہیں ہو سکتی تو وہ نص کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی ہے۔ اور جب تعلیل نص کو منسوخ نہیں کر سکتی تو ثابت ہو گیا کہ ناسخ بنفسہ یعنی باعتبار حکم کے تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے اسی کو شارح نے فرمایا کہ ناسخ، صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہونے کی وجہ سے تعلیل کو قبول کرتا ہے اگرچہ بنفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے تاکہ تعلیل کا نص کے ساتھ معارضہ لازم نہ آئے، ملا جیون نے فرمایا کہ مختص اگر مجہول ہو تو استنثار ہی مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام سے بالکل استدلال کرنا درست نہ ہو کیونکہ مستثنیٰ کی جہالت، مستثنیٰ منہ کی جہالت میں موثر ہوتی ہے یعنی مستثنیٰ کے مجہول ہونے سے مستثنیٰ منہ مجہول ہو جاتا ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا ہے۔ پس اسبطر ح مختص کے مجہول ہونے سے عام جو مخصوص منہ ہے وہ بھی مجہول ہو جائے گا۔ اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا تخصیص کے بعد عام بھی مفید حکم نہ ہوگا اور اس سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا۔ اور ناسخ کے ساتھ مشابہت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام کی قطعیت علی حالہ باقی ہے کیونکہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس اسی طرح مختص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام علی حالہ اپنی قطعیت پر باقی رہے گا۔ بہر حال مختص کے مجہول ہونے کی صورت میں استنثار کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام قابل استدلال نہ رہے اور ناسخ کی مشابہت تقاضہ کرتی ہے کہ عام علی حالہ قطعی باقی رہے پس ہم نے دونوں کی مشابہت پر عمل کیا اور عام مخصوص منہ البعض کو بین بین قرار دیا اور یہ کہا کہ عام تخصیص کے بعد قطعی تو نہیں رہتا ہے البتہ اس سے استدلال کرنا درست رہتا ہے۔

مذہب مختار کی مذکورہ دلیل پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر دو قیاسوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو مجتہد کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان میں سے جس قیاس پر چاہے عمل کرے،

دونوں پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے، یہاں بھی قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ کے درمیان
تعارض موجود ہے لہذا ان میں سے کسی ایک قیاس پر عمل کرنا مناسب ہے جیسا کہ مذہب ثانی
اور مذہب ثالث والوں نے ایک ایک قیاس پر عمل کیا ہے دونوں پر عمل کرنا مناسب نہیں
ہے جیسا کہ احناف عمل کرتے ہیں۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہ حکم اس قیاس
میں ہے جو اصول ثلثہ (کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع امت) سے مستنبط ہو نہ کہ قیاس
شہی میں جو حجت شرعیہ نہیں ہے اور یہاں جو قیاس علی الاستثناء اور قیاس علی النسخ ہے یہ
قیاس شہی ہے نہ کہ وہ قیاس جو اصول ثلثہ سے مستنبط ہے۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدَانِ بِالْفِ عَالِي أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا بَعِيْنُهُ وَتَمَيَّنَ
ثَمَنُهُ تَشْبِيْهُ لِدَلِيلِ الْخُصُوصِ الْمَذْكُورِ بِمَسْأَلَةِ فَقْهِرِيَّةِ أَيْ
صَارَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ الْمُخْتَارِ نَظِيرُ هَذَا
الْمَسْأَلَةِ الْفَقْهِرِيَّةِ وَهِيَ أَنَّ يُعَيَّنَ الْخِيَارُ فِي أَحَدِ الْعَبْدَيْنِ
الْبَائِعَيْنِ وَتُسَمَّى ثَمَنُهُ عَلَى حِدَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى
أَرْبَعَةٍ أَوْجِبَ أَحَدُهَا أَنْ يُعَيَّنَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَتُسَمَّى ثَمَنُهُ وَالثَّانِي
أَنْ لَا يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالثَّلَاثُ أَنْ يُعَيَّنَ وَلَا يُسَمَّى وَالرَّابِعُ أَنْ يُسَمَّى وَلَا يُعَيَّنَ
فَالْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ
دَاخِلٌ فِي الْعَقْدِ يَكُونُ رَأْدُ الْمَبِيعِ بِخِيَارِ الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ
كَالنَّسخِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّهُ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَكُونُ رَدُّهُ بَيَانُ
أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَيَكُونُ كَالْمُخَصَّصِ الَّذِي
لَهُ شِبْهُ بِالِاسْتِثْنَاءِ وَشِبْهُ بِالنَّسخِ فَرِعَايَةُ شِبْهِ النَّسخِ
تَقْتَضِي صِحَّةَ الْمَبِيعِ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِأَنَّ كُلَّ مَنِ الْعَبْدَيْنِ
بِالنَّظَرِ إِلَى الْإِجْبَابِ مَبِيعٌ بِمَبِيعٍ وَاحِدٍ فَلَا يَكُونُ بَيْعًا بِالْحَصَّةِ
إِبْتِدَاءً بَلْ بَقَاءً وَرِعَايَةُ شِبْهِ الْاسْتِثْنَاءِ تَقْتَضِي فَسَادَ الْمَبِيعِ فِي
الصُّورِ الْأَرْبَعِ لِجَعْلِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَلِرِعَايَةِ الشَّيْئَيْنِ
قُلْنَا إِنَّ عِلْمَ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنَهُ وَهُوَ الْمَذْكُورُ فِي الْمَثْنِ صَحَّ الْمَبِيعُ لِشِبْهِ
النَّاسِخِ وَتَبَيَّنَ بِهَذَا جَعْلُ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ كَمَا

أُتْبِرَ إِذَا جَمَعَ بَيْنَ الْحَرِّ وَالْعَبْدِ وَفَصَلَ الثَّمَنَ لِأَنَّ الْحَرَّ لَمْ يَكُنْ مُحَلًّا لِلْبَيْعِ
وَأَشْتَرَا طُ قَبُولِهِ لَيْسَ مِنْ مُقْتَضِيَاتِ الْعُقْدِ وَفِي مَسْأَلَتِنَا الْعَبْدُ الَّذِي
فِيهِ الْخِيَارُ دَاخِلٌ فِي الْعُقْدِ فَلَا يَكُونُ ضَمُّهُ فَاِلْفَا لِمُقْتَضَى الْعُقْدِ وَإِنْ
جَهِلَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا لَا يَصَحُّ لِشِبْهِهِ إِلَّا سِتْنَاءً فِي صُورَةِ جَهْلِ كِلَيْهِمَا
يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِمِصْنَةِ
ذَلِكَ وَذَلِكَ بَعْدَ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الْمُبْعِ يَصِيرُ كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُ هَذَيْنِ
الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا أَحَدَهُمَا بِخَمْسٍ بِأَلْفٍ وَفِي صُورَةِ جَهْلِ الثَّمَنِ يَصِيرُ
كَأَنَّهُ قَالَ بَعْتُهُمَا بِأَلْفٍ إِلَّا هَذَا بِمِصْنَةٍ مِنَ الْأَلْفِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ شِبْهُهُ النَّاسِخُ لِأَنَّ النَّاسِخَ الْجَهْلُ يُسْقِطُ مِنْفُسِهِ فَيَبْطُلُ
شَرْطُ الْخِيَارِ وَيَكْزُرُ الْعُقْدُ فِي الْعَبْدَيْنِ وَهُوَ خِلَافُ مَا فَضَّلَهُ الْفَائِزُ :

(ترجمہ) :- پس یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی نے ایک ہزار کے عوض دو غلام اس شرط پر فروخت
کئے کہ ان دونوں میں سے ایک معین غلام میں خیار ہے اور اس غلام کا ثمن بھی ذکر کر دیا یہ مذکورہ
دلیل خصوص کی فقہی مسئلہ کے ساتھ تشبیہ ہے یعنی اس مذہب مختار کی بنا پر دلیل خصوص اس مسئلہ
فقہیہ کی نظیر ہے اور وہ یہ ہے کہ دو مبیع غلاموں میں سے ایک میں خیار کو متعین کر دیا جائے اور
اس کا ثمن علیحدہ ذکر کر دیا جائے اور یہ اسلئے بیکہ یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے ان میں سے ایک یہ
کہ محل خیار معین ہو اور اس کا ثمن مذکور ہو اور دوم یہ کہ نہ محل خیار معین ہو اور نہ ثمن مذکور ہو سوم
یہ کہ محل خیار معین ہو اور ثمن مذکور نہ ہو چہارم یہ کہ ثمن مذکور ہو اور محل خیار معین نہ ہو پس وہ
غلام جس میں خیار ہے عقد میں داخل ہے (لیکن حکم میں داخل نہیں ہے پس اس حیثیت سے کہ
غلام عقد میں داخل ہے خیار شرط کی وجہ سے مبیع کو واپس کرنا تبدیل ہوگی لہذا یہ واپس کرنا نسخ کے
مانند ہوگا اور اس حیثیت سے کہ غلام حکم میں داخل نہیں ہے غلام کو واپس کرنا اس بات کا بیان
ہوگا کہ وہ داخل نہیں ہے لہذا خیار کی وجہ سے غلام کو واپس کرنا استنثار کے مانند ہوگا پس
مثال اس منقص کے مانند ہوگی جو استنثار اور نسخ کے مشابہ ہے پس شبہ نسخ کی رعایت چاروں
صورتوں میں بیع کے صحیح ہونیکا تقاضہ کرتی ہے اسلئے کہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ایجاب
کی طرف نظر کرتے ہوئے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہے لہذا یہ ابتداء بیع بالحصہ نہ ہوگا بلکہ تقاضا ہوگا اور شبہ استنثار
کی رعایت چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہونے کا تقاضہ کرتی ہے کیونکہ جو چیز مبیع نہیں ہے اسکو
قبول مبیع کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے پس دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے

کہا کہ اگر محلِ خیاء اور اس کا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورتِ متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کیوجہ سے بیع صحیح ہوگی۔ اور اس جگہ غیر بیع کے قبول کر نیکو قبولِ بیع کیلئے شرط قرار دینا معتبر نہ ہوگا۔ جیسا کہ اسوقت اعتبار کیا گیا ہے جب بائع آزاد اور غلام کو جمع کرے اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے اسلئے کہ آزاد محلِ بیع نہیں ہے اور اسکے قبول کرنے کی شرط مقتضیاتِ عقد میں سے نہیں ہے اور ہمارے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیاء ہے عقد میں داخل ہے اسلئے اسکو مالِ لینا مقتضیِ عقد کے مخالف نہیں ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجہول ہوں تو شبہ استنثار کیوجہ سے بیع صحیح نہ ہوگی، پس دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ بائع نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان دونوں میں سے ایک اسکے حصہ کے عوض۔ اور یہ باطل ہے اور بیع کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا مگر ان میں سے ایک کو پانچسو کے عوض۔ اور ثمن کے مجہول ہونے کی صورت میں ایسا ہو جائیگا۔ گویا اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ مگر اسکو ہزار کے حصہ کے عوض۔ اور ان صورتوں میں شبہ ناسخ کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ ناسخ مجہول بذاتِ خود ساقط ہو جاتا ہے لہذا شرطِ خیاء باطل ہو جائے گی۔ اور عقد دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا۔ حالانکہ یہ قائل (بائع) کے مقصود کے خلاف ہے۔

(تشریح) بد شارح فرماتے ہیں کہ متن کا فقہی مسئلہ، مذہبِ مختلفہ کی بنا پر محض کی نظر ہے یا محض اس مسئلہ کی نظیر ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کئے کہ اسکو (بائع کو) ان دونوں غلاموں میں سے ایک معین غلام میں تین دن کیلئے خیاء حاصل ہوگا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی ذکر کر دیا۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) محلِ خیاء بھی متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو بیع واحد کے تحت ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچسویں روپیہ ہے مگر شرط یہ ہے مجھ کو عارف میں تین دن کا خیاء ہوگا۔ (۲) نہ محلِ خیاء متعین ہو اور نہ اسکا ثمن مذکور ہو۔ مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے ایک غلام میں مجھ کو تین دن کا خیاء حاصل ہے۔ یعنی بائع نے نہ ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ ثمن ذکر کیا اور نہ اس غلام کو متعین کیا جس میں خیاء ہے۔ (۳) محلِ خیاء تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً ایک شخص نے واصف اور عارف اپنے دو

غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر نہیں کیا مگر یہ شرط بیان کی کہ مجھ کو عارف میں تیس دن کا خیار حاصل ہوگا۔ (۴) ثمن تو متعین ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے واصف اور عارف اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اس طور پر کہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں مگر شرط یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں مجھ کو تین دن کا خیار حاصل ہے۔

شارح نورالانوار کہتے ہیں کہ دونوں غلاموں پر چونکہ ایجاب وار دیا گیا ہے اسلئے وہ غلام بھی عقد بیع میں داخل ہوگا جس میں بائع کو تین دن کا خیار حاصل ہے لیکن وہ غلام حکم بیع یعنی ملک مشتری میں داخل نہیں ہوگا کیوں کہ جب بائع کیلئے خیار ہوتا ہے تو وہ مبیع جو محل خیار ہے بائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی۔ پس یہاں بھی جو غلام محل خیار ہے چونکہ وہ مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوا اسلئے یہ ہی کہا جائے گا کہ وہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے۔ بہر حال جو غلام محل خیار ہے وہ نفس عقد میں تو داخل ہے مگر حکم عقد میں داخل نہیں ہے۔ پس چونکہ وہ غلام جو محل خیار ہے عقد بیع میں داخل ہے اسلئے خیار شرط کی وجہ سے اس غلام میں بائع کا عقد بیع کو رد کرنا اور فسخ کرنا عقد بیع کو تبدیل کرنا ہوگا اور یہ تبدیل کرنا نسخ کے مانند ہوگا یعنی جس طرح نسخ میں حکم کو اٹھایا جاتا ہے اسی طرح جس غلام میں خیار تھا اس میں بیع کو رد کرنا بھی حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے۔ بہر حال اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا نسخ کے مشابہ ہے اور عبد مختیر فیہ چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہوا اسلئے خیار شرط کی وجہ سے بائع کا اس غلام میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنا ہے کہ یہ غلام داخل نہیں ہے بلکہ عقد بیع سے خارج ہے لہذا اس غلام میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مانند ہوگا یعنی جس طرح استثناء اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ افراد مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہیں اسی طرح عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ عبد مختیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے۔ پس اس اعتبار سے متن کا مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا استثناء کے مشابہ ہے۔ بہر حال یہ مسئلہ یعنی عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کرنا اس شخص مختص کے مانند ہے جو استثناء اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے پس نسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع مذکورہ چاروں صورتوں میں درست ہو اسلئے کہ دونوں غلام، بائع کے ایجاب کے اعتبار سے بیع واحد کے ساتھ مبیع ہیں یعنی دونوں غلاموں کو صفقہ واحدہ کے تحت فروخت کیا گیا ہے پس خیار شرط کی وجہ سے ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو فسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسری بیع میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا،

بلکہ دوسرے غلام کی بیع درست رہے گی، اور جب ایک غلام کی بیع فسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع میں خلل واقع نہیں ہوتا تو چاروں صورتوں میں دوسرے غلام کی بیع درست ہوگی مگر یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ جب خیانت شرط کی وجہ سے دو غلاموں میں سے ایک کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع لازم ہو گئی تو ایک ہزار روپیہ جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسکو دونوں غلاموں کی قیمتوں پر تقسیم کیا جائے گا۔ پس دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جس قدر روپیہ اس غلام کے حصہ میں آئیں گے وہ روپیہ مشتری پر لازم ہوں گے اور اسی کا نام بیع بالحصہ ہے اور بیع بالحصہ باطل ہے کیونکہ بیع بالحصہ کی صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے اسلئے بیع بالحصہ باطل ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں ایک بیع بالحصہ ابتداءً، دوم بیع بالحصہ بقاؤ۔ بیع بالحصہ بقاؤ تو وہی ہے جسکو اشکال کے تحت ذکر کیا گیا ہے اور بیع بالحصہ ابتداءً کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص یہ کہے کہ میں نے اپنے اس شاہد نامی غلام کو ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض فروخت کیا جو ایک ہزار روپیہ اس شاہد نامی غلام کی قیمت پر اور دوسرے شاہد نامی غلام کی قیمت پر تقسیم ہوگا۔ بہر حال ہمارے پیش کردہ مسئلہ میں بیع بالحصہ بقاؤ ہے نہ کہ بیع بالحصہ ابتداءً اور باطل بیع بالحصہ ابتداءً ہوتی ہے نہ کہ بیع بالحصہ بقاؤ۔ پس اس جواب کے بعد مذکورہ اشکال واقع نہ ہوگا۔ اور یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ نسخ کی مشابہت کی رعایت اس کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو۔ اور استنار کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو۔ کیونکہ بائع نے ایجاب واحد میں دو غلاموں و اصف اور عارف کو جمع کیا ہے۔ اور ان میں سے ایک غلام یعنی عارف جو مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع (ملک مشتری) میں داخل نہیں ہوا۔ لہذا وہ غیر مبیع ہوگا۔ اور دوسرا غلام یعنی و اصف جو غیر مختیر فیہ ہے وہ حکم بیع میں داخل ہے لہذا وہ مبیع ہوگا۔ اور بائع نے چونکہ ان دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے اسلئے گو یا بائع نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے اندر بیع کو قبول کرنے کے لئے دوسرے غلام میں قبول کرنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ مشتری کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ ایک غلام میں بیع کو قبول کرے اور ایک کے اندر بیع کو قبول نہ کرے۔ پس گو یا بائع نے غلام مبیع یعنی عبد غیر مختیر فیہ (و اصف) میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مختیر فیہ (عارف) میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا شرط فاسد اور مفسد بیع ہے۔ لہذا اس شرط فاسد کی وجہ سے چاروں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص نے عقد واحد میں آزاد اور غلام دونوں کو ملا کر فروخت کر دیا اور ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دیا تو بھی امام صاحب کے نزدیک

غلام کے اندر بیع فاسد ہوگی کیونکہ آزاد، غیر مبیع ہے اور غلام مبیع ہے پس بائع نے دونوں کیلئے ایجاب واحد کے ذریعہ مبیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور یہ شرط فاسد اور مفسد بیع ہے لہذا غلام کی بیع بھی فاسد ہوگی اس طرح مسئلہ مذکورہ میں غیر مخیر فیہ غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔

بہر حال جب ناسخ کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو اور استثناء کی مشابہت کی رعایت اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کے پیش نظر یہ کہا کہ اگر محل خیار اور اسکا ثمن معلوم ہو اور یہ ہی صورت متن میں مذکور ہے تو ناسخ کی مشابہت کی وجہ سے بیع صحیح ہو جائے گی۔ اور رہا یہ کہ عبد مخیر فیہ یعنی عارف چونکہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے اسلئے بیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی عبد مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط فاسد ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کو عقد واحد میں جمع کرنے سے یہی خرابی لازم آتی ہے اور اسی خرابی کی وجہ سے غلام کی بیع فاسد ہو جاتی ہے اسکا جواب یہ ہے کہ آزاد آدمی، محل بیع نہیں ہوتا کیونکہ محل بیع مال مقوم ہوتا ہے اور آزاد مال مقوم نہیں ہوتا، لہذا آزاد آدمی نہ بیع میں داخل ہوگا اور نہ حکم بیع میں داخل ہوگا، اور آزاد آدمی جب نہ بیع میں داخل ہے اور نہ حکم بیع داخل ہے تو آزاد یقینی طور پر غیر مبیع ہوگا۔ اور مبیع یعنی غلام کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے غیر مبیع یعنی آزاد کے اندر بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا۔ اور یہ شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے اور مقتضی عقد کے خلاف شرط لگانے سے چونکہ عقد فاسد ہو جاتا ہے، اسلئے اس صورت میں عقد فاسد ہو جائے گا اور جب عقد فاسد ہو گیا تو غلام کی بیع بھی فاسد ہو جائے گی۔ اور متن کے مسئلہ میں وہ غلام جس میں خیار ہے وہ اگرچہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے لیکن نفس بیع میں داخل ہے اور جب عبد مخیر فیہ، نفس بیع میں داخل ہے تو وہ غیر مبیع نہ ہوگا بلکہ مبیع ہوگا اور مبیع یعنی عبد غیر مخیر فیہ میں بیع قبول کرنے کیلئے مبیع ہی میں یعنی عبد مخیر فیہ بیع قبول کرنے کی شرط لگانا لازم آئے گا اور مبیع کے اندر بیع قبول کرنے کیلئے مبیع آخر میں بیع قبول کرنے کی شرط لگانا، مقتضی عقد کے خلاف نہیں ہے۔ بلکہ مقتضی عقد کے موافق ہے اور مقتضی عقد کے موافق شرط سے چونکہ عقد فاسد نہیں ہوتا اسلئے متن کے مسئلہ میں عقد فاسد نہ ہوگا۔ اور متن کا مسئلہ، آزاد اور غلام کو جمع کرنے کے مانند نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں میں سے ایک غیر معلوم ہو یا دونوں غیر معلوم ہوں تو ان تین صورتوں میں استثناء کی مشابہت کا اعتبار ہوگا اور بیع صحیح نہ ہوگی، محل خیار اور ثمن دونوں کے مجہول ہونے کی صورت یہ ہے کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو

ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر فروخت کیا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیوں کہ اس صورت میں جب ایک غیر معین غلام میں خیار کی شرط لگائی تو دوسرے غلام میں عقد لازم ہو جائے گا اور وہ دوسرا غلام مجہول ہے حاصل یکہ مبیع بھی مجہول ہے اور اس کا ثمن بھی مجہول ہے اور مبیع اور ثمن دونوں میں سے ایک مجہول ہونے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا دونوں کے مجہول ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی۔ اور مبیع مجہول ہونے کی صورت میں یہ کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ مجھکو ان میں سے ایک غلام میں تین دن کا خیار حاصل ہے اور اس کا ثمن پانچ سو روپیہ ہیں اور ثمن مجہول ہونے کی صورت میں یہ کہ بائع نے کہا کہ میں نے داصف اور عارف دونوں غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض اس شرط پر بیجا کہ مجھکو عارف میں اسکے حصہ ثمن کے عوض تین دن کا خیار حاصل ہے۔ ان میں سے پہلی صورت میں مبیع مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے اور دوسری صورت میں ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے بیع فاسد ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو مذکورہ صورتوں میں چونکہ مبیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں اسلئے ناسخ بھی مجہول ہوتا اور سابق میں گذر چکا ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے۔ پس جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو اسکے مشابہ ہونے کی وجہ سے خیار شرط بھی باطل ہو جائیگا۔ اور جب خیار شرط باطل ہو گیا تو دونوں غلاموں میں عقد لازم ہوگا حالانکہ دونوں غلاموں کے اندر عقد کا لازم ہونا بائع کے مقصود کے خلاف ہے کیونکہ بائع کا دو غلاموں کو ان میں سے ایک میں خیار کے ساتھ بیچنا اور بغیر خیار کے بیچنے پر اکتفا نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں غلاموں میں بیع کا لازم ہونا بائع کا مقصود نہیں ہے۔ (الغرض) ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کرنے میں چونکہ بائع کے مقصود کے خلاف لازم آتا ہے اسلئے ہم نے مذکورہ تینوں صورتوں میں صرف استنار کی مشابہت کا اعتبار کیا ہے اور ناسخ کے مشابہت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يَسْقُطُ الْإِخْتِجَاجُ بِهِ كَالِاسْتِثْنَاءِ الْمَجْهُولِ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا لَيْسَ بِأَنَّ لَمْ يَدْخُلْ هَذَا هُوَ الْمَذْهُوبُ الثَّانِي وَإِلَيْهِ ذَهَبَ

الکُرخي وعيسى بن ابان وهو لا يرقد فطروا في هذا العام المخصوص
 البعض ويقولون لا يتبع العام قابلاً للمسلك أصلاً سواء كان المخصوص
 معلوماً كما إذا قيل أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الذمّة أو مجهولاً
 كما إذا قيل أقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضكم وشبّهوه بالاستثناء
 فقط لأنهم لم يراعوا جانب الصيغة بل اعتبروا المعنى فقط وهو
 عدم الدخول وإنما شبّهوه بالاستثناء المجهول لأنه إذا كان
 دليل المخصوص مجهولاً فظاهر أنه كالمجهول وإن كان معلوماً
 في التعليل يصير مجهولاً وإن كان الاستثناء في نفسه مما لا يقبل
 التعليل :

(ترجمہ) :- اور کہا گیا کہ عام مخصوص منہ البعض سے استدلال اسی طرح ساقط ہو جاتا ہے
 جس طرح استثناء مجهول (سے استدلال کرنا ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک
 اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہے کہ وہ (مخصوص اور مستثنیٰ عام میں) داخل نہیں ہے یہی دوسرا
 مذہب ہے اسی کی طرف امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ گئے ہیں ان حضرات نے اس عام مخصوص
 البعض میں تفریط سے کام لیا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام سرے سے قابل استدلال ہی نہیں رہتا
 ہے خواہ مخصوص معلوم ہو جیسا کہ جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ذمیوں کو قتل نہ کرو یا
 مجهول ہو جسے جب کہا جائے مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو، اور ان حضرات نے
 مختص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے اسلئے کہ ان حضرات نے صیغہ کی جانب کا لحاظ
 نہیں کیا ہے بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے اور وہ داخل نہ ہونا ہے، اور ان حضرات نے مختص
 کو استثناء مجهول کے ساتھ تشبیہ دی ہے کیونکہ جب دلیل مخصوص مجهول ہو تو ظاہر ہے کہ وہ استثناء
 مجهول کے مانند ہے۔ اور اگر دلیل مخصوص معلوم ہو تو وہ تعلیل کی وجہ سے مجهول ہو جائیگی۔ اگرچہ
 استثنائی نفسہ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے۔

(تشریح) :- اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصوص منہ البعض کے بارے میں دوسرا مذہب
 بیان کیا ہے یہ دوسرا مذہب امام کرخیؒ اور عیسیٰ بن ابانؒ کا ہے یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام مختص
 کرنے کے بعد نہ حجت قطعہ رہتا ہے اور نہ حجت ظنیہ رہتا ہے۔ جیسا کہ استثناء مجهول کے بعد
 مستثنیٰ منہ سے حجت نہیں رہتا ہے۔ اور مختص، استثناء مجهول کے مانند اسلئے ہے کہ
 ان دونوں میں سے ہر ایک اس بات کو بیان کرنے کیلئے ہوتا ہے کہ وہ داخل نہیں ہے یعنی استثناء

اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ اول کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اور مختص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے عام مخصوص منہ بعض کو ناقابل استدلال قرار دیکر تفریط سے کام لیا ہے۔ چنانچہ یہ حضرات کہتے ہیں کہ عام، تخصیص کے بعد بالکل حجت نہیں رہتا ہے اور اس سے استدلال کرنا بالکل درست نہیں ہوتا ہے مخصوص خواہ معلوم ہو مثلاً یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو۔ اور اہل ذمہ کو قتل نہ کرو۔ یہاں مختص یعنی اہل ذمہ معلوم ہیں خواہ مخصوص مجہول ہو جیسے یوں کہا جائے کہ مشرکین کو قتل کرو اور ان میں سے بعض کو قتل نہ کرو۔ یہاں بعض مشرکین یعنی مخصوص مجہول ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ان حضرات نے مختص کو صرف استثناء کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے صیغہ کی جانب کا لحاظ نہیں کیا ہے بلکہ فقط معنی کا اعتبار کیا ہے اور معنی "داخل نہ ہونا ہے" یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اس طرح مختص اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص، عام کے تحت داخل نہیں ہے لیکن یہ بھی خیال رہے کہ ان حضرات نے مختص کو استثناء مجہول کیساتھ تشبیہ دی ہے نہ کہ استثناء معلوم کے ساتھ۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مختص کو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا اسوقت تو درست ہے جبکہ مختص مجہول ہو لیکن اگر مختص معلوم ہو تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینا کیسے درست ہوگا۔ اسلئے کہ مختص معلوم اور استثناء مجہول کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ مختص اگر مجہول ہو تو اسکا استثناء مجہول کے مشابہ ہونا ظاہر ہے جیسا کہ اپنے بھی کہہ چکے ہیں لیکن اگر مختص معلوم ہو تو وہ استقلال صیغہ کی وجہ سے چونکہ علت کو قبول کرتا ہے اسلئے معلوم نہیں ہو سکے گا کہ علت کی وجہ سے عام کے تحت سے کتنے افراد نکل گئے اور کتنے اسکے تحت باقی ہیں۔ پس جب نکلے ہوئے افراد کی مقدار مجہول ہے تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے۔ اور اس طرح علت کی وجہ سے مختص معلوم بھی مجہول ہو جائے گا اور جب مختص معلوم بھی مجہول ہو گیا تو اسکو استثناء مجہول کے ساتھ تشبیہ دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ استثناء کا صیغہ چونکہ غیر مستقل ہوتا ہے اسلئے استثناء فی نفسہ علت کو قبول نہیں کرتا ہے لیکن مختص، استقلال صیغہ کی وجہ سے علت کو قبول کرتا ہے۔

فَصَارَ كَالْبَيْعِ الْمُصَافِ إِلَى حَرِّ رَعْبٍ بِثَمَنِ وَاحِدٍ تَشْبِيْهًُا بِذَلِكَ هَذَا الَّذِي

مَسْأَلَةٌ فِقْهِيَّةٌ مَذْكَورَةٌ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ الْعَبْدَ وَالْحُرَّ بِثَمَنِ وَاحِدٍ بَانَ
يَقُولُ بِعْتُهَا بِالْأَلْفِ فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ فَيَكُونُ اسْتِثْنَاءً وَبَيْعًا
لِلْعَبْدِ بِالْحَصَّةِ مِنَ الْأَلْفِ ابْتِدَاءً فَالْحُرُّ لَا يَدْخُلُ ابْتِدَاءً وَهُوَ بَعْدُ
لِجَهَالَةِ الثَّمَنِ بِخِلَافِ مَا إِذَا فَضَّلَ الثَّمَنُ بَانَ يَقُولُ بِعْتُ هَذَا بِخَمْسٍ
مِائَةٍ وَهَذَا بِخَمْسٍ مِائَةٍ فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمَا خِلَافًا لَا يَنْبَغِي خِلَافَةً
لِجَعْلِ قَبُولِ مَا لَيْسَ بِبَيْعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْبَيْعِ :

(ترجمہ) :- پس ایسا ہو گیا جیسے وہ بیع جو آزاد اور غلام کی طرف ایک ثمن کے عوض منسوب ہو یہ اس مذہب کی دلیل کو مسئلہ فقہیہ مذکورہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے اسلئے کہ جب غلام اور آزاد کو ثمن واحد کے عوض فروخت کیا جائے تو اس طرح کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا۔ تو آزاد بیع میں داخل نہیں ہو گا پس یہ صورت استثناء ہوگی اور غلام کیلئے ایک ہزار میں سے ابتداءً بیع بالحصہ ہوگی۔ پس آزاد ابتداءً داخل نہ ہو گا اور بیع بالحصہ ابتداءً ثمن مجہول ہونے کی وجہ سے باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب ثمن کی تفصیل کر دی ہو یا اس طرح کہے کہ میں نے اسکو پانچ سو کے عوض فروخت کیا اور اسکو پانچ سو کے عوض۔ اسلئے کہ یہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے ابو حنیفہ کا اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں قبول مبیع کیلئے غیر مبیع کو قبول کرنے کی شرط قرار دینا پڑتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے اس عبارت میں مذہب ثانی کی دلیل کی نظیر میں ایک فقہی مسئلہ ذکر کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ثمن کے عوض غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کر دیا تو یہ آزاد ابتداءً ہی بیع میں داخل نہ ہو گا اور یہ صورت استثناء کے مانند ہوگی یعنی جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ میں داخل نہیں ہے اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے اور یہ بیع بالحصہ ابتداءً ہوگی اس طور پر کہ آزاد چونکہ ابتداءً ہی بیع میں داخل نہیں ہوتا ہے اسلئے ایک ہزار روپیہ کو ابتداءً ہی غلام مبیع کی قیمت پر اور آزاد کو غلام فرض کر کے اسکی قیمت پر تقسیم کیا جائیگا۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت پانچ سو روپیہ ہوئی تو غلام کے حصہ میں ایک ہزار میں سے پانچ سو روپیہ آئیں گے اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداءً ہے اور اس بیع بالحصہ ابتداءً میں چونکہ غلام کا ثمن مجہول ہے اسلئے یہ بیع باطل ہوگی۔ کیونکہ ثمن کا مجہول ہونا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ ہاں!

اگر آزاد اور غلام میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ بیان کر دیا گیا ہو یا اس طور کہ یوں کہا ہو کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا یعنی غلام کو پانچ سو روپیہ کے عوض اور آزاد کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ اسکو پانچ سو روپیہ کے عوض تو اس صورت میں صاحبین کے نزدیک غلام کے اندر بیع صحیح ہو جائے گی۔ البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلام کے اندر بھی بیع جائز نہ ہوگی صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ "فساد" بقدر مفسد ہوتا ہے اور مفسد صرف آزاد میں ہے کیونکہ آزاد مال منقول نہیں ہے پس یہ فساد، آزاد کے ساتھ خاص ہوگا اور غلام کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ حضرت امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ مجہول نہیں ہے لیکن آزاد غیر بیع ہے اور غلام بیع ہے۔ اور بائع نے ان دونوں کو چونکہ عقد واحد اور ایجاب واحد کے تحت فروخت کیا ہے اسلئے اسکا مطلب یہ ہوگا کہ بائع نے بیع یعنی غلام کے اندر بیع کو قبول کرنے کیلئے غیر بیع یعنی آزاد کے اندر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ یہ شرط فاسد ہے اور مقتضی عقد کے خلاف ہے اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ بیع غلام کے اندر بھی فاسد ہوگی۔

وَقِيلَ إِنَّهُ يُقَرَّرُ كَمَا كَانَ إِيْتَابًا بِالنَّاسِ لَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُسْتَقِلٌّ
بِنَفْسِهِ بِخِلَافِ الْأُسْتِثْنَاءِ هَذَا هُوَ الْمَذْهَبُ الثَّالِثُ فَهَذَا قَدْ أَفْطَرُوا
فِي حَقِّ الْعَامِّ بِإِقْنَانِهِ قَطْعِيًّا كَمَا كَانَ وَشَبَّهُوا بِالنَّاسِ فَقَطَّ مِنْ
حَيْثُ اسْتِقْلَالُ الصِّغَةِ وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى رِغَايَةِ جَانِبِ الْأُسْتِثْنَاءِ
قَطُّ فَإِنْ كَانَ دَلِيلُ الْخُصُوصِ مَعْلُومًا فَظَاهِرٌ أَنَّ النَّاسَ مَعْلُومٌ
لَا يُؤْتَرَفِي تَغْيِيرَ مَا بَقِيَ مِنَ الْأَفْرَادِ الْغَيْرِ الْمُسَوَّخَةِ لِأَنَّ كَانَ فَعْمُوكَ
فَالنَّاسُ مَعْلُومٌ يَسْقُطُ بِنَفْسِهِ وَلَا تَوَرُّجُهَا لَتُهُ فِي تَغْيِيرِ
مَا بَقِيَ ۝

(ترجمہ) :- اور کہا گیا کہ عام تخصیص کے بعد نا سخ کا اعتبار کر کے اس طرح باقی رہتا ہے جیسا کہ تھا کیونکہ محض اور نا سخ دونوں میں سے ہر ایک مستقل بنفسہ ہے برخلاف استثناء کے یہ ہی تیسرا مذہب ہے ان حضرات نے عام کے سلسلہ میں افراط سے کام لیا ہے کہ عام کو حسب سابق قطعی باقی رکھا ہے اور محض کو، استقلال صیغہ کے لحاظ سے فقط نا سخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔ اور جانب استثناء کی رعایت کی طرف بالکل التفات نہیں کیا ہے۔ پس اگر محض معلوم ہو تو ظاہر ہے کہ

ناسخ معلوم مابقی افراد غیر منسوخہ کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا ہے اور اگر مخصّص مجہول ہو تو ناسخ مجہول بذات خود ساقط ہو جاتا ہے اور اسکی جہالت اسکے ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ (تشریح)۔ اس عبارت میں مصنفؒ نے عام مخصّص منہ البعض کے سلسلہ میں تیسرا مذہب بیان کیا ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ عام مخصّص کرنے کے بعد اسی طرح قطعی الدلالت رہتا ہے جیسا کہ مخصّص کرنے سے پہلے قطعی الدلالت تھا۔

شہد کہتے ہیں کہ ان حضرات نے افراط سے کام لیا ہے اور ان حضرات نے مخصّص کو صرف ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور استثنائے کے ساتھ تشبیہ نہیں دی ہے۔ مخصّص کو ناسخ کے ساتھ اسلئے تشبیہ دی ہے کہ مخصّص اور ناسخ دونوں میں سے ہر ایک اپنے صیغہ کے اعتبار سے مستقل ہوتا ہے۔ اور رہا استثناء تو وہ غیر مستقل بلکہ اپنے ماقبل کیلئے قید ہوتا ہے اسلئے مخصّص کو اسکے ساتھ تشبیہ نہیں دی گئی۔ بہر حال مخصّص اگر معلوم ہو تو مخصّص کے بعد عام کا باقی افراد میں قطعی الدلالت ہونا ظاہر ہے کیونکہ مخصّص، ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ مابقی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں اثر انداز نہیں ہوتا یعنی نسخ کی وجہ سے مابقی افراد غیر منسوخہ قطعی الدلالت ہونے سے خارج نہیں ہوتے بلکہ حسب سابق قطعی الدلالت رہتے ہیں۔ پس اسی طرح مخصّص معام بھی عام کو باقی افراد میں قطعیت سے متغیر نہیں کرتا بلکہ عام اپنے باقی افراد میں علیٰ حالہ قطعی الدلالت باقی رہے گا اور اگر مخصّص مجہول ہو تو عام قطعی الدلالت اسلئے ہوگا کہ مخصّص ناسخ کے مشابہ ہے اور ناسخ اگر مجہول ہو تو وہ بذات خود ساقط ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ مجہول دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ ہو سکے وہ کسی دلیل کا معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ نہیں ہو سکتا ہے۔ پس مجہول ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائیگا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو گیا تو اسکی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی اسی طرح مخصّص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام حسب سابق قطعی الدلالت باقی رہیگا۔ اور اسکی جہالت اول کلام کی طرف متعدی نہ ہوگی۔

فَصَارَ كَمَا إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِنْ وَهْلِكَ أَحَدُ هُمَا قَبْلَ السَّلِيمِ تَشْبِيهُ لِدَلِيلِ
هَذَا الْمَذْهَبِ بِمَسْأَلَةِ تَقْصِيَةِ مَذْكَورَةٍ فَإِنَّهُ إِذَا بَاعَ عَبْدٌ مِنْ بَيْنِ
وَاحِدٍ بَأَن قَالِ يَتَمُهَا يَأْتِي وَمَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ السَّلِيمِ يَتْبَعُ
الْبَيْعَ فِي الْآخَرِ بِحَصَّةٍ مِنْ أَلْفٍ لِأَنَّهُ بَيْعٌ بِالْحَصَّةِ بَقَاءً فَكَأَنَّهُ نَسَخٌ

الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْيَتِيمِ بَعْدَ انْعِقَادِهِ وَهُوَ جَائِزٌ وَهَهُمَا مَذْهَبٌ رَابِعٌ مُذَكَّرٌ
فِي التَّوَضُّعِ وَغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ الْمصنف وَهُوَ أَنَّ دَلِيلَ الْخُصُوصِ إِنْ كَانَ
مَجْهُولًا يَسْقُطُ الْأَحْتِجَاجُ بِهِ عَلَى مَا قَالَهُ الْكُزْنِيُّ فَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا مَا فُكَا
لَوْ سَتْنَاءً وَهُوَ لَا يَقْبَلُ التَّغْلِيلَ بَقِيَّةِ الْعَامِّ تَطْعِيمًا عَلَى مَا كَانَ قَبْلَ ذَلِكَ

(ترجمہ)۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ جب کوئی شخص دو غلام فروخت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے یہاں مذکورہ فقہی مسئلہ کے ساتھ اس مذہب کی دلیل کی نظیر ہے اسلئے کہ جب بائع دو غلام ایک شمن کے عوض فروخت کرے بایں طور کہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں بیع ایک ہزار کے ایک حصہ کے عوض باقی رہے گی۔ کیوں کہ یہ بیع بالحصہ بقاؤ ہے گویا بیع کے منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام میں بیع منسوخ ہو گئی اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے مصنف نے اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ وہ یہ کہ دلیل خصوص اگر مجهول ہو تو عام سے استدلال کا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ امام کرخی نے کہا ہے اور اگر مخصص معلوم ہو تو وہ استثناء کے مانند ہے اور استثناء تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا عام پہلے کی طرح قطعی الدلالت رہ گیا۔

(تشریح)۔ باس عبارت میں فقہی مسئلہ کے ساتھ مذہب ثالث کی دلیل کی نظیر پیش کی گئی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے عقد واحد کے تحت ایک شمن کے عوض دو غلام فروخت کئے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپیہ کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کر لیا۔ لیکن مشتری کی طرف سپرد کرنے سے پہلے ایک غلام مر گیا تو دوسرے غلام میں ایک ہزار میں سے اسکے حصہ کے عوض بیع باقی رہیگی، کیونکہ یہ بیع بالحصہ ابتداء نہیں ہے بلکہ بیع بالحصہ بقاؤ ہے۔ اسلئے کہ دونوں غلام ابتداء عقد بیع میں داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا بائع پر مستعذر ہو گیا لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کیلئے ان دونوں غلاموں پر ایک ہزار روپیہ تقسیم کرنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ بیع بالحصہ بقاؤ ہے اور پہلے گز چکا ہے کہ بیع بالحصہ بقاؤ جائز ہے۔ لہذا زندہ غلام کی بیع جائز ہوگی۔ پس یہ ایسا ہو گیا گویا بیع منعقد ہونے کے بعد مردہ غلام کی بیع منسوخ ہو گئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ یہاں ایک چوتھا مذہب بھی ہے جو توضیح وغیرہ میں مذکور ہے البتہ مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مخصص اگر مجهول ہو تو عام بالکل حجت رہے گا۔ یعنی

اس سے استدلال کرنا ساقط ہو جائے گا جیسا کہ سابق میں امام کرنی نے کہا ہے اصلے کہ مختص مجہول
استثنا مجہول کے مانند ہے پس جس طرح استثنا مجہول کے بعد مستثنیٰ منہ کے افراد مجہول رہتے
ہیں۔ اسی طرح مختص مجہول کے بعد عام کے باقی افراد مجہول رہیں گے، اور مجہول قابل استدلال
نہیں ہوتا لہذا عام بھی باقی افراد میں قابل استدلال نہیں رہے گا۔ اور اگر مختص معلوم ہو تو وہ
استثنا معلوم کے مانند ہوگا۔ اور استثنا تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا مختص بھی تعلیل کو
قبول نہ کرے گا۔ اور جب مختص تعلیل کو قبول نہیں کرتا۔ تو افراد مخصوصہ کے علاوہ باقی افراد میں
عام۔ حسب سابق قطعی الدلالت رہے گا۔

وَلَمَّا فَرَعَ الْقَوْلَ عَنْ بَيَانِ تَخْصِصِ الْعَامِ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْفَاطِحَةِ فَقَالَ وَالْعُمُومُ
أَمَّا أَنْ يَكُونَ بِالصَّيْغَةِ وَالْمَعْنَى أَوْ بِالْمَعْنَى لَا غَيْرَ كِرْجَالٍ وَقَوْمٍ يَعْنِي أَنَّ الْعَامَّ
عَلَى نَوْعَيْنِ أَحَدُهُمَا مَا تَكُونُ الصَّيْغَةُ وَالْمَعْنَى كَلَامًا مَعْنَاً خَالِلاً عَلَى الشُّمُولِ
بِأَنَّ تَكُونَ الصَّيْغَةُ صِيغَةُ جَمْعٍ وَالْمَعْنَى مُسْتَوْعِبًا فِي الْفَهْمِ مِنْهُ وَالْآخَرُ
أَنْ لَا تَكُونَ الصَّيْغَةُ ذَلِكَ عَلَى الْعُمُومِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى مَذْكَورًا لَا بِالصَّيْغَةِ
وَلَا بِتَصَوُّرٍ عَكْسٍ لِأَنَّ إِخْلَاءَ الْمَعْنَى عَنِ اللَّفْظِ الْعَامِ الْمَوْصُوعِ غَيْرُ مَعْقُولٍ
إِلَّا بِالتَّخْصِصِ وَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرُ فَالْأَوَّلُ مِثَالُهُ رِجَالٌ وَنِسَاءٌ وَغَيْرُهُمَا
مِنَ الْمُجْمُوعِ الْمُكْتَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالْقِلَّةِ وَالْكَثْرَةِ لَكِنَّ فِي الْقِلَّةِ مِنَ الثَّلَاثَةِ
إِلَى الْعَشْرَةِ وَفِي الْكَثْرَةِ قِيلَ مِنَ الثَّلَاثَةِ وَقِيلَ مِنَ الْعَشْرَةِ إِلَى مَا لَا يَتَنَاهَى
لَكِنَّ هَذَا اخْتِلَافٌ فُخِّرَ الْإِسْلَامَ لِأَنَّهُ لَا يَشْتَرِكُ إِلَّا شَيْعَابَ فِي مَعْنَى الْعَامِّ
بَلْ يَكْفِي بِإِنْشَاءِ جَمْعٍ مِنَ الْمُسْتَمَيَاتِ وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ يَشْتَرِكُ إِلَّا شَيْعَابَ وَ
الْإِسْتِغْرَاقَ فِيهِ يَكُونُ الْجَمْعُ الْمُكْتَرُ وَاسْطَةً بَيْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ عَلَى مَا ذَكَرَ
فِي التَّوَضِيحِ :

ترجمہ :- اور جب مصنف تخصیص عام کے بیان سے فارغ ہو گئے تو عام کے الفاظ کا ذکر شروع
کیا۔ چنانچہ فرمایا اور عموم یا توصیفہ اور معنی سے ہوگا یا صرف معنی سے ہوگا۔ جیسے رجال اور قوم۔ یعنی عام
دو قسم پر ہے ایک وہ جس میں صیغہ اور معنی دونوں عام ہوں شمول پر اسطور سے دلالت کرے کہ
صیغہ جمع کا صیغہ ہو۔ اور معنی صیغہ سے سمجھنے میں پورے طور پر مستوعب ہوں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ
صیغہ عموم پر دلالت کرے نہ ہو اور معنی بالاستیعاب مدلول ہوں۔ اور اس کا عکس تصور نہیں ہوتا ہے۔

کیونکہ معنی کو لفظ عام موضوع سے خالی کرنا غیر معقول امر ہے مگر تخصیص سے اور یہ شئی آخر ہے۔ پس ادل کی مثال رجال، نسا اور ان دونوں کے علاوہ جمع منکر، جمع معرف، جمع قلت اور کثرت ہیں۔ لیکن جمع قلت میں تین سے دس تک اور جمع کثرت میں کہا گیا کہ تین سے اور کہا گیا دس سے غیر متناہی افراد تک لیکن یہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے اسلئے کہ وہ عام کے معنی میں استیعاب کو شرط قرار نہیں دیتے ہیں بلکہ افراد و مسمیات میں سے ایک جماعت کی شمولیت کافی ہے اور جن حضرات کے نزدیک اس میں استیعاب و استغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوتی ہے جیسا کہ توضیح میں مذکور ہے۔

(تشریح) ب۔ شارح نے فرمایا کہ عام کی تخصیص کے بیان سے فارغ ہو کر فاضل مصنف نے ان الفاظ کو ذکر کیا ہے جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا کہ عام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو، اور دوم وہ جو صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو اور صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہو۔ صیغہ کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کر نیوالا ہو جیسا کہ جمع کا صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے مفہوم ہے اور لفظ کا مدلول ہے اُن تمام افراد کو شامل اور مستوعب ہو جن افراد کو وہ معنی مشتمل ہے اور دوسری قسم میں صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ، عموم پر دلالت نہ کرے یعنی صیغہ جمع کا نہ ہو بلکہ مفرد کا صیغہ ہو اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب وہ ہی ہے جو سابق میں گذرا کہ معنی جو لفظ کا مدلول ہے وہ استیعاب کا فائدہ دیتا ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ لفظ عام نہ ہو اور معنی عام ہوں لیکن اسکا برعکس کہ لفظ عام ہو اور معنی تمام افراد کو مستوعب اور شامل نہ ہو نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں لفظ عام موضوع سے معنی کو خالی کرنا لازم آتا ہے یعنی یہ لازم آتا ہے کہ لفظ عام موضوع تو موجود ہے مگر اسکے تحت معنی موجود نہیں ہے یعنی لباس تو موجود ہے مگر جسم موجود نہیں ہے اور یہ ایک غیر معقول بات ہے۔ لہذا یہ نہیں ہو سکیگا کہ لفظ عام تو ہو مگر معنی مفید استیعاب نہ ہو، ہاں۔ اگر عام لفظ کے معنی میں تخصیص کر لی گئی ہو تو ایسا ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ ایک دوسری بات ہے۔ ہمارا منشاء یہ ہے کہ ابتداءً ایسا نہیں ہو سکتا کہ عام لفظ تو موجود ہو مگر اسکا معنی مفید استیعاب اور مفید عموم نہ ہو۔ بہر حال قسم اول کی مثال۔ رجال اور نسا، اور ان کے علاوہ جمع منکر اور جمع معرف، جمع قلت اور جمع کثرت ہیں کیونکہ لفظ رجال اور لفظ نسا اور دوسری جمعیں اپنے صیغوں کے اعتبار سے بھی عام ہیں اسلئے کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں۔

اسلئے کہ ان کے معنی ان تمام افراد کو مستوعب ہیں جنکو یہ شامل ہیں چنانچہ لفظ رجال تمام افراد رجل کو اور لفظ نساہ تمام افراد امراة کو شامل ہے۔ رجال کا مفرد "رجل" من لفظہ آتا ہے اور نساہ کا مفرد "امراة" من لفظہ نہیں آتا ہے بلکہ من غیر لفظہ آتا ہے۔

ملا جیوں نے جمع قلت اور جمع کثرت میں فرق بیان کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ جمع قلت کا اطلاق تین پر اور دس پر اور ان کے درمیان کے تمام اعداد پر ہوتا ہے۔ اور جمع کثرت کا اطلاق تین سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے، اور بعض نے کہا کہ دس سے لیکر غیر متناہی اعداد تک ہوتا ہے۔ جمع قلت کے چار وزن ہیں (۱) اَفْعُلْ جیسے اَفْلُسْ واحد کُلْسْ اور اَکْلُبْ واحد کَلْبٌ (۲) اَفْعَالْ جیسے اَفْرَسْ واحد فَرَسٌ (۳) اَفْعَلْ جیسے اَرْعَفْتُ واحد رَعِيفٌ (چبانی) (۴) فَعْلَتْ جیسے عَلِمْتُ واحد غلام، ان کے علاوہ تمام اوزان جمع کثرت کے ہیں۔ صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ جمع منکرہ وغیرہ تمام جمعوں کا عام کے قبیلہ سے ہونا علامہ فخر الاسلام کا مختار قول ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب واستغراق شرط نہیں ہے بلکہ فقط افراد کو شامل ہونا کافی ہے لیکن صاحب توضیح وغیرہ جن حضرات کے نزدیک عام کی تعریف میں استیعاب واستغراق شرط ہے ان کے نزدیک جمع منکر عام کے قبیل سے نہ ہوگا۔ بلکہ خاص و عام کے درمیان واسطہ ہوگا یعنی جمع منکر نہ خاص ہوگا اور نہ عام ہوگا بلکہ دونوں کے درمیان کی چیز ہوگا اس کی پوری تفصیل خادم نے عام کی تعریف کے فوائد قیود کے تحت ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ کرو لیجئے۔

وَالْآخِرُ مِثَالُهُ قَوْمٌ وَرَهْطٌ فَإِنَّ الْقَوْمَ صِفَتُهُ مُفْرَدٌ بِدَلِيلٍ أَنَّهُ يُثْنَى وَ
يُجْمَعُ يُقَالُ قَوْمَانِ وَأَقْوَامٌ لَكِنْ مَعْنَاهُ مَعْنَى الْعَامِ لَا أَنَّهُ يُطْلَقُ عَلَى ثَلَاثَةٍ
إِلَى الْعَشْرَةِ كَمَا أَنَّ رَهْطًا يُطْلَقُ إِلَى الشَّعَةِ وَلَكِنْ يَشْتَرِطُ فِي إِطْلَاقِ
لَفْظِ الْقَوْمِ أَنْ تَكُونَ الْأَحَادُ مُجْتَمِعَةً وَإِنَّمَا يَصِحُّ إِلَّا سِتْنَاءُ لِوَاحِدٍ
فِي قَوْلِكَ جَاءَ فِي الْقَوْمِ إِلَّا نَزِيدًا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ مَجْمُوعَ الْجَمْعِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِإِئْتِ
مَجْمُوعٍ كُلِّ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ يُطِيقُ رَفَعَ هَذَا الْحَجَرِ الْقَوْمُ إِلَّا نَزِيدًا
لِأَنَّ الْحُكْمَ هَهُنَا مُتَعَلِّقٌ بِالْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ وَلِهَذَا يَصِحُّ
جَاءَ الْعَشْرَةُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَا يَصِحُّ الْعَشْرَةُ زَوْجٌ إِلَّا وَاحِدًا ۝

(ترجمہ) : عام کی دوسری قسم کی مثال قوم اور رط ہے اسلئے کہ قوم کا صیغہ مفرد کا صیغہ ہے۔

دلیل یہ ہے کہ اس کا تثنیہ اور جمع آتا ہے کہا جاتا ہے قومان اور اقوام۔ لیکن اسکے معنی عام کے معنی ہیں۔ کیونکہ اسکا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ لیکن لفظ قوم کے اطلاق میں آحاد کا مجتمع ہونا شرط ہے اور تیس قول، جانی القوم لازماً، میں واحد کا استثناء اس اعتبار سے درست ہوگا کہ مجموعہ کا آنا نہیں ہوگا مگر ہر ایک کے آنے سے اسکے برخلاف جب کہا جائے کہ اس پتھر کو اٹھانے کی طاقت قوم بکھتی ہے سوائے زید کے۔ کیونکہ یہاں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ ہے اسی وجہ سے جاز العشرۃ الا واحداً صحیح ہے اور العشرۃ زوج الا واحداً صحیح نہیں ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ عام کی دوسری قسم کی مثال لفظ قوم اور لفظ رہط ہے اسلئے کہ قوم مفرد کا صیغہ ہے اور اسکی دلیل یہ ہے کہ قوم کا تثنیہ قومان اور جمع اقوام آتی ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ تثنیہ اور جمع مفرد کے آتے ہیں لہذا لفظ قوم مفرد ہوگا۔ اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو قوم کا لفظ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ جمع کا بھی تثنیہ اور جمع آتا ہے۔ مثلاً رماح، رُمح کی جمع ہے (نیزہ) لیکن اسکا تثنیہ رماحان اور جمع رماحات آتی ہے پس لفظ قوم کا تثنیہ اور جمع آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ رماح جمع کے تثنیہ اور جمع کا آنا شاذ ہے اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا آنا غیر شاذ ہے اور شاذ غیر معتبر ہوتا ہے لہذا رماح کے تثنیہ اور جمع کا اعتبار نہ ہوگا اور قوم کے تثنیہ اور جمع کا بغیر شذوذ کے آنا اسکے مفرد ہونے کی دلیل ہے اور جب لفظ قوم مفرد ہے تو یہ صیغہ کے اعتبار سے عام نہ ہوگا۔ لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہے کیونکہ لفظ قوم کا اطلاق تین سے لیکر دس تک کے افراد پر ہوتا ہے جیسا کہ رہط کا اطلاق تین سے لیکر نو تک کے افراد پر ہوتا ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ رہط کے سب افراد مرد ہوں ان میں کوئی عورت نہ ہو۔ اور لفظ قوم کے اطلاق کیلئے شرط یہ ہے کہ اسکے تمام آحاد و افراد مجتمع ہوں یعنی لفظ قوم کی صورت میں مجموعہ پر حکم ہوگا۔ ان میں سے ہر ایک ہر الگ الگ حکم نہ ہوگا۔ مثلاً اگر بادشاہ نے یہ اعلان کیا کہ جو قوم اس قلعہ میں داخل ہوگی اسکو اسقدر انعام ملیگا پس اگر قلعہ میں جماعت داخل ہوئی تو وہ انعام کی مستحق ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی داخل ہو تو وہ انعام کا مستحق نہ ہوگا۔

وَإِنَّمَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ لِوَاحِدٍ الْخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب لفظ قوم کے اطلاق کیلئے آحاد و افراد کا مجتمع ہونا شرط ہے تو جازنی القوم لازماً میں قوم سے واحد یعنی زید کا استثناء کیسے درست ہوگا؟ کیوں کہ زید کا قوم سے استثناء کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ انیکا حکم مجموعہ قوم پر نہیں ہے بلکہ ہر فرد پر الگ الگ ہے اگر قوم کے مجموعہ پر انیکا حکم ہوتا تو

زید بھی چونکہ قوم میں شامل تھا اسلئے اُس پر بھی آنے کا حکم لگتا اور جب زید بھی آنیوالے لوگوں میں ہے تو آنیوالی قوم سے اسکا استنار کیسے کیا جاسکتا ہے اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں استنار کا صحیح ہونا قرینہ خارجیہ کی وجہ سے ہے اور قرینہ آنے کا فعل ہے یعنی حکم بلاشبہ قوم کے مجموعہ پر لگتا ہے مگر چونکہ مجموعہ قوم کا آنا، ہر ایک کے آنے کے اعتبار سے ہوگا یعنی ہر ایک علیحدہ علیحدہ آنے کے فعل کا مرکب ہوگا اسلئے قوم میں سے ایک فرد یعنی زید کا استنار کرنا درست ہے۔ ہاں، اگر یہ کہا کہ یہ قوم اس پتھر کو اٹھا سکتی ہے سوائے زید کے تو یہ استنار صحیح نہیں ہوگا۔ کیوں کہ پتھر اٹھانے کا حکم قوم کے مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے۔ پس جب پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور مجموعہ قوم میں زید بھی شامل ہے تو زید کا قوم سے استنار کرنا کیسے درست ہوگا۔ یہ ہی وجہ ہے کہ اگر جاز العشرۃ الا واحد کہا تو درست ہے کیوں کہ عشرہ ہر آدمی کا حکم ہر ایک کے آنیکے اعتبار سے ہے۔ لہذا ایک کے استنار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر العشرۃ زوج الا واحد کہا تو درست نہیں ہے کیوں کہ عشرہ پر زوج کا حکم مجموعہ من حیث المجموعہ کے ساتھ متعلق ہے اور جب زوج کا حکم عشرہ کے مجموعہ کے ساتھ متعلق ہے تو ایک کا استنار کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عشرہ میں وہ ایک بھی شامل ہے۔

وَمِنْ مَّا يَحْتَمَلَانِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ وَأَصْلُهُمَا الْعُمُومُ يَعْنِي أَنَّهَا فِي أَصْلِ الْوَضْعِ لِلْعُمُومِ وَكُسْتَعْمَلَانِ فِي الْخُصُوصِ بِعَارِضِ الْقَرَارِئِبِ سَوَاءٌ اسْتَعْمَلَا فِي الِاسْتِفْهَامِ أَوْ الشَّرْطِ أَوِ الْخَبَرِ وَمَا قِيلَ أَنَّ الْخُصُوصَ يَكُونُ فِي الْأَخْبَارِ فَمِنْ تَقْصُصٍ لَا يَطْرُقُ :

(ترجمہ) :- اور من اور ما دونوں عموم و خصوص کا احتمال رکھتے ہیں البتہ دونوں کی اصل عموم ہے یعنی دونوں اصل وضع میں عموم کیلئے ہیں اور عارض قرائن کی وجہ سے دونوں خصوص میں استعمال ہوتے ہیں خواہ دونوں استفہام میں استعمال ہوں یا شرط یا خبر میں اور وہ جو کہا گیا ہے کہ خصوص اخبار میں ہوتا ہے نقص زدہ ہے سطر نہیں ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے الفاظ عموم میں سے من اور ما کو ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ یہ دونوں لفظ عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں مثلاً استفہام کیلئے اگر کسی نے کہا "من فی الدار" اور جواب میں صرف ایک آدمی کا ذکر کیا گیا مثلاً کہا کہ خالد ہے تو یہ جواب درست ہے اور اگر چند آدمیوں کا ذکر کیا گیا اور کہا گیا کہ گھر میں خالد، حامد، شاہد، عارف، واصف ہیں تو یہ جواب بھی

درست ہے اور اگر شرط کے معنی ذکر کرتے ہوئے کہا کہ ”مَنْ زَارَنِي فَلَهُ دَرَاهِمٌ“، تو جو شخص اسکی زیارت کرے گا وہ ہی عطیہ کا مستحق ہوگا اگر ایک شخص نے زیارت کی تو وہ مستحق ہوگا اور اگر بہت سے آدمیوں نے زیارت کی تو وہ سب عطیہ کے مستحق ہوں گے اور اگر خبر میں استعمال کرتے ہوئے کہا کہ ”أُعْطِيَ مَنْ زَارَنِي دِرْهَمًا“، یعنی جس نے میری زیارت کی اسکو درہم کا عطیہ دیا گیا ہے اگر ایک آدمی نے زیارت کی ہے تو ایک کو دیا گیا، اور اگر بہت سے لوگوں نے کی ہے تو بہت سوں کو دیا گیا، بہر حال لفظ مَنْ اور لفظ مَا دونوں عموم اور خصوص دونوں کا احتمال رکھتے ہیں البتہ یہ دونوں اپنی اصل وضع کے اعتبار سے عموم کیلئے ہیں اور بطریق مجاز فرائض کی وجہ سے خصوص کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔ یعنی ان دونوں کلموں کا عموم کے اندر استعمال حقیقی ہے، اور خصوص کے اندر مجازی ہے اور بعض شراحین نے مصنف کے کلام کی یہ شرح کی ہے کہ مَنْ اور مَا دونوں عموم کیلئے بھی موضوع ہیں اور خصوص کیلئے بھی موضوع ہیں یعنی ”مَنْ اور مَا دونوں“ عموم و خصوص دونوں میں مشترک ہیں اور دونوں میں انکا استعمال حقیقت ہے اور مصنف کے قول ”وَأَصْلُهُمَا اَلْعُمُومُ“ کا مطلب یہ ہے کہ عموم میں ان دونوں کلموں کا استعمال زیادہ ہے اور خصوص میں کم ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مَنْ اور مَا کا خصوص کے اندر استعمال بہر صورت ہونا ہے یہ دونوں خواہ استفہام میں مستعمل ہوں خواہ شرط میں خواہ خبر میں جیسا کہ راقم نے مثالوں سے ظاہر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض اصولیوں نے کہا کہ مَنْ اور مَا اگر شرط یا استفہام کے معنی میں مستعمل ہوں تو صرف عموم کیلئے ہوتے ہیں اور خصوص کیلئے استعمال نہیں ہوتے اور اگر اخبار میں استعمال ہوں تو یہ دونوں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی۔ یعنی اخبار کی صورت میں یہ دونوں خصوص کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں ورنہ استفہام اور شرط کی صورت میں صرف عموم کیلئے آتے ہیں۔ اور خصوص کیلئے نہیں آتے۔ تو ان حضرات کا یہ قول نقص زردہ ہے اور عام طور پر جاری نہیں ہے یعنی اس قول پر نقص وارد کیا جاسکتا ہے کیوں کہ اگر کسی نے کسی سے کہا۔ ”مَنْ ابُوكَ“ تیرا باپ کون ہے تو جواب میں اُس ایک شخص کا نام آئے گا جو اس کا باپ ہے۔ ملاحظہ کیجئے یہاں لفظ مَنْ استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے استعمال ہوا ہے۔ اور مَا دِیْنُکَ، تیرا دین کیا ہے اسکے جواب میں مَنْ صالح، ایک ہی دین یعنی دین اسلام کا ذکر کرے گا۔ یہاں بھی لفظ مَا استفہام کیلئے ہے مگر خصوص کیلئے مستعمل ہے۔ بہر حال صحیح بات یہ ہی ہے کہ دونوں لفظ، استفہام، شرط، خبر تینوں، صورتوں میں عموم کیلئے بھی آتے ہیں اور خصوص کیلئے بھی آتے ہیں۔ اور بعض اہل اصول کا قول کہ صرف اخبار کی صورت میں خصوص کیلئے آتے ہیں اور استفہام و شرط کی صورت میں خصوص کیلئے نہیں استعمال نہیں ہوتے صحیح نہیں ہے۔

وَمَنْ فِي ذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَمَا فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ أَمْيَ الْأَصْلُ فِي مَنْ
أَنْ يَكُونَ لِذَوَاتٍ مَنْ يَعْقِلُ كَقَوْلِهِ مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ وَقَدْ
يَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَنْ يَعْقِلُ مَجَازًا كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى
بَطْنِهِ أَمْيَ الْأَصْلُ فِي مَا أَنْ يَكُونَ فِي ذَوَاتٍ مَا لَا يَعْقِلُ يَقَعُ مَا فِي الدَّارِ
فَالْجَوَابُ دَرَهُمْ أَوْ دِينَارًا لَا زَيْدًا أَوْ عَمْرُوً وَقَدْ يَسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِهَا كَمَا
سَيَأْتِي ۝

(ترجمہ) :- اور مَنْ ذوی العقول میں استعمال ہوتا ہے جیسا کہ "ما" غیر ذوی العقول میں
یعنی لفظ مَنْ میں اصل یہ ہے کہ وہ ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسی کیلئے ہوگا اور کبھی مجازاً غیر ذوی العقول میں
بھی استعمال کیا جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ان دو اب میں سے بعض وہ ہیں جو
اپنے پیٹ پر چلتے ہیں اور ما میں اصل یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا
جاتا ہے ما فی الدار، اسکا جواب درہم یا دینار کے ساتھ ہو گا نہ کہ زید یا عمرو کے ساتھ اور کبھی
غیر ذوی العقول کے علاوہ میں ما کا استعمال ہوتا ہے جیسا کہ آئندہ آئیگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ لفظ مَنْ کا حقیقی استعمال تو ذوی العقول کیلئے ہوتا ہے لیکن کبھی
مجازاً غیر ذوی العقول کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے۔ ذوی العقول کیلئے استعمال ہونے کی مثال رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا فَلَهُ سَلْبُهُ ہے اس حدیث میں لفظ مَنْ ذوی العقول یعنی
قَاتِلِ کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور باری تعالیٰ کے قول فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ میں لفظ مَنْ غیر
ذوی العقول یعنی جانور کیلئے استعمال کیا گیا ہے اور لفظ ما میں اصل تو یہ ہے کہ وہ غیر ذوی العقول
کیلئے استعمال ہو لیکن کبھی کبھی مجازاً ذوی العقول کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے لیکن یہ بعض حضرات
کا مذہب ہے ورنہ اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ کلمہ ما ذوی العقول اور غیر ذوی العقول
دونوں میں عام ہے۔ غیر ذوی العقول میں استعمال کی مثال جیسے کہا جائے ما فی الدار تو جواب
میں درہم یا دینار یا کوئی ایسی چیز ہوگی جو غیر ذوی العقول کے قبیل سے ہو، اور زید یا عمرو جواب
میں واقع نہ ہوں گے۔ اور ذوی العقول میں استعمال کی مثال باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءُ وَمَا
بَنَّا، ہے۔ یعنی آسمان اور اسکے بنائے والے کی قسم۔ آیت میں ما سے اللہ تعالیٰ مراد ہیں۔ جو
ذوی العقول کے قبیل سے ہیں۔ ۝

فَإِذَا قَالَ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِي الْعِتْقُ فَهُوَ حُرٌّ فَشَاءُوا عِتْقًا تَقَرَّبَ لَكُمْ
كَلِمَةً مِنْ عَامَّةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ مَعْنَاهُ كُلُّ مَنْ شَاءَ الْعِتْقُ مِنْ بَيْنِ عِبْدِي فَهُوَ
حُرٌّ وَكَلِمَةٌ مِنْ فِي نَفْسِهَا عَامَّةٌ وَوَصِفَتْ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهِيَ الْمَشِيَّةُ
وَمَنْ يَحْتَمِلُ الْبَيَانَ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ لَا بُدَّ أَنْ يَعْتَقُوا جَمِيعًا عَمَلًا بِعُمُومِ
كَلِمَتِهِ مَنْ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ مَنْ شِئْتَ مِنْ عِبْدِي عِتْقُهُ فَأَعْتَقْتُهُ
بِإِسْنَادِ الْمَشِيَّةِ إِلَى الْمُخَاطَبِ فَإِنْ لَمْ يَجِئْ بِأَنْ يَعْتَقَهُمْ إِلَّا وَاحِدًا
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ كَلِمَةً مِنَ الْعُمُومِ وَمِنْ التَّبَعِيضِ فَلَا يَسْتَقِيمُ الْعَمَلُ
بِهَا إِلَّا إِذَا لَفِيَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ غَيْرَ مُعْتَقٍ وَكَذَلِكَ الْمَشِيَّةُ صِفَةٌ خَاصَّةٌ
لِلْمُخَاطَبِ وَقِيلَ كَلِمَةً مِنَ التَّبَعِيضِ فِي كُلِّ مِنَ الْمَثَالَيْنِ لَكِنْ فِي الْمَثَالِ
الْأَوَّلِ كُلُّ مَنْ الْعَبْدُ الشَّائِي بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَيَعْتَقُ
الْكُلَّ وَفِي الْمَثَالِ الثَّانِي الشَّائِي وَاحِدٌ يَتَعَلَّقُ مَشِيَّتُهُ بِالْكُلِّ دَفْعَةً فَلَا
يَسْتَقِيمُ إِلَّا بِتَخْصِصِ الْبَعْضِ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنْهُ إِنْ شَاءَ الْكُلَّ عَلَى
الترتيبِ فَمَنْ يَصُدَّقُ عَلَى كُلِّ وَاحِدٍ أَنْهُ شَاءَ عِتْقَهُ خَالَ كَوْنِهِ بَعْضًا
مِنَ الْعَبْدِ فَتَأْتِلُ فِيهِ :

(ترجمہ) : پس جب کوئی کہے میرے غلاموں میں سے جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے پس سب
چاہا تو سب آزاد ہو جائیں گے یہ مسئلہ کلمہ من کے عام ہونے پر تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ اس کلام کے
معنی یہ ہیں کہ میرے غلاموں میں سے ہر وہ غلام جو آزاد ہونا چاہے وہ آزاد ہے۔ کلمہ من فی نفسہا عام ہے۔
اور عام صفت کے ساتھ متصف ہے اور وہ مشیت ہے اور لفظ من بیان کا احتمال رکھتا ہے۔ پس
اگر تمام غلاموں نے آزاد ہونا چاہا تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سارے غلاموں کا آزاد ہونا
ضروری ہے اسکے برخلاف جب کسی نے مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا اے
مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے۔ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک
اسوقت مخاطب کو اختیار ہے کہ وہ سولے ایک کے ان سب کو آزاد کر دے اسلئے کہ کلمہ من عموم
کیلئے ہے اور من تبعیض کیلئے ہے لہذا ان دونوں پر عمل درست نہ ہو گا مگر جب کہ ان میں سے
ایک غلام غیر آزاد ہے۔ اسبطر مشیت مخاطب کیلئے ایک خاص صفت ہے اور کہا گیا کہ
کلمہ من دونوں مثالوں میں تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول میں ہر آزادی کو چاہنے والا غلام
اپنے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے لہذا سب کے سب آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال میں

چاہنے والا ایک ہے اسکی مشیت دفعتہ تمام کے ساتھ متعلق ہوگی لہذا تبعیض کے معنی درست نہ ہونگے مگر بعض کی تخصیص سے لیکن اسپر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی علی الترتیب چاہے تو اسوقت ہر ایک پر یہ بات صادق آئے گی کہ مخاطب نے ہر ایک کی آزادی اس حال میں چاہی کہ وہ غلام، غلاموں کا بعض ہے۔ بہر حال خوب غور کر لو۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کلمہ من کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا من شأ من عبیدی العتق فهو حر، یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے آزاد ہونا چاہا وہ آزاد ہے۔ اس کلام میں من شأ میں کلمہ من فی نفسہا عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے اور مشیت عام اسلئے ہے کہ وہ من کی طرف مسند ہے اور من عام ہے یعنی مسند الیہ کے عام ہونے سے مسند یعنی مشیت بھی عام ہے۔ (لفظ من کلمہ من بذات خود عام ہے اور مشیت جو عام صفت ہے اسکے ساتھ متصف ہے۔ اور رہا من عبیدی کا من تو اسمیں تبعیض کے معنی شائع ذائع ہیں۔ بشرطیکہ من کا مدخول اور مجرور ایسی چیز ہو جسکے ابعاض اور محکڑے کرنا ممکن ہو پس جب تک تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہ ہو اسوقت تک لفظ من کو تبعیض ہی کے معنی پر محمول کیا جائے گا۔ لیکن یہاں متن کے مسئلہ میں تبعیض کے خلاف قرینہ موجود ہے اس طور پر کہ مشیت کلمہ من کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من الفاظ عموم میں سے ہے لہذا مشیت جو صفت عام ہے وہ بھی عموم کے معنی کو موکد کرتی ہے پس مشیت وصف عامہ کے قرینہ کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ من عبیدی کا من تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ بیان کیلئے ہے۔ اور اس جگہ تبعیض کے معنی متروک ہیں اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میرے جن غلاموں نے آزادی کو چاہا وہ سب آزاد ہیں اب اگر اسکے تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں تو کلمہ من کے عموم پر عمل کرتے ہوئے اسکے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اسکے برخلاف اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے اپنے غلاموں کے بارے میں کہا "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ" تو میرے غلاموں میں سے جسکو آزاد کرنا چاہے اسکو آزاد کر دے یعنی اپنے غلاموں کی آزادی کو مخاطب کی مشیت پر متعلق کیا ہے تو اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب کسی ایک غلام کے علاوہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے یعنی مخاطب نے اگر بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ سوائے اس غلام کے جسکو سب آخر میں آزاد کیا ہے۔ یعنی آخری غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو یکبارگی آزاد کیا تو سوائے ایک غلام کے سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اس ایک غلام کو متعین کرنے کا اختیار مولیٰ کو ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ مخاطب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ

وہ بلا استثناء تمام غلاموں کو آزاد کر دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں من شئت میں مذکور کلمہ من کے عموم پر عمل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مثال مذکور میں کلمہ من عموم کے لئے ہے اور من تبعیض کے لئے ہے کیونکہ یہاں تبعیض کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔ اور تبعیض کے خلاف قرینہ اس لئے موجود نہیں کہ من شئت میں مشیت خاص طور پر مخاطب کی طرف منسوب ہے، اور جب مشیت خاص یعنی مخاطب کی طرف منسوب ہے اور عام کی طرف منسوب نہیں ہے۔ جیسا کہ من شائر میں مشیت عام کی طرف منسوب تھی تو من شئت من عبیدی میں عموم مؤکد نہ ہوگا اور جب من شئت میں عموم مؤکد نہیں ہے تو من عبیدی کے من کو تبعیض کے خلاف معنی پر محمول کرنے کے سلسلہ میں کوئی قرینہ نہیں ہوگا۔ اور جب تبعیض کے خلاف یعنی بیان پر کوئی قرینہ نہیں ہے تو یہاں من تبعیض کیلئے ہوگا۔ ہر حال جب کلمہ من عموم کیلئے ہے اور کلمہ من تبعیض کیلئے ہے تو دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور من اور من دونوں پر عمل کرنا اسی وقت ممکن ہے جبکہ ایک غلام آزاد نہ ہو اور باقی سب آزاد ہو جائیں۔ یعنی کلمہ من تبعیض کی وجہ سے ایک غلام غیر آزاد رہ جائے گا۔ اور کلمہ من جو عموم کیلئے ہے اسکی وجہ سے باقی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔

صاحب توضیح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں یعنی من شائر من عبیدی اور من شئت من عبیدی میں کلمہ من تبعیض کیلئے ہے۔ لیکن مثال اول یعنی من شائر من عبیدی میں تمام غلام اسلئے آزاد ہو جاتے ہیں کہ ان کی آزادی کو ان کے چاہنے پر معلق کیا گیا ہے۔ پس جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے، تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کر کے بعض ہوگا۔ اس طرح من تبعیض پر بھی عمل ہو جائے گا اور چونکہ ایک ایک کر کے سارے غلام آزاد ہو گئے۔ اسلئے کلمہ من کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا۔ اور دوسری مثال یعنی من شئت من عبیدی میں چاہنے والا صرف مخاطب ہے۔ لہذا اسکی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی، اور جب مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکبارگی متعلق ہوگی تو من تبعیض کے معنی اسی وقت درست ہو سکتے ہیں جبکہ بعض غلاموں کو خاص کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ ایک غلام غیر آزاد ہے اور باقی سب آزاد ہیں۔

ولکن یرد علیہ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ من شئت من عبیدی میں بھی اگر مخاطب تمام غلاموں کی آزادی کو چاہے اور وہ بلا استثناء سب آزاد ہو جائیں تو بھی من تبعیض پر عمل ہو جائے گا۔ اسطور پر کہ مخاطب نے تمام غلاموں کی آزادی کو علی الترتیب چاہا یعنی پہلے ایک کی آزادی کو پھر دوسری کی آزادی کو پھر تیسری کی آزادی کو علیٰ ہذا تو اسوقت ہر غلام پر

یہ صادق آئے گا کہ مخاطب نے اسکی آزادی کو اس حال میں چاہا کہ وہ دوسرے غلاموں کا بعض ہے۔ اس صورت میں بلا استثناء تمام غلام بھی آزاد ہو جاتے ہیں اور میں تبعض پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ حالانکہ امام اعظم ابو حنیفہؒ اسکے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک من شدت کی صورت میں ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

شارح نے فتا مائل فیہ سے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ مخاطب کی مشیت کا تمام غلاموں کے ساتھ علی الترتیب متعلق ہونا ایک باطنی امر ہے جس پر احکام کا ترتیب نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ تمام غلاموں کو آزاد کرنے سے یہ ہی ظاہر ہے کہ مخاطب کی مشیت تمام غلاموں کے ساتھ یکساں متعلق ہوئی ہوگی، اور اس صورت میں تبعض کے معنی متحقق کرنے کے لئے بعض کو آزاد ہونے سے خارج کرنا ضروری ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ من شدت کی صورت میں میں تبعض پر عمل کرنے کیلئے کم از کم ایک غلام کا غیر آزاد رہنا ضروری ہے۔

فَإِنْ قُلْنَا لَا مَتَّعَ إِنْ كَانَ مَالِي بَطْنِي غُلَامًا فَأَنْتَ حُرٌّ فَوَلَدْتُ غُلَامًا مَّا
جَارِيَةً لَمْ تَعْتَقْ تَفْرِيعُ لِكُونِ كَلِمَةٍ مَّا عَامَّةً لِأَنَّ الْمَعْنَى حِينَئِذٍ إِنْ كَانَ
جَمِيعُ مَالِي بَطْنِي غُلَامًا فَأَنْتَ حُرٌّ وَلَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ كَانَ بَعْضُ مَالِي
فِي بَطْنِيهَا غُلَامًا مَّا وَبَعْضُهُ جَارِيَةً فَلَمْ يَوْجَدْ الشَّرْطَ لَا يُقَالُ فَحِينَئِذٍ يُبَغَى
أَنْ يَجِبَ قِذَاؤُهُ جَمِيعُ مَا تَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ فِي الصَّلَاةِ غُلَامًا يَقُولُ نَعَمْ
فَأَقْرَأُوا مَا تَيْسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ لَا نَأْثُرُ قَوْلَ بَاءٍ أَلَا مُرَّ عَلَى التَّيْسَرِ بِنَافِي ذَلِكَ ۝

(ترجمہ)۔ پس اگر کوئی شخص اپنی باندی سے یہ کہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ چنانچہ اس باندی نے اگر ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنبی تو باندی آزاد نہ ہوگی یہ مسئلہ کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع ہے کہیں کہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ وہ سب کچھ جو تیرے پیٹ میں ہے اگر لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے حالانکہ ایسا نہیں ہوا ہے بلکہ اس باندی کے پیٹ میں جو کچھ تھا اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ لہذا شرط نہیں پائی گئی۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اس وقت مناسب ہے کہ نماز میں جمیع مائیسر کا پڑھنا واجب ہو۔ باری تعالیٰ کے قول نَأْثُرُ مائیسر من القرآن پر عمل کرتے ہوئے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ امر کی بناء تیسر پر ہے جو جمیع مائیسر من القرآن کے منافی ہے۔

(تشریح)۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کے عام ہونے پر تفریع بیان کرتے

ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے اپنی باندی سے کہا۔ اِنْ كَانَ مَانِي بَطْنِكَ غَلَامًا فَانْتِ حُرَّةٌ۔ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ پورے کا پورا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن اس باندی نے ایک لڑکا جنما اور ایک لڑکی جنبی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی۔ کیوں کہ مانی بطنک میں کلمہ ماعام ہے اسب معنی یہ ہونگے تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگساہے کا سارا لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن جب لڑکی اور لڑکا دونوں پیدا ہوئے تو ایسا نہیں ہوا کہ باندی کے پیٹ میں کل کا کل لڑکا ہو بلکہ اُس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے۔ اور جب پیٹ میں کچھ حصہ لڑکا ہے اور کچھ حصہ لڑکی ہے تو پورے پیٹ میں لڑکا ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو باندی آزاد نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ مانی بطنک میں مآشی کے معنی میں ہے۔ اور مآشی نکرہ ہے اور نکرہ کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ پس معنی یہ ہوں گے کہ اگر تیرے پیٹ میں کوئی چیز لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے لیکن باندی نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنما تو شرط یعنی پیٹ میں لڑکا ہونا متحقق ہو گیا اور جب شرط پائی گئی تو باندی آزاد ہو جانی چاہیے۔ تھی حالانکہ آپ کے نزدیک اس صورت میں باندی آزاد نہیں ہوتی ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ یہاں مآ، مآشی منکر کے معنی میں نہیں ہے بلکہ مآشی معرف بلام استفراق کے معنی میں ہے اور مآشی معرف بلام استفراق مفید عموم ہوتا ہے پس اس صورت میں یہ مطلب ہو گا کہ تیرے پیٹ میں اگر کل کا کل لڑکا ہو تو، تو آزاد ہے۔ لیکن جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو پیٹ میں پورے کا پورا لڑکا نہیں ہوا بلکہ پیٹ کے کچھ حصہ میں لڑکا ہوا اور کچھ حصہ میں لڑکی ہوئی اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو، باندی آزاد بھی نہ ہوگی۔

بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ مآ اگر عموم کیلئے ہے تو آیت فَاَقْرَأْ مَا تَسْمِعُ الْقُرْآنَ پر عمل کرتے ہوئے قرآن میں جس قدر آسان ہو نماز میں پڑھنے کے پورے کا پڑھنا واجب ہونا چاہیے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔ اسکا جواب یہ ہے کہ آیت میں فَاَقْرَأْ، امر کی بنا تیسرا اور آسانی پر ہے۔ یعنی نماز میں قرأت قرآن کے سلسلہ میں بندوں پر آسانی کی گئی ہے اور جمیع ماتیسر کی قرأت کو واجب کرنا سکے مآنی ہے۔ یعنی جمیع ماتیسر کی قرأت واجب کرنے سے یسر باقی نہیں رہتا ہے بلکہ یسر کسر سے بدل جاتا ہے۔ اسوجہ سے جمیع ماتیسر کی قرأت واجب نہیں کی گئی ہے۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ علی الانفراد جہالما سے آسان ہو وہاں سے پڑھو۔ یہ مطلب نہیں کہ علی الاجتماع جہاں جہاں سے آسان ہو وہاں،

وہاں سے پورا پڑھو۔

وَمَا يَحْجِزُ بِمَعْنَى مَنْ فَبَارِئًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالسَّمَاءُ وَبَنَاهَا وَلَكَمْ يَتَعَرَّضُ لِلْثَلَاثِ
ذَلِكَ فِي مَنْ مَا ذَكَرْتُ لِقَوْلِهِ وَيَدْخُلُ فِي صِفَاتِ مَنْ يَفْعَلُ أَيْضًا تَقُولُ
مَا زَيْدٌ فَبَوَابِهِ الْكَرِيمُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَايْكُوا مَا طَابَ لَكُمْ أَيْ
الطَّيِّبَاتِ لَكُمْ ۖ

(ترجمہ) :- اور کلمہ ما مجازاً مَنْ کے معنی میں آتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول وَالسَّمَاءُ وَبَنَاهَا اور مصنف
کلمہ مَنْ میں اس کے درپے نہیں ہوئے اسی بنا پر جو میں نے ذکر کیا ہے کہ مَنْ، ما کے معنی میں تلیل الاستعمال
ہے اور کلمہ ما ذوی العقول کی صفات میں بھی داخل ہوتا ہے تو کہتا ہے ما زید اس کا جواب کریم ہوگا اور اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے۔ فَايْكُوا مَا طَابَ لَكُمْ یعنی الطبیات لکم۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ کلمہ ما، مجازاً کلمہ مَنْ کے معنی میں یعنی ذوی العقول کیلئے استعمال
ہوتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول ہے۔ وَالسَّمَاءُ وَبَنَاهَا، یہاں واو قسم کیلئے ہے اور ما سے مراد
باری تعالیٰ ہیں جو ذوی العقول کے قبیل سے ہیں یعنی آسمان اور آسمان کے بنانے والے یعنی اللہ کی
قسم۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کلمہ ما کا مجازاً کلمہ مَنْ کے معنی میں استعمال ہونا تو ذکر کیا ہے لیکن
کلمہ مَنْ کا مجازاً کلمہ ما کے معنی میں استعمال ہونا ذکر نہیں کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ مَنْ، ما کے معنی
میں تلیل الاستعمال ہے اور کلمہ ما، مَنْ کے معنی میں کثیر الاستعمال ہے پس جو کثیر الاستعمال تھا اس کا ذکر
فرمایا اور جو تلیل الاستعمال تھا اس کا ذکر نہیں فرمایا۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ ما، ذوی العقول کی صفات پر
بھی داخل ہوتا ہے جیسے اگر ما زید کہا جائے، زید کیا ہے تو اس کا جواب کریم آتا ہے جو ذوی العقول کی صفات
میں سے ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ فَايْكُوا مَا طَابَ لَكُمْ، آیت میں کلمہ ما عورتوں سے کہنا یہ ہے اور
عورتیں ذوی العقول میں سے ہیں لیکن یہاں ذوات نساء مراد نہیں ہیں بلکہ وصف طبیات مراد ہے۔ اسی
کی طرح شارح نے اپنے قول الطبیات لکم سے اشارہ کیا ہے یعنی جو عورتیں تمہارے نزدیک طیب اُن سے نکاح کر دو۔

وَكُلُّ الْإِنْسَانِ عَلَى سَبِيلٍ الْفُرَادِ أَيْ جَعَلَ كُلُّ فَرْدٍ كَأَنْ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ فَهَذَا يُسَمَّى عُمُومًا
الْفُرَادِ وَهِيَ تَصْغِيرُ الْأَسْمَاءِ فَتَعْمَهُمَا أَيْ تَدْخُلُ عَلَى الْأَسْمَاءِ فَتَعْمَهُمَا دُونَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّهَا لَا تَزِيدُ
الْإِضَافَةُ وَالْمَصْدَرُ لَا يَكُونُ إِلَّا إِسْمًا فَإِنْ قَالَ كُلُّ امْرَأَةٍ أَنْزَلَهَا فَمِنْ طَائِفَةِ يَنْزُوجُ كُلُّ
امْرَأَةٍ وَلَا يَقَعُ الْخِلَافُ عَلَى امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ مَرَّتَيْنِ ۖ

(ترجمہ)۔ اور کلمہ کل علی سبیل الافراد احاطہ افراد کیلئے آتا ہے یعنی لفظ کل ہر فرد کو اس طرح کر دیتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا نہ ہو، اسکو عموم افراد سے موسوم کیا جاتا ہے اور کلمہ کل اسماء پر داخل ہو کر ان کو عام بنا دیتا ہے یعنی لفظ کل اسماء پر داخل ہوتا ہے اور انہیں عام کر دیتا ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا کیونکہ لفظ کل لازم الاضافت ہے اور مضاف الیہ صرف اسماء ہوتے ہیں پس اگر کسی نے کہا کہ ہر عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے تو وہ ہر عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانت ہو جائیگا اور ایک عورت پر دو مرتبہ طلاق واجب نہ ہوگی۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ لفظ کل، علی سبیل الافراد، افراد یا اجزاء کا احاطہ کرنے کے لئے آتا ہے۔ علی سبیل الافراد (بکسر الزم) کا مطلب یہ ہے کہ لفظ کل اپنے مدخل کے ہر فرد کو اس طرح کر دینے کیلئے آتا ہے گویا اسکے ساتھ دوسرا فرد نہیں ہے۔ اسکو عموم افراد کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے مثلاً، کل انسان حیوان، موجب کلیہ کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا ہر فرد حیوان ہے۔ یعنی انسان کا ایک فرد دوسرے افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہر اور دوسرا فرد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے اور اسے سیر افراد باقی افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے حیوان ہے۔ علیٰ ہذا انسان کا ہر فرد الگ الگ حیوان ہے ایسا نہیں کہ انسان کے تمام افراد علی سبیل الاجتماع حیوان ہیں۔ اس طرح اگر کسی نے اپنی چار بیویوں کے بارے میں کہا، کل امرأة لی تدخل الدار فہی طالق، میری ہر بیوی جو مکان میں داخل ہو اسکو طلاق ہے پس ان میں سے ایک بیوی مکان میں داخل ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائیگی اور باقی بیویوں کے داخل ہونے پر طلاق کا واقع ہونا موقوف نہ ہوگا۔ کیونکہ لفظ کل ہر فرد کو علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ لفظ کل اسماء پر داخل ہو کر ان میں عموم پیدا کر دیتا ہے اور افعال پر لفظ کل داخل نہیں ہوتا ہے افعال پر داخل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل لازم الاضافت ہے یعنی لفظ کل ہمیشہ اضافت کے ساتھ استعمال ہوتا ہے اور مضاف الیہ صرف اسم ہوتا ہے۔ فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا اسلئے لفظ کل اسم پر داخل ہوگا اور فعل پر داخل نہ ہوگا، شارح نے کہا کہ چونکہ لفظ کل عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے اسلئے اگر کسی نے یہ کہا کہ، کل امرأة اتزوجھا فہی طالق، یعنی ہر وہ عورت جسکے ساتھ میں نکاح کروں اسکو طلاق ہے۔ تو جس عورت کے ساتھ بھی نکاح کرے گا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگر یکے بعد دیگرے پچاس عورتوں کے ساتھ نکاح کیا تو نکاح کرتے ہی ہر عورت پر طلاق واقع ہوتی رہے گی لیکن اگر ایک عورت کے ساتھ دو دفعہ نکاح کیا تو دوسری دفعہ اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ کیوں کہ ایک عورت پر دو دفعہ طلاق واقع ہونے کی صورت میں فعل نکاح میں عموم ہوتا ہے اور اسم کے اندر عموم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عورت تو ایک ہی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دو مرتبہ فعل نکاح کیا گیا ہے۔ حالانکہ لفظ کل بالقصد عموم اسماء پر دلالت کرتا ہے نہ کہ عموم افعال پر۔

وَلَمَّا كَانَتْ كَلِمَةً كُلِّ لِعَمُو مَدْخُولِهَا فَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُنْكَرِ أَوْ جَبَتْ عُمُو مَدْخُولِهَا
لِأَنَّ مَدْخُولَهَا لُغَةً وَإِنْ دَخَلَتْ عَلَى الْمُعْرِفِ أَوْ جَبَتْ عُمُو مَدْخُولِهَا لِأَنَّ مَدْخُولَهَا
عَرَفًا وَلِهَذَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ كُلُّ تَطْلِيقَةٍ يَقَعُ الثَّلَاثُ وَإِنْ قَالَ كُلُّ التَّطْلِيقَةِ يَقَعُ
وَاحِدَةٌ حَتَّى فَرَّقُوا بَيْنَ قَوْلِهِمْ كُلُّ مَرَّ مَرَّ مَا كَوْلٌ وَكُلُّ الشَّرْمَانِ مَا كَوْلٌ بِالصِّدْقِ
وَالْكَذِبِ أَيْ بِصِدْقِ الْأَوَّلِ وَكَذِبِ الثَّانِي لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ كُلُّ فَرْدٍ مِنَ
الشَّرْمَانِ مِمَّا يَنْسَلَخُ أَنْ يُؤْكَلَ وَهُوَ صَادِقٌ وَمَعْنَى الثَّانِي كُلُّ أَجْزَاءِ الشَّرْمَانِ مِمَّا
يُؤْكَلُ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ الْقَشَرَ لَا يُؤْكَلُ قَطُّ.

(ترجمہ) :- اور چونکہ کلمہ کل اپنے مدخول کے عموم کیلئے آتا ہے اس لئے اگر وہ نکرہ پر داخل ہو
تو نکرہ کے افراد میں عموم ثابت کرے گا کیوں کہ افراد کا عموم اس کا مدلول لغوی ہے اور اگر وہ معرف پر
داخل ہو تو معرف کے اجزاء کے عموم کو ثابت کرے گا اسلئے کہ معرف کے اجزاء کا عموم اس کا عرفی مدلول ہے
اسی وجہ سے اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق کل تطلیقہ" تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر
کہا "کل التطلیقہ" تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ چنانچہ علمائے "کل رمان ماکول" اور "کل الرمان ماکول"
کے درمیان صدق اور کذب کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی اول صادق اور ثانی کاذب ہے کیوں کہ
اول کے معنی یہ ہیں کہ انار کا ہر فرد اس قابل ہے کہ اس کو کھایا جائے اور یہ صادق ہے اور ثانی کے
معنی یہ ہیں کہ انار کے کل اجزاء کھائے جاتے ہیں اور یہ جھوٹ ہے، اسلئے کہ اس کا جھلکا کبھی نہیں
کھایا جاتا ہے۔

(تشریح) :- شارح نے کہا کہ کلمہ کل چونکہ اپنے مدخول کے عموم پر دلالت کرتا ہے اسلئے لفظ کل
اگر نکرہ پر داخل ہوگا تو نکرہ کے افراد کا عموم ثابت کریگا، کیوں کہ کلمہ کل کے مدخول کے افراد کا عموم کلمہ
کل کا مدلول لغوی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ لغت اس چیز کے افراد میں عموم ثابت ہوگا جس چیز پر لفظ
کل داخل ہے، اور اگر لفظ کل معرف پر داخل ہوگا تو معرف کے اجزاء کا عموم ثابت کرے گا کیوں کہ کلمہ
کل کے مدخول کے اجزاء کا عموم کلمہ کل کا مدلول عرفی ہے لہذا کلمہ کل کے ذریعہ عرفاً اس چیز کے اجزاء
میں عموم ثابت ہوگا جس میں کلمہ کل داخل ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ کل نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں عموم
افراد پر دلالت کرے گا اور معرف پر داخل ہونے کی صورت میں عموم اجزاء پر دلالت کرے گا۔ اور
یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اجزاء کا مجموعہ کل ہوتا ہے اور افراد کا مجموعہ کلی کہلاتا ہے اور کلی اپنے افراد
پر محمول ہوتی ہے جیسے زید انسان مگر کل اپنے اجزاء پر محمول نہیں ہوتا چنانچہ یٰٰ خالداً خالداً نہیں کہا جاتا
نکرہ اور معرف کے درمیان اس مسئلہ میں فرق واضح ہوگا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "انت طالق

کل تطلیقة " تو بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر " انت طالق کل التطلیقة " کہا تو ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت میں لفظ کل نکرہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے افراد میں عموم ثابت کرے گا اور طلاق کے کل افراد چوں کہ تین ہیں اسلئے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور دوسری صورت میں لفظ کل معرفہ پر داخل ہونے کی وجہ سے طلاق کے اجزاء میں عموم ثابت کرے گا یعنی طلاق اس کے تمام اجزاء کیساتھ واقع کرے گا اور طلاق کے تمام اجزاء کا مجموعہ چوں کہ ایک ہی طلاق ہوتا ہے اسلئے اس صورت میں عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اسی نکرہ اور معرفہ کے درمیان فرق کرتے ہوئے مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے " کل زبان ماکول " کہا تو یہ درست ہے اور اگر کل الرمان ماکول " کہا تو یہ جھوٹ ہوگا، کیوں کہ پہلی صورت یعنی نکرہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کا ہر فرد کھایا جاتا ہے اور یہ بالکل درست ہے اور دوسری صورت یعنی معرفہ پر داخل ہونے کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ انار کے تمام اجزاء کھائے جاتے ہیں، اور یہ بالکل غلط اور جھوٹ ہے کیوں کہ انار کا چھلکا نہیں کھایا جاتا ہے۔

وَإِذَا وَصَلَتْ بِمَا أَوْجِبَتْ عُمُومُ الْأَفْعَالِ بِأَنْ يَقُولَ كُلَّمَا شَرَّوَجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَمَعْنَاهُ كُلُّ وَقْتٍ أَشَرَّوَجْتُ امْرَأَةً فَهِيَ طَالِقٌ فَهُوَ قَصْدٌ يَقَعُ عَلَى عُمُومِ التَّزْوِجَاتِ وَيَثْبُتُ عُمُومُ الْأَسْمَاءِ فِيهِ ضَمْنًا لِأَنَّ عُمُومَ التَّزْوِجِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِعُمُومِ النِّسَاءِ فَيَحْتَضِرُ بِكُلِّ تَزْوِجٍ سَوَاءٌ شَرَّوَجْتُ امْرَأَةً مَرَارًا أَوْ تَزْوِجَ امْرَأَةً بَعْدَ امْرَأَةٍ كَعُمُومِ الْأَفْعَالِ فِي كُلِّ أَمْرٍ كَمَا أَنَّ عُمُومَ الْأَفْعَالِ يَثْبُتُ فِي لَفْظِ كُلِّ ضَمْنًا بِعُمُومِ الْأَسْمَاءِ بِعَكْسِ كَلِمَةٍ كُلَّمَا.

(ترجمہ) :- اور کلمہ کل جب کلمہ مائے متصل ہوتا ہے تو عموم افعال کو ثابت کرتا ہے بایں طور کہ کہے کہ جب جب میں کسی عورت سے نکاح کروں تو اس کو طلاق ہے پس اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر وہ وقت کہ میں کسی عورت سے نکاح کروں اس کو طلاق ہے تو یہ بالقصد عموم تزویجات پر واقع ہوتا ہے اور اس میں عموم اسماء ضمنًا ثابت ہوتا ہے کیوں کہ عموم تزویج بغیر عموم نساء کے نہیں ہوتا ہے پس قائل ہر ایک تزویج سے حائث ہو جائے گا خواہ وہ ایک عورت سے کئی دفعہ شادی کرے یا ایک عورت کے بعد دوسری عورت سے شادی کرے جیسے عموم افعال کلمہ کل میں یعنی جیسے عموم افعال لفظ کل میں عموم اسماء کے ضمن میں کلمہ کلام کے برعکس ثابت ہوتا ہے۔

(تشریح) مصنف نے کہا کہ کلمہ کل اگر لفظ ماکیساتھ متصل ہو تو وہ عموم افعال ثابت کرتا ہے یعنی

جن افعال پر لفظ کما داخل ہوتا ہے لفظ کما ان کے مصادر میں عموم ثابت کرتا ہے کیوں کہ کلمہ کل لازم اللفظ ہے اور فعل مضاف الیہ واقع نہیں ہوتا لہذا فعل پر ما مصدریہ کو داخل کیا گیا تاکہ مصدر کی تاویل میں ہو کر اس کا مضاف الیہ واقع ہونا درست ہو جائے لیکن یہ مصدر وقت کے معنی میں ہوگا اور کما تزوجت امرأة فہی طالق کے معنی یہ ہوں گے "کل وقت ازواج امرأۃ فہی طالق" یعنی جس وقت بھی کسی عورت سے نکاح کروں اس پر طلاق ہے پس یہ کلام بالقصد تو عموم تزویجات پر واقع ہوگا یعنی جب جب بھی تزوج اور نکاح کا وجود ہوگا تب تب طلاق واقع ہوتی رہے گی، لیکن عموم افعال کے ضمن میں عموم اسما بھی ثابت ہو جاتا ہے کیوں کہ افعال اسما سے جدا نہیں ہوتے ہیں لہذا جب افعال میں عموم ہوگا تو اس کے ضمن میں اسما کے اندر بھی عموم ثابت ہو جائے گا چنانچہ تزوج اور نکاح میں بغیر عورتوں کے عموم نہیں ہوتا ہے۔ پس جب عموم افعال کے ضمن میں عموم اسما بھی ثابت ہوتا ہے تو "کما تزوجت امرأة فہی طالق" کہنے کی صورت میں کہنے والا ہر بار نکاح کرنے سے حانت ہو جائیگا یعنی جب بھی نکاح کرے گا طلاق واقع ہو جائے گی خواہ ایک عورت سے چند مرتبہ نکاح کرے یا عورتیں بدل بدل کر نکاح کرے، اور یہ ایسا ہے جیسے لفظ کل بغیر ما کے عموم اسما کو بالقصد ثابت کرتا ہے لیکن عموم اسما کے ضمن میں عموم افعال بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

وَكَلِمَةُ الْجَمِيعِ تُرْجَبُ عُمُومَ الْجَمَاعَةِ دُونَ الْإِنْفِرَادِ كَمَا كَانَ فِي لَفْظِ كُلِّ
فَيُخْتَبَرُ جَمِيعُ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ مَا بَعْدَهُ مُجْتَمَعَةً مَعَاحِثِي إِذَا قَالَ جَمِيعُ مَنْ
دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا أَنَّ لَهُمْ نَفْلًا وَاحِدًا
بَيْنَهُمْ جَمِيعًا وَالنَّفْلُ هُوَ مَا يُعْطِيهِ الْإِمَامُ نَزَائِدًا عَلَى سَهْمِ الْغَنِيمَةِ فَإِنْ دَخَلَ
عَشْرَةٌ مَعًا فِي صُورَةٍ الْجَمِيعِ يَكُونُ الْكُلُّ مُشْتَرَكًا بَيْنَ ذَلِكَ النَّفْلِ الْمَوْعُودِ
عَمَلًا بِحَقِيقَتِهِمْ وَإِنْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ النَّفْلَ الْأَوَّلَ خَاصَّةً عَمَلًا بِمَجَازِهِ
وَهُوَ أَنْ يُجْعَلَ بِمَعْنَى كُلِّ وَاعْتَوَضَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ جُنْدٍ وَالْجَوَابُ
أَنَّهُ لَا يَسْتَعَارُ بِمَعْنَى كُلِّ بَعِيْنٍ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ كَانَ لِلْكُلِّ نَفْلٌ شَامِلٌ فِي صُورَةٍ
مَا دَخَلُوا مَعًا بَلْ هُوَ مَجَازٌ عَنِ السَّابِقِ فِي الدَّخُولِ وَاحِدًا كَانَ أَوْ جَمَاعَةً
فَيَكُونُ لِلْجَمَاعَةِ نَفْلٌ وَاحِدٌ كَمَا هُوَ لِلأَوَّلِ الْوَاحِدِ عَمَلًا بِعُمُومِ الْمَجَازِ وَ
الأولى أَنْ يُقَرَّرَ أَنَّ الْغَرَضَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ إِظْهَارُ الشَّجَاعَةِ وَالْجَلَادَةِ فَإِذَا
اسْتَحَقَّ جَمَاعَةٌ بِاعْتِبَارِ ظَاهِرِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ فَاسْتَحَقَّ الْوَاحِدُ لَهُ بِالطَّرِيقِ
الأولى بِدَلَالَةِ النَّصِّ لِأَنَّهُ فِيهِ إِظْهَارُ كَمَالِ الشَّجَاعَةِ -

(مترجمہ) :- اور کلمہ جمیع، عموم اجتماع کو ثابت کرتا ہے نہ کہ عموم افراد کو جیسا کہ لفظ کل میں تھا۔ پس لفظ جمیع کے بعد والے سارے افراد جن چیزوں پر صادق آتے ہیں وہ ساری چیزیں اکٹھا معتبر ہوں گی، حتیٰ کہ جب امام وقت نے کہا جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فله من النفل کذا یعنی تمام وہ لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کیلئے اس قدر انعام ہوگا، پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کیلئے ایک ہی نفل ہوگا، اور نفل وہ مال ہے جسے امام وقت کسی غازی کو غنیمت کے حصہ سے زیادہ دے پس اگر لفظ جمیع کی صورت میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوں تو سب کے سب اس نفل موعود میں شریک ہوں گے تاکہ لفظ جمیع کی حقیقت پر عمل ہو سکے، اور اگر الگ الگ ایک ایک کر کے داخل ہوئے تو پہلا شخص خاص طور پر نفل کا مستحق ہوگا تاکہ لفظ جمیع کے مجاز پر عمل ہو اور وہ یہ ہے کہ لفظ جمیع کو کل کے معنی میں کر دیا جائے (لیکن) اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان اجتماع لازم آئے گا، اور جواب یہ ہے کہ کلمہ جمیع کو بعینہ کلمہ کل کے معنی میں مستعار نہیں کیا گیا ہے اسلئے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس صورت میں جب دسوں آدمی ایک ساتھ داخل ہوتے تو ہر ایک کیلئے کامل نفل ہوتا بلکہ وہ سابق فی الدخول سے مجاز ہے خواہ واحد ہو یا جماعت لہذا جماعت کیلئے بھی ایک نفل ہوگا جیسا کہ واحد اول کیلئے ہے تاکہ عموم مجاز پر عمل ہو سکے، اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس کلام کا مقصد شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے، پس جب لفظ جمیع کے ظاہری معنی حقیقی کے اعتبار سے "جماعت" نفل کامل کی مستحق ہے تو واحد کا بطریق دلالت النص نفل کامل کا مستحق ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ اس میں کمال شجاعت کا اظہار ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ جمیع کی صورت میں حکم کا تعلق مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ ہوتا ہے انفرادی طور سے ہر فرد کیساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) عموم ثابت کرتا ہے یعنی کلمہ کل اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے اور کلمہ جمیع اپنے مدخول کے افراد میں اس طور پر عموم ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق تمام افراد کے مجموعہ کیساتھ ہوتا ہے، ہر فرد کیساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق نہیں ہوتا پس کلمہ جمیع کا مدخول جن چیزوں پر صادق آئے گا وہ تمام چیزیں اجتماعاً طور پر اکٹھا معتبر ہوں گی چنانچہ جہاد کے موقع پر اگر امام المسلمین نے یہ اعلان کیا "جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً فله من النفل کذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوں گے ان کو اس قدر انعام ملے گا پس دس آدمی ایک ساتھ اس قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان سب کیلئے ایک انعام ہوگا وہ سب اس ایک انعام میں برابر برابر شریک ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ نفل سے مراد وہ مال ہے جس کو امام وقت، غنیمت کے حصّہ سے زیادہ بطور انعام پیش کرتا ہے یعنی حسن کارکردگی کے صلہ میں غازی کے واجبی حق سے زائد جو رقم یا سامان غازی کو دیا جاتا ہے وہ نفل کہلاتا ہے۔ بہر حال "من دخل ہذا الحصن" پر اگر لفظ جمیع داخل کیا گیا اور دس آدمی بیک وقت قلعہ میں داخل ہو گئے تو ایک نفل میں دس کے دس آدمی برابر کے شریک ہوں گے کیوں کہ لفظ جمیع کی حقیقت عموم اجتماع ہے یعنی حکم کا مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ متعلق ہونا ہے، اور دس کے دس آدمیوں کو ایک نفل میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کے معنی متحقق ہو جاتے ہیں لہذا جب ایک نفل میں دس آدمیوں کو شریک کرنے سے کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر عمل ہو جاتا ہے تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں دس کے دس آدمی ایک نفل میں شریک ہوں گے اور اگر وہ دس آدمی الگ الگ یکے بعد دیگرے قلعہ میں داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا نفل کا مستحق صرف وہ ہوگا اس کے علاوہ دیگر حضرات مستحق نہ ہوں گے۔ اس صورت میں کلمہ جمیع کے حقیقی معنی یعنی عموم اجتماع پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور کلمہ جمیع کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اس کو کلمہ کل کے معنی میں کر دیا جائے پس جب لفظ جمیع مجازاً لفظ کل کے معنی میں ہے تو جمیع من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا۔ کے معنی کل من دخل الخ کے ہوں گے اور پہلے گزر چکا ہے کہ لفظ کل اس طور پر افراد کا احاطہ بیان کرنے کیلئے آتا ہے کہ ان میں سے ہر فرد علیحدہ معتبر ہوتا ہے پس کل من دخل ہذا الحصن اولاً نفل من النفل کذا کے معنی یہ ہوں گے کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعہ میں داخل ہوگا وہ اس قدر انعام کا مستحق ہوگا پس دس آدمیوں کے فرادی فرادی داخل ہونے کی صورت میں جو شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہوگا وہ مستحق انعام ہوگا۔ اور جب لفظ جمیع، مجازاً کل کے معنی میں ہے تو "جمیع من دخل الخ" کی صورت میں بھی اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادی فرادی قلعہ میں داخل ہوئے تو سب سے پہلے داخل ہونے والا شخص انعام کا مستحق ہوگا اور اس صورت میں لفظ جمیع کو مجازاً کل کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے کہ لفظ کل اور لفظ جمیع دونوں میں مناسبت موجود ہے بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ لفظ کل احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الأفراد (بکسر الہمزہ) آتا ہے اور لفظ جمیع احاطہ افراد کیلئے علی سبیل الاجتماع آتا ہے۔ بہر حال جب دس آدمیوں کے فرادی فرادی قلعہ کے اندر داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی پر عمل کرنا مستعذر ہے تو مجازی معنی پر عمل کیا جائیگا یعنی لفظ جمیع کو لفظ کل کے معنی میں لیا جائے گا مگر اس صورت میں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئیگا۔ یعنی ایک صورت میں لفظ جمیع کے حقیقی معنی مراد ہیں اور ایک صورت میں مجازی معنی مراد ہیں حالاں کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ جمیع کو بعینہ کل کے معنی میں مجازاً استعمال نہیں کیا گیا ہے، کیوں کہ اگر لفظ

جميع بعينه كل کے معنی میں ہوتا تو دس آدمیوں کے ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ نفل تام ہوتا جیسا کہ اگلی عبارت میں مذکور ہے حالانکہ یہاں دس کے دس کیلئے صرف ایک نفل ہے پس معلوم ہوا کہ لفظ جمع، بعینہ کل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ لفظ جمع من دخل اولاً مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں مستعمل ہے یعنی جو بھی قلعہ کے اندر داخل ہونے میں سبقت کرے گا وہ انعام کا مستحق ہوگا، سبقت کرنے والا ایک شخص ہو یا پوری جماعت ہو، اگر ایک شخص ہے تو نفل تام اس ایک شخص کو ملے گا اور اگر جماعت ہے تو پوری جماعت ایک نفل کی مستحق ہوگی، اس صورت میں عموم مجاز پر عمل ہوگا، عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسے مجازی معنی مراد لئے جائیں کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسے لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں لفظ جمع من دخل الخ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہے اور سابق فی الدخول کا ایک فرد لفظ جمع کے حقیقی معنی یعنی جماعت بھی ہے پس جب جمع من دخل الخ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر سابق فی الدخول کے معنی میں ہے، اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی، تو اب حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا لازم نہ آئے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ فرادئی فرادئی دس آدمیوں کے قلعہ میں داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والے ایک شخص کیلئے نفل تام ہونے کی بہتر وجہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جمع من دخل الخ کلام سے امام المسلمین کی غرض شجاعت اور بہادری کا اظہار کرنا ہے یعنی قلعہ میں اولاً داخل ہونے والا شخص شجاع اور بہادر شمار ہوگا، اور اس اظہار شجاعت پر وہ انعام کا مستحق ہوگا پس جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں لفظ جمع کے ظاہر معنی حقیقی کا لحاظ کرتے ہوئے دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ فرادئی فرادئی یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہوگا کیوں کہ دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں اگر شجاعت کا اظہار ہے تو فرد واحد کے سب سے پہلے داخل ہونے کی صورت میں کمال شجاعت کا اظہار ہے پس جب نفس شجاعت کا اظہار مستحق انعام ہو نیک سبب ہے تو کمال شجاعت کا اظہار بدرجہ اولیٰ مستحق انعام ہونے کا سبب ہوگا۔

بعض حضرات نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ دلالت النص کا اعتبار کلام اللہ میں ہوتا ہے نہ کہ کلام الناس میں لہذا امام المسلمین کے کلام جمع من دخل الخ سے بطریق دلالت النص ایک شخص کا مستحق انعام ہونا ثابت کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض بالکل لغو ہے کیوں کہ دلالت النص جس طرح کلام اللہ میں معتبر ہے اسی طرح کلام الناس میں بھی معتبر ہے مثلاً اگر آقا اپنے غلام سے یہ کہے "لا تعط ذرۃ" تو کسی کو ایک ذرہ

بھی نہ دے، تو یہ کلام مافوق الذرہ دینے سے بدرجہ اولیٰ منع کرنا ہوگا، اور یہی دلالت النص ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ كُلِّ يَجِبُ لِكُلِّ مِنْهُمْ النَّفْلُ يَعْنِي إِذَا قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ
أَوَّلًا فَلَهُ مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا يَجِبُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَفْلٌ ثَمَّ
لِأَنَّ كَلِمَةً كُلِّ لِلْإِحْاطَةِ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ فَاعْتَبِرْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الدَّاخِلِينَ
كَانَ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَوَّلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَنْ تَخَلَّفَ مِنَ النَّاسِ وَلَمْ
يَدْخُلْ وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى كَانَ النَّفْلُ لِلْأَوَّلِ خَاصَّةً لِأَنَّهُ الْأَوَّلُ
مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَكَلِمَةً كُلِّ يَحْتَمِلُ الْخُصُوصَ -

(ترجمہ) :- اور کلمہ کل کی صورت میں داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کیلئے نفل واجب ہوگا یعنی جب امام وقت یہ کہے کہ ہر وہ شخص جو اس قلعہ میں اولاً داخل ہو اس کے لئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے نفل کامل واجب ہوگا، کیوں کہ کلمہ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) احاطہ افراد کیلئے آتا ہے پس داخل ہونے والوں میں سے ہر ایک کا اعتبار اس طور پر کیا گیا گویا اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے اور وہ ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو لوگ پیچھے رہ گئے اور داخل نہیں ہوئے، اور اگر دس آدمی فرادگی کر کے داخل ہوئے تو اولاً داخل ہونے والے فرد کیلئے نفل خاص ہوگا اسلئے کہ وہ من کل وجہ اول ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف کہتے ہیں کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا ”کل من دخل هذا الحصن اولاً“ فله من النفل كذا“ یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر انعام ہوگا اس کے بعد دس آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کیلئے ایک نفل ہوگا یعنی دس آدمی نفل دیئے جائیں گے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ کل علی سبیل الافراد (بکسر الہمزہ) افراد کا احاطہ کرنے کیلئے آتا ہے پس جو دس افراد قلعہ میں داخل ہوئے ہیں ان میں سے ہر ایک کو یہ سمجھا جائے گا گویا اس کے ساتھ کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا صرف یہی ہے اور جو لوگ پیچھے رہ گئے اور قلعہ میں داخل نہیں ہوئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں لہذا ہر ایک کو پورا پورا نفل دیا جائے گا۔

محشی کہتے ہیں کہ شارح کی عبارت ”وہو اول بالنسبة الى من تخلف من الناس ولم يدخل“ میں تسامح ہے اس طور پر کہ اولاً داخل ہونے والا شخص ثانیاً داخل ہونے والے شخص کی بہ نسبت تو اول ہو سکتا ہے

لیکن نہ داخل ہونے والے کی نسبت اول کیسے ہو سکتا ہے اس لئے مناسب یہ تھا کہ شارح یوں کہتے ”وہو
اول بالنسبة الى من تخلف من الناس الذي يُقَدَّر دخوله بعد فتح الحصن“ یعنی داخل ہونے والے دس افراد میں
سے ہر ایک ان لوگوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے جو پیچھے رہ گئے، اور ان کا داخل ہونا قلعہ فتح
ہونے کے بعد فرض کیا گیا ہے یعنی قلعہ فتح ہونے کے بعد جو لوگ قلعہ میں داخل ہوں گے ان کے مقابلہ
میں مذکورہ دس افراد میں سے ہر ایک اولاً داخل ہونے والا ہے اور جب ہر ایک اولاً داخل ہونے والا
ہے تو ہر ایک کو نفل تام دیا جائے گا۔ بہر حال دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں
ہر ایک نفل تام کا مستحق ہے اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے فرادی فرادی داخل ہوئے تو اس صورت
میں نفل خاص طور پر اس کیلئے ہوگا جو سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہوا ہوگا کیوں کہ من کل وجہ یہی
شخص سب سے پہلے قلعہ میں داخل ہونے والا ہے اور کلمہ کل خصوص کا احتمال بھی رکھتا ہے لہذا فرادی
فرادی داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وَفِي كَلِمَةٍ مَنْ يَبْطُلُ النَّفْلُ أَيْ إِنْ قَالَ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ
مِنَ النَّفْلِ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا لَا يَسْتَحِقُّ أَحَدٌ مِنْهُمْ لِأَنَّ الْأَوَّلَ رَأْسُ
لِفَرْدٍ سَابِقٍ دَخَلَ أَوَّلًا وَلَمْ يَوْجَدْ بَلْ وَجَدَ الدَّخِلُونَ الْأَوَّلُونَ وَكَلِمَةٌ
مَنْ لَيْسَتْ مُحْكَمَةٌ فِي الْعُمُومِ حَتَّى تَوْشُرَ فِي تَغْيِيرِ لَفْظٍ أَوَّلًا بِخِلَافِ
كَلِمَةٍ كُلِّ وَالْجَمِيعِ فَإِنَّهُ يَتَغَيَّرُ بِهِمَا قَوْلُهُ أَوَّلًا وَلَوْ دَخَلَ عَشْرَةٌ فَرَادَى
يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّفْلَ خَاصَّةً دُونَ الْبَاقِيَيْنِ۔

(ترجمہ) :- اور کلمہ مَنْ میں نفل باطل ہو جائے گا یعنی اگر امام وقت نے کہا جو کوئی اس قلعہ میں
اولاً داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا۔ پس دس افراد ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی نفل
کا مستحق نہ ہوگا، کیوں کہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو پہلے داخل ہوا اور کوئی ایسا فرد نہیں پایا گیا بلکہ
ایسے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں اور کلمہ مَنْ عموم میں محکم نہیں ہے یہاں
تک کہ وہ لفظ اولاً کے متغیر کرنے میں مؤثر ہو۔ برخلاف لفظ کل اور جمیع کے کیوں کہ ان دونوں سے اس کا
قول اولاً متغیر ہو جاتا ہے اور اگر دس کے دس افراد الگ الگ داخل ہوئے تو باقی تمام افراد کے علاوہ صرف
پہلا فرد مستحق ہوگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ اگر بوقت جہاد امام المسلمین نے کہا مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوَّلًا فَلَهُ
النَّفْلُ كَذَا“ یعنی جو شخص اولاً اس قلعہ میں داخل ہوگا اس کیلئے اس قدر نفل ہوگا اس کے بعد دس

آدمی ایک ساتھ قلعہ میں داخل ہوئے تو ان میں سے کوئی شخص نفل کا مستحق نہ ہوگا کیوں کہ اول اس فرد سابق کا نام ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا ہے، اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں پس جب استحقاق نفل کی شرط یعنی فرد سابق کا اولاً داخل ہونا نہیں پایا گیا تو نفل کا کوئی شخص مستحق نہ ہوگا۔

ربا یہ اعتراض کہ ”مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ اَوَّلًا“ کو مجازاً سابق فی الدخول کے معنی میں لے لیا جائے وہ سابق فی الدخول واحد ہو یا جماعت جیسا کہ جمیع مَنْ دَخَلَ اَوَّلًا کو سابق فی الدخول کے معنی میں لیا ہے تو اس صورت میں دس کے دس افراد نفل کے مستحق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ مَنْ عموم کے معنی میں محکم نہیں ہے لہذا وہ لفظ اولاً کے بدلنے میں مؤثر نہ ہوگا اس کے برخلاف لفظ کل اور لفظ جمیع کہ یہ دونوں عموم کیلئے محکم ہیں، لہذا ان دونوں کے ذریعہ قول اولاً مستغیر ہو جائیگا، اور اول سے مراد سابق فی الدخول ہوگا اور اگر مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحَصْنَ اَوَّلًا فله من النفل کذا کی صورت میں دس آدمی الگ الگ داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوا ہوگا وہ نفل کا مستحق ہوگا اور باقی نو افراد نفل کے مستحق نہ ہوں گے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَّغَ عَنْ بَيَانِ الْعَامِّ الصِّيغِيِّ وَالْمَعْنَوِيِّ وَصَنَعَ ذِكْرَ مَا يَكُونُ عُمُومًا
غَائِضًا بِدَلِيلٍ خَارِجِي فَقَالَ وَالشَّكْرُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ لِحُكْمٍ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا
فِي أَصْلِ وَضْعِهَا لِلْمَاهِيَةِ أَوْ لِفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ عَلَى اخْتِلَافِ الْقَوْلَيْنِ
فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهَا النَّفْيُ لِحُكْمٍ أَوْ لِمَاهِيَةِ أَوْ لِفَرْدٍ الْغَيْرِ الْمُعَيَّنِ لَا
يَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنْ تَضَمَّنَ مَعْنًا مِنَ الْإِسْتِغْرَاقِيَّةِ كَانَ نَصًّا فِيهِ كَمَا فِي
لَا تَرُجُلُ فِي الدَّائِرَةِ وَقَوْلُهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِلَّا لَكَ ظَاهِرٌ فِيهِ وَمُحْتَمَلٌ
لِلْخُصُوصِ وَالِدَّلِيلُ عَلَى عُمُومِهَا الْإِجْمَاعُ وَالْإِسْتِعْمَالُ وَقَوْلُهُ نَعَالِي
إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ
بِهِ مُوسَى قُلْ لَوْ لَمْ يَكُنْ قَوْلُهُ عَلَى بَشَرٍ وَقَوْلُهُ مِنْ شَيْءٍ مُفِيدًا لِلْسُّلْبِ الْكُلِّيِّ
لَمَا كَانَ قَوْلُهُ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ سَرْدًا لَهُ عَلَى سَبِيلِ الْإِيجَابِ الْجُزْئِيِّ لِأَنَّ
السُّلْبَ الْجُزْئِيَّ لَا يَتَأَقِصُ الْإِيجَابَ الْجُزْئِيَّ۔

(ترجمہ) :- پھر جب مصنف وضع کے اعتبار سے عام صیغی اور عام معنوی کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس عام کو ذکر کیا جس کا عموم دلیل خارجی کی وجہ سے پیش آتا ہو، چنانچہ فرمایا اور نکرہ

مقام نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے اور یہ اسلئے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے حسب اختلاف قولین ماہیت کیلئے ہوتا ہے یا فرد غیر معین کیلئے۔ پس جب نکرہ پر نفی داخل ہوگی تو نکرہ عام ہو جائے گا اسلئے کہ ماہیت کی نفی یا فرد غیر معین کی نفی نہیں ہوگی مگر اسی طرح پس اگر نکرہ منفیہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا جیسے "لا رجل فی الدار" اور "لا الاشارة" میں ہے ورنہ عموم میں ظاہر ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا اور نکرہ منفیہ کے عموم کی دلیل اجماع اور استعمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا کلام "اذ قالوا اما انزل الیہ بشر من شئ قل من انزل الکتاب الذی جاریہ موسیٰ ہے پس اگر باری تعالیٰ کا قول "علیٰ بشر" اور "من شئ" سلب کلی کا فائدہ نہ دیتا تو باری تعالیٰ کا قول "قل من انزل الکتاب" ایجاب جزئی کے طور پر رد نہ ہوتا اسلئے کہ سلب جزئی، ایجاب جزئی کے مناقض نہیں ہوتے۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ وضع کے اعتبار سے عام کی جو دو قسمیں تھیں (۱) یہ کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے عام ہو (۲) یہ کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہو، ان دونوں قسموں کے بیان سے فارغ ہو کر اب ایسے عام کو ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا عموم دلیل خارجی سے پیش آتا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا حرف نفی خواہ نفس نکرہ پر داخل ہو جیسے "لا رجل فی الدار" خواہ اس فعل پر داخل ہو جو فعل نکرہ پر واقع ہوا ہے جیسے "ما رأیت رجلاً" اس کی دلیل یہ ہے کہ نکرہ اپنی اصل وضع کے اعتبار سے بعض حضرات کے نزدیک ماہیت کیلئے آتا ہے اور بعض حضرات کے نزدیک فرد غیر معین کیلئے آتا ہے پس جب نکرہ پر حرف نفی داخل ہوگا تو ماہیت کی نفی ہوگی یا فرد غیر معین کی نفی ہوگی، اور دونوں کی نفی سے عموم ثابت ہوتا ہے، چنانچہ جب ماہیت کی نفی ہوگی تو ماہیت کی نفی سے تمام افراد کی نفی ہو جائے گی، کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی رہا تو ماہیت باقی رہے گی لہذا ثابت ہو گیا کہ ماہیت کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جائیں گے اور جب تمام افراد منتفی ہو گئے تو عموم ثابت ہو گیا، اسی طرح اگر فرد غیر معین منتفی ہو گیا تو تمام افراد منتفی ہو جائیں گے کیونکہ ایک فرد بھی اگر باقی رہ گیا تو فرد غیر معین منتفی نہ ہوگا، بہر حال جب فرد غیر معین کی نفی سے تمام افراد منتفی ہو جاتے ہیں تو اس میں بھی عموم ثابت ہوگا بہر حال نکرہ ماہیت کیلئے ہو یا فرد غیر معین کیلئے ہو دونوں صورتوں میں اگر حرف نفی نکرہ پر داخل کیا گیا تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، پھر یہ عموم کبھی علی سبیل الوجوب ہوتا ہے اور کبھی علی سبیل الجواز ہوتا ہے، یہ عموم علی سبیل الوجوب تو اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی نکرہ پر داخل ہو اور نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو، جیسے "لا رجل فی الدار" یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو یہ سوال کرے "هل من رجل فی الدار" جواب اصل میں تھا "لا من رجل فی الدار" من استغراقیہ کو حذف کر دیا گیا مگر اس کے معنی ملحوظ ہیں اور معنی میں مکان میں کوئی مرد نہیں ہے اور جیسے "لا الاشارة"

کیوں کہ یہ کلمہ اس شخص کے سوال کے جواب میں ہے جو یہ کہے ہل من الہ الا اللہ کیا اللہ کے سوا کوئی معبود ہے، جواب دیا گیا "لا الہ الا اللہ" یعنی "لا من الہ الا اللہ" اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے، اور اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو مگر وہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ علی سبیل الجواز عموم کا فائدہ دینگا یعنی کبھی عموم کا فائدہ دے گا جیسے لا یبع ولا یتبع اور کبھی عموم کا فائدہ نہیں دے گا بلکہ قرینہ کی وجہ سے خصوص کا فائدہ دے گا جیسے "ما رأیت رجلاً بل رجلیں" میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا بلکہ دو کو دیکھا تو یہاں رجلاً سے صرف ایک مرد مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ رجلیں ہے۔ اسی کو شارح نے اس طرح کہا کہ اگر نکرہ من استغراقیہ کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عموم میں نص ہوگا یعنی وجوبی طور سے عموم ثابت ہوگا اور اگر من استغراقیہ کے معنی کو متضمن نہ ہو تو وہ عموم کے اندر ظاہر ہوگا یعنی جوازی طور سے عموم ثابت ہوگا اور خصوص کا احتمال رکھے گا۔

شارح نے کہا کہ نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر اجماع اور استعمال عرب دلیل ہے، اجماع تو اس طور پر دلیل ہے کہ کلمہ لا الہ الا اللہ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اجماع ہے اور لا الہ الا اللہ مفید توحید اس وقت ہوگا جب کہ حرف نفی لا کے ذریعہ اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی کر دی گئی ہو، اور اللہ کے علاوہ ہر معبود برحق کی نفی ہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ منفیہ، مفید عموم ہے اور کلام عرب کا تتبع کرنے سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اہل عرب نکرہ منفیہ کو افادہ عموم کیلئے استعمال کرتے ہیں، نیز باری تعالیٰ کا قول "اذ قالوا ما انزل اللہ علی بشر من شیء قل من انزل الکتاب الذی جار بہ موسیٰ" بھی نکرہ منفیہ کے مفید عموم ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اس طور پر کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی ہے، اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آپ یوں کہیے کہ وہ کتاب جس کو موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے وہ کس نے نازل کی ہے یعنی تورات حضرت موسیٰ علیہ السلام پر اللہ ہی نے نازل کی ہے۔ اس آیت میں من انزل الکتاب الذی جار بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے کیوں کہ موسیٰؑ بھی "علیٰ بشر" میں بشر کا بعض ہیں اور تورات بھی "من شیء" میں شیء کا بعض ہے، اور بعض کو بعض کیلئے ثابت کیا گیا ہے یعنی تورات کا نزول موسیٰؑ کیلئے ثابت کیا گیا ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کیلئے ثابت کرنے کا نام ہی موجبہ جزئیہ ہے بہر حال یہ جملہ من انزل الکتاب الذی جار بہ موسیٰ" موجبہ جزئیہ ہے اور اس کو "ما انزل اللہ علیٰ بشر من شیء" کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی پس ثابت ہو گیا کہ "ما انزل اللہ علیٰ بشر من شیء" سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں محمول کے ہر فرد کی موضوع کے ہر فرد سے نفی کی جاتی ہے اور یہی عموم ہے پس ثابت ہو گیا کہ آیت میں "بشر" اور "شیء" نکرے کا حرف نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہیں۔

وَفِي الْإِثْبَاتِ تَخَصُّصٌ لِّكُنْهَاطُ مَطْلَقَةً أَمْي إِذَا السَّرْتُكُنُ تَحْتِ النَّفْيِ بَلْ كَانَتْ فِي الْإِثْبَاتِ
فَتَكُونُ خَاصَّةً لِّفَرْدٍ وَاحِدٍ غَيْرِ مُعَيَّنٍ لِّكُنْهَاطُ مَطْلَقَةً بِحَسَبِ الْأَوْصَافِ كَمَا إِذَا
قُلْتَ أَعْتَقُ رَقَبَةً يَدُلُّ عَلَى رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ مُحْتَمَلَةٍ لِأَوْصَافٍ كَثِيرَةٍ بِأَنْ تَكُونُ
سَوْدَاءَ أَوْ بَيْضَاءَ أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ وَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِي رَجُلٌ يُفْهَمُ مِنْهُ مَجِيءُ وَاحِدٍ
مُبْهَمٍ مَجْهُولِ الْوَصْفِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِالْمَطْلَقِ هَهُنَا هُوَ الدَّلَالُ عَلَى الْمَاهِيَةِ مِنْ
غَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى الْوَحْدَةِ وَالْكَثْرَةِ بَلْ هِيَ الدَّلَالَةُ عَلَى الْوَحْدَةِ مِنْ غَيْرِ دَلَالَةٍ
عَلَى تَعَيُّنِ الْأَوْصَافِ وَهَذَا هُوَ الَّذِي غَرَّ الشَّافِعِيَّ فِي ظَنِّهَا عَامَّةً وَهُوَ
مَعْنَى قَوْلِهِ -

(ترجمہ) :- اور نکرہ اثبات میں خاص ہوتا ہے لیکن مطلق رہتا ہے یعنی جب نکرہ تحت النفی نہ ہو
بلکہ اثبات میں ہو تو وہ فرد واحد غیر معین کیلئے خاص ہوتا ہے لیکن بحسب الاوصاف مطلق ہوتا ہے جیسے جب
تو کہے ایک رقبہ آزاد کر تو یہ ایسے رقبہ واحد کی آزادی پر دلالت کرتا ہے جو بہت سے اوصاف کا احتمال
رکھتا ہے باین طور کہ وہ کالا ہو یا سفید ہو یا اسکے علاوہ ہو اور جب تو جاری رجل کہے تو اس سے ایک مبہم
مجہول الوصف آدمی کا آنا سمجھا جائے گا، اور یہاں مطلق سے مراد وہ نہیں جو وحدت اور کثرت پر دلالت
کے بغیر ماہیت پر دلالت کرے بلکہ وہ نکرہ مراد ہے جو تعین اوصاف پر دلالت کے بغیر وحدت پر دلالت
کرے اور یہی ہے وہ کہ امام شافعی نے نکرہ کو اثبات میں عام گمان کرنے میں دھوکہ کھایا ہے۔ اور مصنف
کے اگلے قول کا یہی مطلب ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ نکرہ اگر تحت النفی واقع نہ ہو بلکہ کلام مثبت میں واقع ہو تو وہ ایک
غیر معین فرد کیلئے خاص ہوگا یعنی اُس میں عموم نہ ہوگا بلکہ خصوص ہوگا لیکن وہ اوصاف کے اعتبار سے
مطلق ہوگا مثلاً اگر کسی نے أَعْتَقُ رَقَبَةً کہا تو اس سے رقبہ واحد کی آزادی مراد ہوگی، البتہ بہت سے
اوصاف کا احتمال ہوگا یعنی وہ رقبہ کالا بھی ہو سکتا ہے گورا بھی ہو سکتا ہے عالم بھی ہو سکتا ہے جاہل
بھی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے جاری رجل کہا تو اس سے ایک ایسے غیر معین رجل کی آمد مراد ہوگی
جس کے اوصاف مجہول ہوں، اور جیسے قول باری ان تذبحوا بقرة میں ایسے بقرة واحد کا ذبح کرنا مراد
ہے جس کے اوصاف معلوم نہیں ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں نکرہ کے مطلق ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہ وحدت اور کثرت پر
دلالت کے بغیر ماہیت اور حقیقت پر دلالت کرنے والا ہو جیسا کہ بسا اوقات اصول میں حقیقت من حیث
ہی صی پر مطلق کا لفظ بولا جاتا ہے بلکہ یہاں مطلق سے مراد یہ ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں تعین اوصاف پر

دلات کے بغیر وحدت پر دلات کرنے والا ہو یعنی نکرہ دلات تو ایک ہی پر کرے گا مگر اس کے اوصاف مجہول ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کو نکرہ کے کلام مثبت میں عام ہونے کا دھوکہ اسی لفظ مطلق سے ہوا ہے، اور یہی مصنفؒ کی اگلی عبارت کا مطلب ہے۔

وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللهُ حَتَّى قَالَ بِعُمُومِ الرَّقَبَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الظَّهَائِرِ فَإِنَّهُ يَقُولُ إِنَّ لَفْظَ رَقَبَةٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ عَامَّةٌ شَامِلَةٌ لِلْمُؤْمِنَةِ وَالْكَافِرَةِ وَالشُّرُودَاءِ وَالْبَيْضَاءِ وَالزَّمِنَةِ وَالْمَجْنُونَةِ وَالْعُمَيَاءِ وَالْمَدَبَرَةِ وَغَيْرِهَا وَقَدْ خَصَّتْ مِنْهَا الزَّمِنَةُ وَالْمَدَبَرَةُ وَنَحْوُهَا بِالْإِجْمَاعِ فَأَخْصَأْنَا مِنْهَا الْكَافِرَةَ بِالْقِيَاسِ عَلَيْهَا وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ تَخْصِيصَ الزَّمِنَةِ لَيْسَ بِتَخْصِيصٍ بَلْ هُوَ غَيْرُ دَاخِلٍ تَحْتَ الرَّقَبَةِ الْمُطْلَقَةِ إِذْ هُوَ قَائِمٌ جِنْسُ الْمُنْفَعَةِ وَ الرَّقَبَةُ الْمُطْلَقَةُ مَا تَكُونُ سَلِيمَةً عَنِ الْعَيْبِ وَالْمَدَبَرَةُ غَيْرُ مَمْلُوكَةٍ مِنْ وَجِبٍ فَلَا يَتَنَاوَلُهَا اسْمُ الرَّقَبَةِ وَلَا يَنْبَغِي أَنْ يُقَاسَ عَلَيْهَا الْكَافِرَةُ فِي التَّخْصِيصِ وَلَنَا فِي هَذَا الْمَقَامِ ضَابِطَتَانِ أَحَدَاهُمَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ وَ الثَّانِيَةُ أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ فَالْأَوَّلُ فِي حَقِّ الْأَوْصَافِ كَالْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالثَّانِي فِي حَقِّ الذَّاتِ كَالزَّمَانَةِ وَالْعُمَى وَقَالَ صَاحِبُ التَّوْبِيحِ إِنَّ هَذَا النَّزَاعَ لَفِظِيٌّ إِذْ لَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللهُ بِتَحْرِيرِ رَقَبَاتٍ فِي الظَّهَائِرِ وَ إِنَّمَا يَقُولُ بِتَحْرِيرِ رَقَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطْ وَنَحْنُ مَا قُلْنَا إِلَّا بِعُمُومِ الْأَوْصَافِ فَسَوَاءٌ إِنْ سَمِيَ هَذَا إِطْلَاقًا أَوْ عُمُومًا۔

(ترجمہ) :- اور امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے حتیٰ کہ امام شافعیؒ کفارہ ظہار میں جو رقبہ مذکور ہے اس کے عموم کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفظ رقبہ باری تعالیٰ کے قول فتحیر رقبہ میں عام ہے مؤمنہ، کافرہ، سیاہ، سفید، اپاہج، مجنونہ، نابینا، مدبرہ وغیرہ سب کو شامل ہے، اور ان میں سے اپاہج، مدبرہ اور اسی جیسوں کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے پس میں ان میں سے اپاہج وغیرہ پر قیاس کر کے کافرہ کو بھی خاص کرتا ہوں ہم جواب دیں گے اپاہج کی تخصیص، تخصیص نہیں ہے بلکہ وہ سرے سے رقبہ مطلقہ کے تحت داخل ہی نہیں ہے اس لئے کہ وہ جنس منفعت کو فوت کرنے والا ہے اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو نقص اور عیب سے محفوظ ہو اور مدبرہ من وجہ غیر مملوک ہوتی ہے لہذا اس کو لفظ رقبہ شامل نہ ہوگا اور تخصیص میں اپاہج پر کافر کو قیاس کرنا مناسب

نہیں ہے اور ہمارے لئے اس مقام میں دو ضابطے ہیں ایک یہ کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق فرد کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر اور دوسرا ذات کے حق میں ہے جیسے اپاہج پن اور اندھا پن۔ اور صاحب تلویح نے کہا کہ یہ نزاع لفظی ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ ظہار میں چند رقبات کے آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں اور ہم نہیں قائل ہیں مگر عموم اوصاف کے لہذا برابر ہے اس کا نام اطلاق رکھا جائے یا عموم رکھا جائے۔ (تشریح) :- مصنفؒ نے فرمایا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی وجہ سے کفارہ ظہار کے سلسلہ میں امام شافعیؒ باری تعالیٰ کے قول فخر رقبۃ میں اس بات کے قائل ہیں کہ رقبہ عام ہے جو مؤمن، کافر، اپاہج، کلے، سفید، اور نابینا اور مدبر وغیرہ سب کو شامل ہے، لیکن مدبر اور اپاہج، مقطوع الیدین اور ام ولد وغیرہ کو اجماع سے خاص کر لیا گیا ہے یعنی ان میں سے کسی کو آزاد کرنے سے کفارہ ظہار بالا جماع ادارہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ جب اپاہج اور مدبر وغیرہ کو بالا جماع خاص کیا گیا ہے تو میں ان پر قیاس کر کے کافر کو خاص کر لوں گا یعنی میرے نزدیک کافر رقبہ کا آزاد کرنا بھی کفارہ ظہار میں معتبر نہ ہوگا۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اپاہج کی تخصیص سرے سے تخصیص نہیں ہے بلکہ اپاہج غلام رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے کیوں کہ اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے، اور رقبہ مطلقہ وہ ہے جو عیب اور نقص سے بالکل محفوظ ہو، پس جب اپاہج میں جنس منفعت معدوم ہے اور اس میں سراپا نقص ہے تو وہ رقبہ مطلقہ کیسے ہو سکتا ہے اور جب اپاہج رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہیں ہے تو اس کو خاص کرنے کے کیا معنی اور رہا مدبر تو وہ چونکہ آزادی کا کامل طور پر مستحق ہوتا ہے اسلئے وہ بھی من وجہ مملوک نہ ہوگا، اور جب مدبر من وجہ مملوک نہیں ہے تو رقبہ مطلقہ اس کو بھی شامل نہ ہوگا۔ اور جب رقبہ مطلقہ مدبر کو شامل نہیں ہے تو اس کو رقبہ سے خاص کرنے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے، بہر حال جب اپاہج اور مدبر رقبہ مطلقہ کے تحت داخل نہ ہونے کی وجہ سے رقبہ سے خاص نہیں کئے گئے تو ان پر قیاس کر کے کافر کو رقبہ سے خاص کرنا مناسب نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”انما قولنا شئی اذا اردناہ ان نقول لا کن فیکون“ یعنی ہمارا قول کسی چیز کے بارے میں جب ہم اس کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے کہہ دیتے ہیں ہو جا سو وہ ہو جاتی ہے۔ ملاحظہ فرمائیے آیت میں لفظ شئی نکرہ ہے اور مثبت ہے اور تمام اشیاء کو شامل ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت تمام چیزوں کو شامل ہے پس ثابت ہو گیا کہ نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں آیت میں لفظ ”انما“ نفی اور اثبات کے معنی میں ہے لہذا

آیت کے معنی ہوں گے "لیس قولنا شئی اذا اردنا ایجادہ الا قولنا کن" یعنی جب ہم کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ کریں تو اس کیلئے ہمارا قول نہیں ہوتا مگر ہمارا قول "کن" یعنی ہم صرف کلمہ کن سے اس کو موجود کر دیتے ہیں اس تاویل پر لفظ شئی نکرہ نفی کے تحت واقع ہوگا اور تحت النفی واقع ہونے کی وجہ سے عام ہوگا حاصل یہ کہ آیت میں لفظ شئی نکرہ، کلام مثبت میں واقع ہونے کی وجہ سے عام نہیں ہے بلکہ نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے، اور جب نفی کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے عام ہے تو یہ آیت امام شافعیؒ کا استدلال نہ ہو سکے گی۔

شارح نورالانوار کہتے ہیں کہ اس مقام پر ہمارے لئے دو ضابطے ہیں ایک ضابطہ تو یہ ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے دوم یہ کہ مطلق اپنے فردِ کامل کی طرف لوٹتا ہے پس پہلا ضابطہ اوصاف کے حق میں ہے جیسے ایمان اور کفر یعنی رقبہ مطلقہ اپنے اوصاف کے اعتبار سے اطلاق پر جاری ہے یعنی وصف کے اعتبار سے ہر طرح کے رقبہ کو کفارہ ظہار میں آزاد کرنا کافی ہے خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو۔ اور دوسرا ضابطہ ذات کے حق میں ہے یعنی ذات اور اعضاء کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ فردِ کامل کی طرف لوٹے گا۔ لہذا اس دوسرے ضابطہ کے اعتبار سے رقبہ مطلقہ سے اپانج اور نابینا خارج ہو جائیں گے کیوں کہ اعضاء خلقت کے اعتبار سے یہ دونوں کامل نہیں ہیں بلکہ ناقص ہیں۔

صاحب تلویح نے کہا کہ اوصاف کے اعتبار سے نکرہ مطلقہ کے کلام مثبت میں عام ہونے یا عام نہ ہونے میں احناف و شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے وہ لفظی نزاع ہے ورنہ حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیوں کہ کلام مثبت میں اگر نکرہ واقع ہو تو اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہونے کی وجہ سے شوافع اس کا نام عموم رکھ دیتے ہیں اور احناف اس کا نام عموم نہیں رکھتے بلکہ اس کو مطلق کہہ دیتے ہیں انجام دونوں کا ایک ہے، چنانچہ امام شافعیؒ بھی فتح بر رقبہ کی وجہ سے کفارہ ظہار میں متعدد رقیات آزاد کرنے کے قائل نہیں ہیں بلکہ صرف ایک رقبہ آزاد کرنے کے قائل ہیں جیسا کہ احناف کا مذہب بھی یہی ہے۔ اور ہم احناف صرف عموم اوصاف کے قائل ہیں خواہ اس کا نام اطلاق ہو خواہ عموم ہو۔

وَأَنَّ وَصْفَتُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ تَعْمُرُ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ مِمَّا سَبَقَ كَأَنَّهُ قَالَ وَ فِي الْإِسْتِثْنَاءِ تَخْصُّ إِلَّا إِذَا كَانَتْ مَوْصُوفَةً بِصِفَةٍ عَامَّةٍ فَإِنَّهَا تَعْمُرُ لِكُلِّ مَا وَجَدَتْ فِيهِ هَذِهِ الصِّفَةُ وَأَنَّ كَانَتْ خَاصَّةً فِي إِخْرَاجِ مَا عَدَاهَا وَ هَذَا بِحَسَبِ الْعُرْفِ وَالْإِسْتِعْمَالِ وَالْأَفْهَمُ هُوَ الصِّفَةُ هُوَ الْخُصُوصُ وَ التَّقْيِيدُ بِحَسَبِ لُظَاهِرِ وَلِهَذَا لَمْ يَكُنْ عَامَّةً إِذَا كَانَتْ تِلْكَ الصِّفَةُ فِي نَفْسِهَا خَاصَّةً كَقَوْلِكَ

وَاللّٰهُ لَا أَضْرِبُ إِلَّا رَجُلًا وَلَدَنِي فَإِنَّ الْوَالِدَ لَا يَكُونُ إِلَّا وَاحِدًا وَلَكِنَّ هَذَا
الْأَصْلَ أَكْثَرُ مِنِّي لِأَكْثَرِ وَالْأَفْعَلُ تَعْمُرُ بِدُونِ الصِّفَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَمَرَةٌ
خَيْرٌ مِنْ جَرَادَةٍ وَقَوْلِهِ عَلِمْتُ نَفْسٌ مَّا أَحْضَرْتُ وَعِلِمْتُ نَفْسٌ مَّا قَدَّمْتُ
وَقَدْ تَخَصَّصَ بِالصِّفَةِ كَمَا إِذَا قَالَ وَاللّٰهُ لَا تَزَوَّجَنَّ امْرَأَةً كَوْفِيَةً بِتَزْوُجِ
امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ وَمِثْلُ قَوْلِكَ لَقِيتُ رَجُلًا عَالِمًا۔

(ترجمہ) :- اور اگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ عام ہوگا یہ عبارت ما قبل سے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا کہ کہا نکرہ اثبات میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے مگر جب کہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو، اسلئے کہ یہ ہر اس چیز کو عام ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہو اگرچہ اس کے ماسوا کو خارج کرنے میں خاص ہوگا اور یہ عرف اور استعمال کے اعتبار سے ہے ورنہ ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقید ہی ہے اور اسی لئے نکرہ عام نہ ہوگا جب کہ وہ صفت فی نفسہا خاص ہو جیسے تمہارا یہ قول بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے اسلئے کہ والد ایک ہی ہوتا ہے لیکن قاعدہ اکثری ہے نہ کہ کلی۔ ورنہ تو نکرہ کلام مثبت میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے کھجور، ٹڈی سے بہتر ہے اور باری تعالیٰ کا قول قیامت کے دن ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے اچھا، برا کیا ہے اور ہر نفس کو معلوم ہو جائے گا جو اس نے خیر یا شر آگے بھیجا ہے اور نکرہ اثبات میں کبھی صفت کیساتھ بھی خاص ہوتا ہے جیسے کسی نے کہا بخدا میں کوئی عورت سے نکاح کروں گا تو وہ ایک عورت کیساتھ نکاح کرنے سے (قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا) اور جیسے تیرا قول میں نے عالم آدمی سے ملاقات کی۔

(تشریح) :- شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی عبارت ”وان وصفت بصفة عامة تعم“ ما قبل کی عبارت کے استثناء کے مرتبہ میں ہے گویا مصنف نے یہ کہا کہ نکرہ، کلام مثبت میں خصوص کا فائدہ دیتا ہے لیکن اگر نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو یہ نکرہ ہر اس فرد کو عام اور شامل ہوگا جس میں یہ صفت موجود ہوگی یعنی صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونے کی صورت میں نکرہ کلام مثبت میں بھی عموم کا فائدہ دیگا۔ ”وان كانت خاصة في اخراج ما عداها“ سے ایک وہم کو دور کیا گیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ نکرہ موصوفہ مقیدہ ہوتا ہے یعنی نکرہ کی جب صفت ذکر کر دی گئی تو نکرہ اس صفت کیساتھ مقید ہو گیا اور مقید، خاص کے اقسام میں سے ہے نہ کہ عام کے اقسام میں سے لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام میں سے شمار کرنا باطل ہے حالانکہ مصنف نے اس کو عام کے اقسام میں سے شمار کیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ نکرہ جو صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے وہ اگرچہ اس نکرہ مطلقہ کے

مقابلہ میں خاص ہے جس کیلئے یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جس قدر افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ عام ہوگا، پس نکرہ موصوفہ کو اسی اعتبار سے عام شمار کیا گیا ہے اگرچہ ان افراد کو خارج کرنے کے اعتبار سے جن میں صفت موجود نہیں ہے یہ نکرہ موصوفہ خاص ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس اعتبار سے تو عام ہے کہ جہاں جہاں صفت موجود ہوگی وہاں وہاں اس نکرہ کا اطلاق ہوگا اور اس اعتبار سے خاص ہے کہ نکرہ کے جن افراد میں یہ صفت موجود نہیں ہوگی ان پر اس نکرہ موصوفہ کا اطلاق نہ ہوگا۔ حاصل یہ کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ میں عموم و خصوص اضافی ہے نہ کہ حقیقی اور ایک لفظ حقیقتہً تو عام و خاص نہیں ہو سکتا لیکن لفظ واحد میں اضافی عموم و خصوص جمع ہو سکتا ہے بہر حال نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ اپنے ان افراد کے اعتبار سے عام ہے جن افراد میں یہ صفت موجود ہے۔

اسی جواب کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ نکرہ موصوفہ بصفۃ عامۃ کا عام ہونا عرف اور استعمال عرب کے اعتبار سے ہے ورنہ تو ظاہر کے اعتبار سے صفت کا مفہوم خصوص اور تقید ہے یعنی ظاہر تو یہی ہے کہ صفت کی وجہ سے نکرہ میں تخصیص اور تقید پیدا ہو مگر عرف اور استعمال کے اعتبار سے نکرہ موصوفہ مفید عموم ہوتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کے قول ”وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ“ میں عبد مؤمن کا عبد مشرک بہتر ہونا ہر مؤمن بندہ کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری تعالیٰ ”مَعْرُوفٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ تَتَّبِعُهَآ اِذْنًى“ میں قول معروف کا ایسے صدقہ سے بہتر ہونا جس کے بعد احسان جتلانا ہو ہر قول معروف کو عام ہے یعنی صفت مؤمن کی وجہ سے عبد میں عموم پیدا ہوا، اور معروف کی وجہ سے قول میں عموم پیدا ہوا۔

شارح کہتے ہیں کہ نکرہ کی صفت اگر بذات خود خاص ہو تو اس صفت خاصہ کی وجہ سے نکرہ مفید عموم نہ ہوگا بلکہ مفید خصوص ہوگا جیسے کوئی شخص کہے ”وَاللّٰهُ لَا يَضْرِبُ الْاَرْجَلَ وَلَدَنِي“ بخدا میں نہیں ماروں گا مگر ایسے آدمی کو جس نے مجھ کو جنا ہے یعنی والد کو اس مثال میں رجلاً کی صفت وَلَدَنِي ہے اور یہ صفت خاص ہے کیوں کہ والد ایک ہی ہوتا ہے نہ کہ متعدد، لہذا صفت خاصہ کی وجہ سے رجلاً نکرہ مفید خصوص ہوگا نہ کہ مفید عموم۔

شارح کہتے ہیں کہ سابق میں بیان کردہ قاعدہ کہ نکرہ اثبات میں مفید خصوص ہوتا ہے مگر جب صفت عامہ کیساتھ موصوفہ ہو تو مفید عموم ہوتا ہے، اکثری ہے نہ کہ کلی یعنی اکثر و بیشتر ایسا ہوگا، اور کبھی کبھار اس کے خلاف بھی ہو جائے گا چنانچہ نکرہ کبھی اثبات میں بغیر صفت کے بھی عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمرۃ خیر من جرادة، محرم اگر حالت احرام میں ٹڈی کو مار ڈالے تو اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ کھجور کا صدقہ کرنا ٹڈی سے بہتر ہے۔ مراد یہ ہے کہ ہر ٹڈی کے عوض ایک کھجور کا صدقہ کافی ہے۔ یہاں لفظ تمرۃ اور جرادة دونوں نکرہ ہیں کلام مثبت میں ہیں، اور بغیر

صفت کے ہیں مگر اس کے باوجود مفیدِ عموم ہیں کیوں کہ نہ تمہر کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور نہ جرارہ کا کوئی مخصوص فرد مراد ہے اور باری تعالیٰ کے قول ”عَلِمْتُ نَفْسِي مَا احْضَرْتُ“ اور ”عَلِمْتُ نَفْسِي مَا قَدِمْتُ“ میں نفس، نکرہ ہے کلام مثبت میں ہے اور بغیر صفت کے ہے مگر اس کے باوجود ہر نفس کو عام اور شامل ہے اور کبھی کلام مثبت میں صفت مذکور ہونے کے باوجود نکرہ مفیدِ خصوص ہوتا ہے جیسے اگر کسی نے کہا ”وَاللّٰهُ لَا تَزُوْجُنِ امْرَاَةٌ كَوْفِيَّةٌ“ بخدا میں کوئی عورت کیسا تھہ نکاح کروں گا، تو اس صورت میں ایک کوئی عورت کیسا تھہ نکاح کرنے سے اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا، اگر یہاں نکرہ صفت کی وجہ سے مفیدِ عموم ہوتا تو قسم کھانے والا اس وقت تک قسم پوری کرنے والا شمار نہ ہوتا جب تک کہ وہ کوفہ کی ساری عورتوں کیسا تھہ نکاح نہ کر لیتا، پس ایک عورت کیسا تھہ نکاح کرنے سے قسم پوری کرنے والا شمار ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں نکرہ صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہے۔ اسی طرح ”وَاللّٰهُ لَا يَخْلُقُ رَجُلًا عَالِمًا“ (بخدا میں نے ایک عالم آدمی سے ملاقات کی ہے) میں عالم اگرچہ رجل کی صفت مذکور ہے مگر اس کے باوجود ایک عالم آدمی کیسا تھہ ملاقات کرنے سے قسم پوری کرنے والا ہو جاتا ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکرہ کبھی اثبات میں صفت کے باوجود مفیدِ خصوص ہوتا ہے۔

كَقَوْلِهِ وَاللّٰهُ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا سَرَّ جُلًّا كَوْفِيًّا مِّثَالُ لِعُمُوْمِ التَّنْكِهَةِ التَّوَصُّوْفَةِ
فَاِنْ سَرَّ جُلًّا كَانَ تَنْكِهَةً فِي الْاَثْبَاتِ خَاصَّةً بِرَجُلٍ وَاحِدٍ لَوْ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ
كَوْفِيًّا فَيَحْنُثُ اِنْ تَكَلَّمَ سَرَّ جُلَيْنِ وَلَمَّا قَالَ كَوْفِيًّا عَمَّ جَمِيْعَ رِجَالِ الْكُوفَةِ
فَلَا يَحْنُثُ بِتَكْلِيمِ كُلِّ مَنْ كَانَ مِنْ رِجَالِ الْكُوفَةِ۔

(ترجمہ) :- جیسے قائل کا قول ”بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر رجل کوئی سے“ یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی مثال ہے کیوں کہ رجل نکرہ اثبات میں رجل واحد کیسا تھہ خاص تھا اگر قسم کھانے والا اپنے قول ”کوفیا“ کا تکلم نہ کرتا تو رجلین کیسا تھہ تکلم کرنے سے حانث نہ ہو جاتا اور جب ”کوفیا“ کہا تو تمام رجال کوفہ کو عام ہو گیا، لہذا ہر اس شخص کیسا تھہ کلام کرنے سے حانث نہ ہو گا جو رجال کوفہ میں سے ہو۔
(تشریح) :- سابق میں مصنف نے ضابطہ بیان فرمایا تھا کہ کلام مثبت میں نکرہ اگر صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ نکرہ مفیدِ عموم ہوگا۔

مصنف نے اس کی پہلی مثال یہ بیان کی ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ”وَاللّٰهُ لَا اُكَلِّمُ اَحَدًا اِلَّا رَجُلًا كَوْفِيًّا“ (بخدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا سوائے رجل کوئی کے) اس مثال میں رجلاً نکرہ ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور بغیر صفت کے رجل واحد کیسا تھہ خاص ہے چنانچہ قسم کھانی والا اگر صرف الا رجلاً

کہتا اور کو فیاً نہ کہتا تو صرف ایک رجل کیساتھ بات کرنے کی اجازت ہوتی، اور اگر ایک سے زائد لوگوں کیساتھ بات کرتا تو اپنی قسم میں حانث ہو جاتا لیکن جب رجلاً کے بعد کو فیاً کہا اور رجل نکرہ کی صفت کو ذکر کر دیا تو اب بات کرنے کا حکم تمام رجال کو فہ کو عام ہوگا، اور کو فہ کے تمام مردوں کیساتھ بات کرنے کے باوجود حانث نہ ہوگا۔ پس لفظ کو فیاً سے تمام رجال کو فہ کو حکم کا عام ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ نکرہ کلام مثبت میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو کر عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

وَقَوْلُهُ وَاللّٰهُ لَا أَقْرَبُكُمْ إِلَّا يَوْمًا أَقْرَبُكُمْ فِيهِ مِثَالُ شَأْنِ لِعُمُومِ التَّنْكِرَةِ الْمُؤَبَّدَةِ
وَهُوَ خَطَابٌ لِأَمْرٍ أَتَيْتِهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ يَوْمًا تَنْكِرٌ مُّوضِعَةٌ لِيَوْمٍ وَاحِدٍ فَلَوْ لَوْ يَصِفُهُ
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَكَانَ مُؤَلِيًّا بَعْدَ قَرَبٍ بَانَ يَوْمٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ هَذَا إِيلَاءٌ مُّؤَبَّدٌ
وَلَيْسَ مُؤَقَّتًا بِأَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ حَتَّى تَنْقُضَ الْأَشْهُرُ الْأَرْبَعَةَ بَيْنَهُمْ وَلَكَمَا وَصَفْنَا
بِقَوْلِهِ أَقْرَبُكُمْ فِيهِ لَمْ يَكُنْ مُؤَلِيًّا أَبَدًا لِأَنَّ كُلَّ يَوْمٍ يَقْرُبُهُمَا فِيهِ بِكُونِ
مُسْتَثْنَى مِنَ الْيَمِينِ بِهَذِهِ الصِّفَةِ الْعَامَّةِ فَلَا يَحْتَضِرُ بِهِ -

(ترجمہ) :- اور اس کا قول بخدا میں تم دونوں کے قریب نہ جاؤں گا مگر ایک دن کہ میں اس میں تم دونوں کے قریب جاؤں یہ نکرہ موصوفہ کے عموم کی دوسری مثال ہے اور یہ اپنی دو بیویوں سے خطاب ہے اسلئے کہ اس کا قول ”یوماً“ نکرہ ہے یوم واحد کیلئے موضوع ہے پس اگر قائل اس کو اپنے قول ”اقرّبکما فیہ“ کیساتھ موصوف نہ کرتا تو وہ یوم واحد کے قربان کے بعد ایلا کر نیوالا ہو جاتا اسلئے کہ ایلاء مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے یہاں تک کہ چار ماہ ایک دن سے کم ہو جائیں اور جب اس کو اپنے قول ”اقرّبکما فیہ“ کیساتھ موصوف کیا تو وہ قطعاً ایلا کرنے والا نہیں ہوا اسلئے کہ ہر وہ دن جس میں وہ بیویوں سے قریب ہوتا ہے وہ اس صفت عامہ کی وجہ سے یمن سے مستثنی ہوگا لہذا ہر یوم کے قربان سے حانث نہ ہوگا۔

(تشریح) :- اس عبارت میں نکرہ موصوفہ کے عام ہونے کی دوسری مثال ہے، اس مثال کی وضاحت سے پہلے یہ ذہن نشیں فرمالیں کہ قربان (بکسر القاف) کے معنی نزدیک ہونا اور یہ لفظ جماع سے کنایہ ہے یعنی لفظ قربان سے کنایہ جماع مراد ہوتا ہے اور ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور شرعی معنی بیوی کیساتھ جماع نہ کرنے کی قسم کھانے کے ہیں پھر ایلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) ایلاء موقت (۲) ایلاء مؤبد۔ ایلاء موقت یہ ہے کہ شوہر چار ماہ یا چار ماہ سے زائد مدت معینہ تک کیلئے بیوی کیساتھ جماع نہ کرے کی قسم کھائے۔ چار ماہ کی مدت سے اگر تھوڑی سی مدت یعنی ایک دو دن کم کر کے قسم کھائے گا تو وہ ایلاء نہ ہوگا

اور ایلاز مؤبد یہ ہے کہ شوہر یہ قسم کھائے کہ میں اپنی بیوی کیساتھ کبھی بھی جماع نہیں کروں گا یا یہ قسم کھائے کہ میں جماع نہیں کروں گا۔ ایلاز کا حکم یہ ہے کہ مدت ایلاز میں اگر بیوی کے ساتھ جماع نہ کیا تو وہ بائسہ ہو جائیگی اور اگر مدت ایلاز میں جماع کیا تو اس پر حانت ہونے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوگا۔

اس تمہید کے بعد ملاحظہ ہو کہ ایک شخص نے اپنی بیویوں کو خطاب کر کے کہا کہ بخدا میں تم دونوں سے قربان نہیں کروں گا مگر ایک دن جس میں تم دونوں سے قربان کروں۔ اس مثال میں ”یوما“ نکرہ ہے، یوم واحد کیلئے موضوع ہے، اگر یہ شخص لفظ ”یوما“ کو اپنے قول ”اقر بکما فیہ“ کیساتھ موصوف نہ کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ”واللہ لا اقر بکما الا یوما“ تو ایک دن بیوی سے قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاز کرنے والا ہو جاتا کیوں کہ یہ ایلاز مؤبد ہے اور چار ماہ کیساتھ موقت نہیں ہے کہ ایک دن کا استثناء کرنے سے چار ماہ میں کمی واقع ہونے کی وجہ سے ایلاز کرنے والا شمار نہ ہو بلکہ ایلاز مؤبد کی وجہ سے ایک دن قربان کرنے کے بعد یہ شخص ایلاز کرنے والا شمار ہوگا۔ مگر جب اس شخص نے ”یوما“ نکرہ کو ”اقر بکما فیہ“ کی صفت کیساتھ موصوف کر دیا تو اب یہ قطعاً ایلاز کرنے والا نہ ہوگا کیوں کہ اس صفت عامہ یعنی ”اقر بکما فیہ“ کی وجہ سے ہر وہ دن جس میں یہ شخص قربان کرے گا قسم سے مستثنیٰ ہوگا، اور کسی دن بھی قربان کرنے کی وجہ سے حانت نہ ہوگا دیکھئے ”الا یوما“ جب تک بغیر صفت کے تھا تب تک صرف ایک دن قسم سے مستثنیٰ تھا مگر جب ”اقر بکما فیہ“ کیساتھ موصوف کر دیا تو قربان کا ہر دن قسم سے مستثنیٰ ہو گیا پس ثابت ہوا کہ نکرہ اگر کلام مثبت میں ہو مگر صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے۔

وَلَا إِذَا قَالَ أَمِّي عَبْدِي ضَرْبُكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرْبُوهُ أَنَّهُمْ يَعْتَقُونَ مِثَالُ ثَالِثٍ
لِكُونِ التَّكْرِيفَةِ عَامَّةٍ يَحْمُومُ الْوَصْفِ عَلَى سَبِيلِ التَّشْبِيهِ لِلْقَاعِدَةِ فَإِنَّ قَوْلَهُ
أَمِّي عَبْدِي لَيْسَ بِتَكْرِيفَةٍ نَحْوِيَّةٍ لِّكُونِهِ مُضَافًا إِلَى الْمَعْرِفَةِ وَلَكِنْ يُشَبَّهُ التَّكْرِيفَةَ
فِي الْإِبْهَامِ وَصِفَ بِصِفَةِ عَامَّةٍ وَهُوَ قَوْلُهُ ضَرْبُكَ فَيَحْمُومُ الْوَصْفَةَ
فَيَعْتَقُ كُلُّ مَنْهُمْ أَنَّ ضَرْبُوهُ الْمُخَاطَبَ جُمْلَةً مُجْتَمِعِينَ أَوْ مُتَفَرِّقِينَ بِخِلَافِ
مَا إِذَا قَالَ أَمِّي عَبْدِي ضَرْبَتُهُ فَهُوَ حُرٌّ بِإِضَافَةِ الضَّرْبِ إِلَى الْمُخَاطَبِ وَجَعَلَ
الْعَبْدَ مَضْرُوبِينَ فَإِنَّهُمْ لَا يَعْتَقُونَ كُلَّهُمْ إِذَا ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ جَمِيعَهُمْ بَلْ
إِنْ ضَرَبَهُمُ بِالترتيب عَنِ الْأَوَّلِ لِحُدُومِ الْمُرَاجِعَةِ وَإِنْ ضَرَبَهُمْ دَفْعَةً يَخِيرُ
الْمَوْلَى فِي تَحْيِينَ وَاجِدٍ مِنْهُمْ وَوَجْهُ الْفَرْقِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ
وَصْفًا بِالضَّارِبِ بَيِّنَةً فَيَحْمُومُ الْوَصْفَةَ وَفِي الثَّانِي قَطْعٌ عَنِ الْوَصْفَةِ لِكُونِهِ

مُسْنَدًا إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ أَبِي فَلَا يَعْزُرُ وَيُصَارُّ إِلَى أَخْصِ الْخُصُوصِ -

(مترجمہ) :- اور اسی طرح اگر کوئی کہے "اے عبیدی ضربک نہو حشر" پس تمام غلاموں نے اس کو مارا تو سارے غلام آزاد ہو جائیں گے۔ یہ تیسری مثال ہے عموم و صفت کیساتھ نکرہ کے عام ہونے کی (یہ مثال) قاعدہ کلیہ کیساتھ تشبیہ کے طور پر ہے اس لئے کہ اس کا قول "اے عبیدی نہو حشر" نہیں ہے کیوں کہ لفظ "اے" معرفہ کی طرف مضاف ہے لیکن یہ ابہام میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ کیساتھ موصوف ہے اور وہ اس کا قول ضربک پس عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور ان میں سے ہر ایک آزاد ہو جائے گا اگر وہ مخاطب کو ماریں خواہ سب مل کر خواہ الگ الگ۔ اس کے برخلاف جب کسی نے کہا "اے عبیدی ضربک نہو حشر" ضرب کو مخاطب کی طرف منسوب کرتے ہوئے اور عبید کو مضروب بناتے ہوئے اس لئے کہ اگر مخاطب سب غلاموں کو ماریں تو سب غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ اگر ان کو علی الترتیب مارا تو عدم مزاحمت کی وجہ سے اول آزاد ہوگا، اور اگر ان کو یکبارگی مارا تو ان میں سے ایک کو متعین کرنے میں موٹی کو اختیار ہوگا اور وجہ فرق جو مشہور ہے یہ ہے کہ مثال "اے" میں "اے" کو ضابطیت کیساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور دوسری مثال میں "اے" کو وصفیت سے الگ کر دیا گیا ہے اس لئے کہ ضرب مخاطب کی طرف مسند ہے نہ کہ "اے" کی طرف لہذا وہ عام نہ ہوگا، اور اخص الخصوص کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

(تشریح) :- مصنف نے عموم و صفت کی وجہ سے نکرہ کے عام ہونے کی تیسری مثال ذکر فرمائی ہے لیکن یہ حقیقی مثال نہیں ہے بلکہ قاعدہ کلیہ (ہر نکرہ اثبات میں صفت عامہ کیساتھ موصوف ہوتا ہے) کیلئے بطور تشبیہ ہے اور یہ حقیقی مثال اس لئے نہیں کہ "اے عبیدی" میں لفظ "اے" چونکہ عبیدی معرفہ کی طرف مضاف ہے اس لئے لفظ "اے" نکرہ نہ ہوگا بلکہ معرفہ ہوگا مگر چون کہ لفظ "اے" اپنے مدلول کے مبہم ہونے میں نکرہ کے مشابہ ہے اور صفت عامہ یعنی "ضربک" کیساتھ موصوف ہے، اس لئے یہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا لہذا مخاطب کو اگر تمام غلام ماریں تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے خواہ سب مل کر ماریں یا الگ الگ ماریں۔ اور اگر موٹی نے یہ کہا "اے عبیدی ضربک نہو حشر" یعنی مخاطب کو ضارب اور غلاموں کو مضروب قرار دیا تو اس صورت میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اور وہ اس طرح کہ اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو علی الترتیب ملا تو مضروب اول آزاد ہو جائے گا کیوں کہ جس وقت اس کو مارا گیا تھا اس وقت اس کا کوئی مزاحمت نہیں تھا بلکہ وہ تنہا مضروب تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو مضروب اول ان کا مزاحمت تھا پس عدم مزاحمت کی وجہ سے مضروب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب

نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کیلئے ایک غلام کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا، اور مولیٰ کو اختیار اسلئے ہوگا کہ آزادی مولیٰ ہی کی طرف سے آئی ہے لہذا جس کی طرف سے آزادی آئی ہے یعنی مولیٰ، ایک غلام متعین کرنے کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مخاطب ضارب کو۔

شارح کہتے ہیں کہ ”امی عبیدی ضربک فہو حر“ اور ”امی عبیدی ضربتہ فہو حر“ کے درمیان مشہور وجہ فرق یہ ہے کہ مثال اول یعنی ”امی عبیدی ضربک فہو حر“ میں ”امی“ کو ”ضاربیت“ کیساتھ موصوف کیا ہے اور ”ضاربیت“ صفت عامہ ہے لہذا اس صفت عامہ کی وجہ سے موصوف عام ہوگا یعنی تمام غلاموں کے ضارب ہونے کی وجہ سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، اور دوسری مثال یعنی ”امی عبیدی ضربتہ فہو حر“ میں ”امی“ کو وصفیت یعنی ”ضاربیت“ سے منقطع کر دیا اسلئے کہ اس مثال میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ امی کی طرف پس جب دوسری مثال میں ”امی“ کو وصف ضاربیت کیساتھ موصوف نہیں کیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف عام نہ ہوگا بلکہ خاص ہوگا اور اخص خصوص یعنی ایک کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ ایک یقینی ہوتا ہے لہذا اس صورت میں صرف ایک غلام آزاد ہوگا۔

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ بِاتِّكَافٍ اِنْ اَسْرَدَتْهُمُ الْوَصْفَ الْمُخَوِّىَ فَلَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْمِثَالَيْنِ
مِنْ قَبْلِ الْوَصْفِ لِانَّ اَيَّامُ مَوْصُولَةٍ اَوْ شَرْطِيَّةٍ وَاِنْ اَسْرَدَتْهُمُ الْوَصْفَ الْمُعْنَوِيَّ
فَفِي كُلِّ مِّنَ الْمِثَالَيْنِ حَاصِلٌ لِاَنَّ فِي الْاَوَّلِ وَصْفًا بِالضَّارِبِيَّةِ وَفِي الثَّانِي بِالْمُضَرَّوِيَّةِ
الْاَسْرَئِي اَنَّ فِي قَوْلِهِمُ الْاَيُّوْمَا اَقْرَبُكُمْ فَيَبْرُجِدُ الْعُمُومُ مَعَ اَنَّ يَوْمًا وَقَعَ مَفْعُولًا
فِيهِ لَفَاعِلًا فَيَنْبَغِي اَنْ يَكُونَ فِي الْمَفْعُولِ بِهِ كَذَلِكَ وَاُجِيبَ بِاَنَّ الضَّرْبَ يَقُومُ
بِالضَّارِبِ فَلَا يَقُومُ بِالْمُضَرَّوِيَّةِ وَالْمَفْعُولُ بِهِ فَضْلُهُ لَا يَتَوَقَّفُ الْفِعْلُ عَلَيْهِ
بِخِلَافِ يَوْمًا وَهُوَ مَفْعُولٌ فِيهِ فَاِنَّهُ جُزْءٌ مِّنَ الْفِعْلِ لِاَنَّ عِبَارَةً عَنِ الْحَدِّثِ
مَعَ النَّرْمَانِ فَيَسْلَا نَرْمَانٍ وَقِيلَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَهُمَا اَنَّ فِي الصُّورَةِ الْاُولَى لَمَّا عَلِقَ الْحَقُّ
بِضَرْبِ الْعَبِيدِ يُسَائِرُ كُلُّ مِنْهُمْ اِلَى ضَرْبِهِ لِاجْلِ عَقَبِهِ فَلَا يُمْكِنُ التَّخْيِيرُ فِيهِ
لِلْمَوْلَى بَلَا مُرَجَّحٍ فَيَعْمُرُ بِخِلَافِ الصُّورَةِ الثَّانِيَةِ فَاِنَّهُ عَلِقَ فِيهَا عَلَى ضَرْبِ
الْمُخَاطَبِ فَلَا يَنْبَغِي لَهٗ اَنْ يَضْرِبَ بَعْضُهَا لِبَعْضٍ اَوْ يَخِيَّرُ فَيَبْرُجِدُ الْمَوْلَى بَيْنَ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

(مترجمہ) :- اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے بایں طور کہ اگر تم نے وصف نحوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے کوئی بھی وصف کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے کہ ”امی“ موصولہ ہے یا شرطیہ ہے اور

اگر تم نے وصف معنوی کا ارادہ کیا تو دونوں مثالوں میں سے ہر ایک کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اسلئے کہ اول میں اس کا وصف ضاربیت ہے اور ثانی میں مضروبیت ہے۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ اسکے قول الا یومئذ یبکون فیہ میں عموم پایا گیا حالانکہ یوم مفعول فیہ واقع ہے نہ کہ فاعل، پس مناسب ہیکہ مفعول بہ میں بھی ایسا ہی ہو۔ اور جواب دیا گیا کہ ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتی ہے پس وہ مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگی اور مفعول بہ فضلہ ہوتا ہے فعل اس پر موقوف نہیں ہوتا برخلاف یومئذ کے کہ وہ مفعول فیہ ہے کیوں کہ وہ فعل کا جز ہے اسلئے کہ فعل نام ہے حدث مع الزمان کا لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے اور ان دونوں کے درمیان فرق کے سلسلہ میں کہا گیا کہ صورت اولیٰ میں جب آزادی کو غلاموں کے ضارب ہونے پر معلق کیا گیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی آزادی کی وجہ سے مخاطب کو مارنے کی طرف جلدی کرے گا۔ پس اس صورت میں۔ بلا منہج مولیٰ کیلئے تخییر ممکن نہ ہوگی لہذا عام ہوگا برخلاف صورت ثانیہ کے اسلئے کہ اس صورت میں مخاطب کے ضارب ہونے پر آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ لہذا اس کے واسطے سب کو مارنا مناسب نہ ہوگا تاکہ سب آزاد ہو جائیں۔ پس اس صورت میں مولیٰ کو ان میں سے ایک کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔

(تشریح)۔ ب۔ شارح کہتے ہیں کہ دونوں مثالوں کے درمیان بیان کردہ وجہ فرق ہر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ مثال اول میں ائی، وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف ہے اور مثال ثانی میں ائی کو وصفیت سے منقطع کر دیا گیا ہے، ہم پوچھتے ہیں کہ وصف سے آپ کی مراد کیا ہے؟ وصف نحوی یا وصف معنوی۔ وصف نحوی اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی، متبوع میں پائے جائیں اور وہ تابع، متبوع سے مؤخر ہو اور وصف معنوی قائم بالغیر کو کہتے ہیں۔

بہر حال اگر آپ کی مراد وصف نحوی ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اسلئے کہ لفظ ائی موصول ہوگا یا شرطیہ ہوگا، موصول ہونے کی صورت میں ائی کا مابعد صلہ ہوگا، اور شرطیہ ہونے کی صورت میں ائی کا مابعد شرط ہوگا۔ حاصل یہ کہ ائی کا مابعد صلہ ہے یا شرط ہے مگر وصف نہیں ہے۔ اور اگر آپ کی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے اسلئے کہ مثال اول، ائی عبیدی ضربک فہو حتر، میں ضاربیت وصف معنوی ہے۔ اور مثال ثانی، ائی عبیدی ضربک فہو حتر، میں مضروبیت وصف معنوی ہے کیوں کہ وصف معنوی کے لئے فاعل ہونا شرط نہیں ہے بلکہ فاعل کے علاوہ بھی وصف معنوی ہو سکتا ہے جیسا کہ سابق میں گذر چکا ہے الا یومئذ یبکون فیہ، اس مثال میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پایا گیا حالانکہ یومئذ مفعول فیہ ہے نہ کہ فاعل پس مناسب ہے کہ مفعول بہ بھی

صفت عامہ کی وجہ سے عام ہو اور دوسری مثال میں مفعول بہ، وصف مضروبیت کے ساتھ ہو نہ ہو ہے لہذا اس مثال میں بھی عموم ہونا چاہیے اور مخاطب کے تمام غلاموں کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہونے چاہئیں جیسا کہ پہلی مثال میں تمام غلاموں کے مخاطب کو مارنے کی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ وصف

ضرب، ضارب کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہذا مضروب کے ساتھ قائم نہ ہوگا۔ کیونکہ صفت واحد کا دو شخصوں کے ساتھ قائم ہونا محال ہے پس جب وصف ضرب مضروب یعنی مفعول بہ کیساتھ قائم نہیں ہوتا تو مثال ثانی میں مفعول بہ (ای عبیدی) کیلئے کوئی وصف نہ ہوگا۔ اور اتی عبیدی نکرہ کلام مثبت میں بغیر وصف کے ہوگا، اور نکرہ اثبات میں بغیر وصف کے خصوص کا فائدہ دیتا ہے۔ لہذا اس مثال میں خاص طور پر ایک غلام آزاد ہوگا۔ اور رہا آپ کا مفعول بہ کو مفعول نہ پر قیاس کرنا تو یہ قیاس مع الفارق ہے۔ اسلئے کہ مفعول بہ، فضلہ ہوتا ہے فعل لازم، مفعول بہ پر موقوف اور مفعول بہ کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے برخلاف یومئذ تو وہ مفعول فیہ ہے۔ اور مفعول فیہ فعل کا جز ہوتا ہے۔ کیوں کہ فعل اصطلاحی تین چیزوں کا نام ہے۔ (۱) حدث یعنی معنی مصدری (۲) زمانہ (۳) نسبت الی الفاعل۔ پس مفعول فیہ چونکہ زمانہ ہوتا ہے اور زمانہ فعل کا جز ہے اسلئے مفعول فیہ، فعل کا جز ہوگا اور کل اور جز باہم متلازم ہوتے ہیں۔ لہذا فعل اور مفعول فیہ باہم متلازم ہوں گے۔ اور ہر فعل، مفعول فیہ پر موقوف ہوگا۔ اور جب یہ بات ہے تو مفعول بہ کو مفعول فیہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دونوں مثالوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے کہا کہ پہلی مثال یعنی اتی عبیدی ضربک فہو حرّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ وہ غلام مخاطب کو ماریں لہذا ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا۔ اور جب ہر غلام آزادی حاصل کرنے کیلئے مخاطب کو مارنے میں جلدی کرے گا تو بلا مزحج مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہ ہوگا۔ اور جب ایک غلام متعین کرنے کا اختیار دینا ممکن نہیں ہے تو آزادی کا حکم تمام غلاموں کو عام ہوگا۔ لہذا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور دوسری مثال یعنی اتی عبیدی ضربک فہو حرّ میں غلاموں کی آزادی اس پر معلق کی گئی ہے کہ مخاطب غلاموں کو مارے پس جب مخاطب کے مارنے پر آزادی معلق ہے تو تمام غلاموں کو آزاد کرنے کیلئے تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کے لئے مناسب نہ ہوگا۔ اور جب تمام غلاموں کو مارنا مخاطب کیلئے مناسب نہیں ہے تو مولیٰ کو ایک غلام متعین کرنے کا اختیار ہوگا۔ جسکو مولیٰ متعین کرے گا وہی آزاد ہوگا۔ دوسرے آزاد نہ ہوں گے۔ مگر یہ اسوقت

ہے جب مخاطب نے سب کو یک وقت مارا ہو ورنہ اگر علی الترتیب مارا تو پہلے گزر چکا کہ
مضروب اول آزاد ہو گا اور دوسرے مضروب آزاد نہ ہوں گے۔

وَكَذَلِكَ إِذَا دَخَلْتَ لَامَ التَّعْرِيفِ فِيمَا لَا يَحْتَمِلُ التَّعْرِيفُ بِمَعْنَى الْعَهْدِ
أَوْ جَبَّتِ الْعُمُومَ يَعْنِي كَمَا أَنَّ التَّنْكِهَ إِذَا دُصِفَتْ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ نَعْمٌ
كَذَلِكَ إِذَا دَخَلْتَ لَامَ الْمَعْرِفَةِ فِي صُورَةٍ لَا يَسْتَقِيمُ التَّعْرِيفُ الْعَهْدِي
أَوْ جَبَّتِ الْعُمُومَ سَوَاءٌ كَانَ الْعُمُومُ لِلْجِنْسِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ فُخْرُ الْإِسْلَامِ
وَنَابَعُوهُ أَوْ لِلدُّسْتَعْرَاقِ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ وَجَمْعُ صُورِ
الْأَصُولِيِّينَ وَفِيهِ تَنْبِيْهُ عَلَى أَنَّ الْعَهْدَ مَوْالِ الْأَصْلِ فِي اللَّامِ فَمَا دَامَ
يَسْتَقِيمُ الْعَهْدُ لَا يُصَارُّ إِلَى مَعْنَى آخَرَ سَوَاءٌ كَانَ عَهْدًا خَارِجِيًّا أَوْ
ذَهَبًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْبَعْضُ وَقِيلَ عَهْدًا خَارِجِيًّا فَقَطْ فَإِنَّهُ الْأَصْلُ
فِي التَّعْرِيفِ وَالْمَعْمُورُ الذَّهْنِي فِي الْمَعْنَى كَالْتَّنْكِهَةِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَقِيمِ الْعَهْدُ
بِأَنَّ لَمْ يَكُنْ تَمَكُّنٌ أَفَرَادٌ مَعْمُورَةٌ أَوْ لَمْ يُخْبَرْ ذِكْرُهُ فِيمَا سَبَقَ حُلَّ عَلَى
الْجِنْسِ فَيَحْتَمِلُ الْأَذْنَى وَالْكُلَّ عَلَى حَسَبِ قَابِلِيَّتِهِ الْمَقَامِ أَوْ عَلَى الدُّسْتَعْرَاقِ
فَيَسْتَوْعِبُ الْكُلَّ يَقِينًا كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعْدُ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ
آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَذَلِكُنَّ الَّذَانِ فِي مِثَالِهِ

(مترجمہ) :- اور ایسے ہی جب لام تعریف ایسے محل میں داخل ہو جو تعریف بمعنی عہد کا
احتمال نہ رکھتا ہو تو وہ عموم کو ثابت کرے گا یعنی جسطرح نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ
موصوف ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح جب لام تعریف ایسی صورت میں داخل ہو جہاں
تعریف عہدی درست نہ ہو تو وہ بھی مفید عموم ہو گا۔ برابر ہے کہ عموم جنس کیلئے ہو جیسا کہ
فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب ہے یا استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور
جمہور اصولیین کا مذہب ہے اور ماتن کے قول فیما لا یحتمل التعریف میں اس بات پر تنبیہ
کہ لام میں اصل عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کی طرف رجوع
نہ کیا جائے گا۔ خواہ عہد خارجی ہو یا عہد ذہنی جیسا کہ بعض کا مذہب ہے اور کہا گیا کہ فقط
عہد خارجی۔ کیوں کہ تعریف میں یہ ہی اصل ہے۔ اور معہود ذہنی معنی میں نکرہ کے مانند ہوتا
ہے۔ پس اگر عہد درست نہ ہو بایں طور کہ وہاں افراد معہود نہ ہوں یا اسکا ذکر سابق میں نہ آیا ہو۔

تو اسکو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ پس محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ اور کل کا محتمل ہو گا یا استغراق پر محمول ہو گا۔ پس (اس صحت میں) یقینی طور سے کل کو گھیر لیگا جیسے اللہ تعالیٰ کے اقوال: **اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهِٖ لَکَفِیْرٌۢ لَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحٰتِ** اور **اِنَّ الزَّانِیۃَ وَالزَّانیَّ** اور ان جیسے دوسرے اقوال میں۔

(تشریح) بد شارح کہتے ہیں کہ بسط طرح نکرہ صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو کر مفید عموم ہوتا ہے، اس بطرح معرف باللام بھی مفید عموم ہوتا ہے بشرطیکہ وہاں تعریف عہدی درست نہ ہو یعنی لام تعریف اگر عہد کیلئے نہ ہو تو وہ مفید عموم ہوتا ہے اسکی تفصیل یہ ہے کہ لام تعریف کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ (۱) زائد (۲) غیر زائد۔ لام تعریف زائد وہ ہے جو علم پر داخل ہو جاتا ہو جیسے الحسن والحسین، پھر غیر زائد کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اسی (۲) حرفی۔ لام تعریف اسی وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے الضارف والمضروب۔ پھر لام حرفی کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) جنسی (۲) استغراقی (۳) عہد ذہنی (۴) عہد خارجی۔ جنسی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرتا ہو، افراد سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے **اَلرَّجُلُ خَیْرُ مِنَ الْمَرْءِ**، استغراقی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرتا ہو جیسے **اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ** **اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحٰتِ**، السلق والسارقتہ، الزانیۃ والزانی، عہد ذہنی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض غیر معین افراد پر دلالت کرے جیسے **اَخَافُ اَنْ یَّاْکُلَ الذَّنْبُ**، عہد خارجی وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے **فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ**۔

بہر حال اگر کسی لفظ پر لام تعریف داخل ہو اور وہاں عہد کے معنی مراد لینا درست نہ ہو تو وہ لام مفید عموم ہو گا وہ لام خواہ جنس کیلئے ہو جیسا کہ فخر الاسلام اور ان کے متبعین کا مذہب خواہ استغراق کیلئے ہو جیسا کہ اہل عربیت اور جمہور اصولیین کا مذہب ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول **یَنْبَیْ لَا یَحْتَمِلُ التَّعْرِیْفُ بِمَعْنٰی الْعَهْدِ** میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ لام میں اصل لام عہد ہے۔ لہذا جب تک عہد کا ہونا درست ہو گا دوسرے معنی کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا۔ عہد خواہ عہد خارجی ہو خواہ عہد ذہنی ہو جیسا کہ بعض کا مذہب ہے۔ یعنی ان حضرات کے نزدیک مطلق عہد اصل ہے۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ متن میں عہد سے مراد صرف عہد خارجی ہے کیوں کہ تعریف میں عہد خارجی ہی اصل ہے اور رہا معہود ذہنی تو وہ معنی کے اعتبار سے نکرہ کے مانند ہوتا ہے۔ تعریف میں اسکو کوئی دخل نہیں ہوتا یہی وجہ ہے کہ معہود ذہنی کو نکرہ کے ساتھ بھی موصوف کیا جاتا ہے۔ اور جملہ جو نکرہ کے حکم میں ہوتا ہے اس کے ساتھ بھی

موصوف کیا جاتا ہے جیسے —

وَلَقَدْ أَمَرْتُ عَلَى اللَّيْمِ يَسْتَبْنِي ۖ فَضَيْتُ ثَمَّةَ قُلْتِ لَا يَعْشِيَنِي — میں،
یستبنی جملہ، اللیم، معبود ذہنی کی صفت واقع ہے شعر کا ترجمہ یہ ہے: میں ایسے کمینہ آدمی کے
پاس سے گزر جانا ہوں جو مجھ کو گالیاں دیتا رہتا ہے پس میں وہاں سے یہ کہتا ہوا گزر جانا ہوں
کہ اس نے میرا مادہ نہیں کیا ہے۔ — بہر حال لام تعریف سے اگر
عہد کا مراد لینا درست نہ ہو اس طور پر کہ وہاں اسکے افراد معبودہ نہ ہوں یا سابق میں اس کا ذکر
نہ ہوا ہو تو اس صورت میں لام تعریف جنس پر محمول ہوگا اور محل کی صلاحیت کے مطابق ادنیٰ نیچے
فرد حقیقی کا بھی احتمال رکھے گا اور کل یعنی افراد کے مجموعہ یعنی فرد حکمی کا بھی احتمال رکھے گا چنانچہ
معرف باللام جنس اگر دلائل و قرائن سے خالی ہو تو اسکو ادنیٰ یعنی فرد حقیقی پر محمول کیا جائے گا۔
کیونکہ فرد حقیقی متیقن ہوتا ہے اسلئے کہ اسکے نیچے کوئی فرد نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر دلائل و قرائن مثلاً
نیت وغیرہ موجود ہوں تو اسکو فرد حکمی یعنی کل افراد کے مجموعہ پر محمول کیا جائے گا اور یا عہد کے
معنی درست نہ ہونے کی صورت میں لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے گا۔ اور لام استغراق
یقینی طور پر تمام افراد کو گھیر لیتا ہے جیسے: اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ میں انسان کے تمام افراد ملد
ہیں اور اسکی دلیل اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا کے ذریعہ استثناء کا درست ہونا ہے، کیوں کہ استثناء اسی
وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ انسان اپنے تمام افراد کو محیط ہو۔ اور السارق والسارقة اور
الزانية والزاني میں بھی لام تعریف استغراق کیلئے ہے۔ بہر حال لام تعریف جنس پر محمول ہو، یا
استغراق پر محمول ہو دونوں صورتوں میں مفید عموم ہوگا۔

حَتَّى يَسْقُطَ اَعْتَابُ الْجَمْعِ إِذَا دَخَلَتْ عَلَى الْجَمْعِ عَمَلًا بِالذَّلِيلَيْنِ تَفْرِيعٌ
عَلَى قَوْلِهِ اَوْجِبَتِ الْعُمُومُ اَيُّ هَذَا الْقَدْرُ إِذَا كَانَ دُخُولُ اللَّامِ فِي الْمَفْرُوعِ
وَأَمَّا إِذَا كَانَ عَلَى الْجَمْعِ فَتَمَرُّهُ عُمُومُهُ أَنَّهُ يَسْقُطُ مَعْنَى الْجَمْعِ فَلَا يَكُونُ
أَقْلَهُ الثَّلَاثِ إِذْ لَوْ بَقِيَ جَمْعُ الْمَطْمَرِ لِلَّامِ فَائِدَةٌ إِذْ لَا عَهْدَ وَلَا اسْتِغْرَاقَ
وَلَا جِنْسَ فَيَجِبُ أَنْ يَحْمَلَ عَلَى الْجِنْسِ لِيَكُونَ مَا دُونَ الثَّلَاثَةِ مَعْمُولًا
لِلْجِنْسِ وَمَا فَوْقَهُ لِلْجَمْعِ ۖ

(مترجم لکھتا ہے)۔ یہاں تک کہ جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جب لام جمع پر داخل
ہو تاکہ دونوں دسیلوں پر عمل ہو سکے یہ مصنف کے قول۔ اوجبت العموم، پر تفریع ہے۔ یعنی لا کا

دخول مفید عموم ہے جبکہ لام مفرد پر داخل ہو اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے عموم کا ثمرہ یہ ہے کہ جمع کے معنی ساقط ہو جائیں گے، پس اقل جمع تین نہ ہوں گے اسلئے کہ اگر جمع باقی رہ جائے تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا، اسلئے کہ اس صورت میں نہ عہد ہے نہ استغراق ہے اور نہ جنس ہے پس لام کو جنس پر محمول کرنا واجب ہوگا تاکہ تین سے کم جنس کا معمول ہو اور تین سے اوپر جمع کا معمول ہو۔

(تشریح) :- مصنف نے اپنے قول اَوْجِبَ الْعُمُومَ پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ لام تعریف، بشرطیکہ تعریف عہد کا احتمال نہ رکھتا ہو مفید عموم ہوتا ہے۔ چنانچہ لام تعریف جب جمع پر داخل ہوتا ہے تو اسکے جمع ہونے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے تاکہ دونوں دلیلوں یعنی لام تعریف اور جمع دونوں پر عمل ہو سکے۔ شارح کہتے ہیں کہ لام تعریف جب مفرد پر داخل ہو تو اسکا مفید عموم ہونا ظاہر ہے۔ اور جب جمع پر داخل ہو تو اسکے مفید عموم ہونے کا ثمرہ یہ ہوگا کہ لام تعریف کی وجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جائے گی۔ یعنی بجائے اسکے کہ جمع کا اطلاق تین سے شروع ہو، ایک سے شروع ہو جائیگا اور اقل جمع تین نہ ہوں گے کیونکہ اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی جمع کی جمعیت باقی رہے تو لام کا فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ اسلئے کہ جو لام، جمع پر داخل کیا گیا ہے وہ عہد کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ یہاں کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور استغراق کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ استغراق کا مراد لینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اسلئے کہ آئندہ آنیوالی مثال لا آتروج النساء میں اگر لام کو استغراق کیلئے لیا گیا تو اس قسم کا مطلب دنیا کی مائعات کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا حالانکہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کیلئے قسم کھانا بالکل لغو ہے۔

اسی طرح اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ میں الصدقات اور الفقراء کے علاوہ اگر استغراق کیلئے لیا گیا تو مطلب یہ ہوگا تمام صدقات دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہیں حالانکہ تمام صدقات کا دنیا کے تمام فقراء کیلئے ہونا ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں بھی استغراق کا کوئی فائدہ نہیں ہے بہر حال عدم فائدہ کی وجہ سے جمع پر داخل ہونیوالا لام استغراق کیلئے بھی نہیں ہوگا۔ اور اگر لام کے داخل ہونے کے بعد جمع کی جمعیت کو باقی رکھ لیا تو وہ لام جنس کیلئے بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جنس، ادنیٰ یعنی ایک فرد کا بھی احتمال رکھتی ہے اور جمع کے اندر ایک فرد کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا لام کے داخل ہونے کے بعد اگر جمع کی جمعیت باقی رہے تو وہ لام جنس کیلئے نہیں ہو سکتا ہے پس جب ہمارا کلام اُس لام میں ہے جو تعریف عہدی کا احتمال نہ رکھتا ہو تو، لام جمع، عہد کیلئے نہ ہوگا۔ اور استغراق پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ لغویت کا مرتکب ہونا پڑتا ہے اسلئے لام جمع استغراق کیلئے بھی نہ ہوگا۔

اور جمع کی جمعیت باقی رکھتے ہوئے لام جمع کو جنس پر بھی معمول نہیں کیا جاسکتا ہے۔ حاصل یہ کہ لام جمع تینوں معنی پر معمول نہیں ہو سکتا، اور جب لام جمع تینوں معنی پر معمول نہیں ہو سکتا تو لام کا کوئی فائدہ ظاہر نہ ہوگا پس ہم نے لام کو مفید بنانے کیلئے کہا کہ لام جمع کو جنس پر معمول کرنا ضروری ہے اور جمع کی جمعیت کو باطل کرنا ضروری ہے، یعنی لام جمع جنس پر معمول ہوگا۔ اور جمع کی جمعیت ساقط ہو جائیگی۔ اور ایسا کرنے سے دونوں دسیلوں یعنی لام تعریف اور جمع کے صیغہ دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ اور یوں کہا جائے گا کہ جمع معرف باللام تین سے کم یعنی ایک دو فرد پر لام جنس کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ اور تین اور تین سے زائد پر صیغہ جمع کی وجہ سے دلالت کرے گا۔ یعنی تین سے کم لام جنس کا معمول ہوگا۔ اور تین اور تین سے زائد جمع کا معمول ہوگا۔

فَيَحْنُثُ بِتَرْوِجٍ إِهْرَاقَةٍ وَإِذَا خَلَفَ لَا يَنْزَوِجُ النِّسَاءَ وَلَوْ كَانَ مَعْنَى
الْجَمْعِ بِاقِيًا لَمَّا حُنِثَ بِمَادُونِ الثَّلَاثَةِ وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَمَّ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ
مِنْ بَعْدٍ وَقَوْلُهُ تَعَلَّى إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ الْآيَةُ فَتَكْفِي
الصَّدَقَةُ لِلْخَنَسِ الْفَقِيرِ وَالْمُسْكِينِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا بُدَّ أَنْ يَصُورَ إِلَى
الْفُقَرَاءِ الثَّلَاثَةِ وَالْمَسْكِينِ الثَّلَاثَةِ عَمَلًا بِالْجَمْعِ هَذَا غَايَةُ مَا قِيلَ فِي هَذَا
الْمَقَامِ وَبِهِ تَأَمَّلْ :

(ترجمہ) :- پس ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائیگا۔ جب یہ قسم کھائے کہ عورتوں سے نکاح نہیں کریگا، اگر جمع کے معنی باقی رہتے تو وہ تین سے کم کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسی کے مثل باری تعالیٰ کا یہ قول ہے "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِ" اور یہ قول ہے انما الصدقات للفقراء والمساكين الآیہ۔ پس صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہوگا۔ اور امام شافعی کے نزدیک ضروری ہے کہ صدقہ کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو دیا جائے تاکہ جمع پر عمل ہو سکے اس مقام پر جو کچھ کہا گیا ہے یہ اس کا منتہائے مقصود ہے لیکن یہ مقام قابل غور ہے۔

(تشریح) :- سابق میں کہا گیا ہے کہ اگر لام تعریف جمع پر داخل کیا گیا ہو تو جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے اور جمع کا اطلاق بجائے تین سے شروع ہونے کے ایک سے شروع ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے قسم کھائی وَالْثَّلَاثَةُ لَا تَزَوِّجُ النِّسَاءَ تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ ملاحظہ کیجئے اگر یہاں جمع کے معنی باقی رہتے تو تین عورتوں سے کم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حانث نہ ہوتا اسکے برخلاف اگر بغیر لام کے لَا تَزَوِّجُ النِّسَاءَ کہا تو صیغہ جمع

کیوجہ سے تین عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حائث ہوگا، اور ایک یا دو عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے حائث نہ ہوگا۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ لام جنس کیوجہ سے جمع کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لَا یَحِلُّ لَکَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدِہَا اس آیت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب یعنی اے نبی آپ کے لئے دو عورتوں کے بعد ایک عورت بھی حلال نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں دو عورتوں کا حلال ہونا ایسا ہے جیسا ہمارے حق میں چار عورتوں کا حلال ہونا۔ پس جس طرح ہمارے لئے چار کے بعد پانچویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے اسی طرح اللہ کے رسول کیلئے نو کے بعد دسویں عورت سے نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ اسی کی نظیر باری تعالیٰ کا قول اِنَّمَا الْقُدَّةُ قَاتٌ لِلْفَقْرَاءِ وَالْمَسٰکِیْنِ ہے یعنی صدقہ، جنس فقیر اور جنس مسکین کیلئے کافی ہے۔ یعنی صدقہ اگر ایک فقیر یا ایک مسکین کو دیدیا گیا تو بھی کافی ہے ان دونوں آیتوں سے بھی لام کیوجہ سے جمع کے معنی کا ساقط ہونا ثابت ہوتا ہے لیکن حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ فقراء اور مسکین جمع کے مقتضی پر عمل کرتے ہوئے کم از کم تین فقیروں اور تین مسکینوں کو صدقہ دینا ضروری ہے۔ حضرت امام حنابلہؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ کچھ ضرور ہو اور مسکین وہ شخص ہے جسکے پاس کچھ نہ ہو اور امام زہریؒ کی روایت کے مطابق فقیر وہ ہے جو گھر میں بیٹھے اور لوگوں سے سوال کرتا نہ پھرے، اور مسکین وہ ہے جو گھر سے نکل کر لوگوں سے سوال کرتا پھرے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام پر یہ آخری تحقیق ہے تاہم یہ مقام قابل غور ہے۔

لَمَّا نَہَ لَمَّا ذَكَرَ فَاذَةً النِّكَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ التَّعْبِیْمَ اُوْرَدَ فِی تَقْرِیْبِہٖ بَیَانُ مَا وَرَدَ
النِّكَرَةِ وَالْمَعْرِفَةِ فِی مَقَامٍ وَاحِدٍ لِأَنَّ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ لَمَّا نَہَ
وَالنِّكَرَةُ اِذَا اُعِیْدَتْ مَعْرِفَتُہَا کَانَتْ الشَّانِیَةِ عَیْنِ الْاَوَّلٰی وَهٰذَا لَا یَتَصَوَّرُ
اِلَّا فِی التَّعْرِیْفِ بِالْاَلَامِ اَوَّلًا مَضَافَتُہُ دُونَ اَلَا عَلَامٍ وَمَخَوِّهَا فَاِذَا اُعِیْدَتْ بِاللَّامِ
كَانَ ذٰلِكَ اِشَارَةً اِلٰی مَا سَبَقَ فَنَیْکُوْنُ عِیْنُہٗ كَقَوْلِہٖ تَعَالٰی اِنَّمَا اَرْسَلْنَا الْحٰی
فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ ۝

(مترجم) :- پھر جب نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا تو اسکو قریب الی الفہم کرنے کیلئے اس بات کو بیان کیا کہ نکرہ اور معرفہ ایک مقام میں وارد ہوتے ہیں اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ جب نکرہ، معرفہ کی صورت میں لوٹا یا جایگا تو ثانی عین اولیٰ ہوگا۔ اور یہ نہیں متصور ہوگا مگر معرفہ باللام اور معرفہ بالاضافت میں اور علام اور اسکے مانند میں،

متصور نہ ہوگا۔ پس نکرہ جب لام کے ساتھ لوٹا یا جائے گا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا لہذا معرفہ عین نکرہ ہو جائے گا جیسے باری تعالیٰ کا قول اِنَّا ارْسَلْنَا اِلٰی فِرْعَوْنَ رَسُوْلًا فَعَصٰی فِرْعَوْنُ الرَّسُوْلَ (تشریح) شارح نے فرمایا کہ سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے اسکو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک مقام میں وارد ہوں تو اسکا کیا حکم ہے۔ اگرچہ یہ عام کے مباحث میں سے نہیں ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ نکرہ کو اگر معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے یعنی ایک لفظ کو پہلے۔ نکرہ ذکر کیا گیا پھر اسی لفظ کو معرفہ ذکر کیا گیا تو ثانی، عین اولی ہوگا۔ یعنی اول اور ثانی کے درمیان عینیت ہوگی حتیٰ کہ اگر ادنیٰ عام تھا تو ثانیہ بھی عام ہوگا اور اگر ادنیٰ خاص تھا تو ثانیہ بھی خاص ہوگا۔

ملا جیون نے کہا کہ یہ بات معترف باللام اور معرفہ بالاضافہ ہی میں ہو سکتی ہے۔ ورنہ اگر بصورتِ علم یا بصورتِ اسم موصول یا بصورتِ اسم اشارہ معرفہ ہو تو پھر سابقہ قاعدہ جاری نہ ہوگا۔ شارح نے کہا کہ جس لفظ کو نکرہ ذکر کیا گیا تھا اگر اسی لفظ کو لام کے ساتھ معرفہ بنا کر ذکر کیا گیا تو اس سے ماقبل کی طرف اشارہ ہوگا اور جب لام سے ماقبل نکرہ کی طرف اشارہ کیا گیا تو معرفہ، عین نکرہ ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے اس قول میں لفظ رسول اَوَّلًا نکرہ مذکور ہے۔ پھر اُسی کا لام کے ساتھ معرفہ بنا کر اعادہ کیا گیا تو ان دونوں سے مراد ایک ذات ہوگی یعنی موسیٰ علیہ السلام۔ محشی کہتے ہیں کہ انا ارسلنا کاتب کی غلطی سے لکھ دیا گیا ہے ورنہ قرآن پاک میں کَمَا ارْسَلْنَا ہے۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكِرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ غَيْرَ اُولٰٓئِیْ لِاَنَّهَا لَوْكَانَتْ عَيْنَ الْاُولٰٓئِیْ لَتَعَيَّنَتْ نَوْعَ تَعَيُّنٍ وَلَمْ يَبْقَ فِيْهَا نَكَارَةٌ وَالْمَقْدَرُ خِلَافُهُ وَالْمَعْرِفَةُ اِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ عَيْنَ اُولٰٓئِیْ لِاَنَّ اللّٰمَ كَثِيْرًا اِلٰی مَقْعُوْدٍ مِّنْ كَوْنِهَا سَبْقٌ وَمِثَالُهَا تَبَيَّنَ الْقَاعِدَتَيْنِ قَوْلُهُ نَعَمْ فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا فَاِنَّ الْعُسْرَ اُعِيْدَ مَعْرَفًا فَيَكُوْنُ عَيْنَ الْاَوَّلِ وَالْيُسْرُ اُعِيْدَ مُنْكَرًا فَيَكُوْنُ غَيْرَ اُولٰٓئِیْ وَلِیْ نَعْلِمَ اَنَّ مَعَ كُلِّ عُسْرٍ وَّاحِدٍ يُسْرَيْنِ وَهُوَ مَغْفٍ قَوْلِ ابْنِ عَبَّاسٍ مَّرَدُّهَا عَنِ الْاِبْنِ عَلَیْهِ السَّلَامُ لَنْ یَغْلِبَ عُسْرُ یُسْرَیْنِ وَقَالَ الشَّاعِرُ شَعْرًا اِذَا اشْتَدَّتْ بِكَ الْبَلَوُیْ فَفَكِّرْ فِی الْمُنْشَرَحِ فَعُسْرُ بَيْنِ یُسْرَیْنِ اِذَا اَنْكَرْتَهُ فَاَفْرَحْ ۞ وَقَالَ فُخْرُ الرَّسَدِ عَلَیْهِ فَاِذَا

هَذَا الْقَامِ نَظَرُكَ لَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ الْجُمْلَةُ الثَّانِيَّةُ تَاكِيدًا لِلأُولَى كَمَا
أَنْ قَوْلُنَا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا بَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ مَعَهُ كِتَابَيْنِ
فَيَكُونُ الْعُسْرُ وَاحِدًا وَالْأُسْرُ وَاحِدًا ۞

(مترجم) اور جب نکرہ کو دوبارہ نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا تو ثانی غیر اولی ہوگا اسلئے
کہ اگر دوسرا نکرہ عین اولی ہو تا تو اس میں ایک قسم کا تعین ہو جاتا اور اس میں نکارت باقی نہ رہتی
حالانکہ مقتدا کے خلاف ہے۔ اور معرفہ کو جب معرفہ بنا کر لوٹا یا جائے گا تو ثانی عین اولی ہوگا۔
کیونکہ لام ایسے معہود کی طرف اشارہ کرتا ہے جو سابق میں مذکور ہے ان دونوں قاعدوں کی مثال
باری تعالیٰ کا قول فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے کیوں کہ عُسْر کو معرفہ کی صورت میں
لوٹا یا گیا ہے۔ لہذا عُسْر ثانی بعینہ عُسْر اول ہوگا اور یُسْر کو دوبارہ نکرہ لایا گیا ہے لہذا یُسْر ثانی،
یُسْر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ ایک عُسْر کے ساتھ دو یُسْر ہیں اور یہی معنی ہیں ابن عباس
کے قول کے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک عُسْر دو آسانیوں پر ہرگز غالب نہ
ہو سکے گا۔ اور شاعر نے کہا جب مصیبت و آزار مالش تم پر سخت ہو جایا کرے تو سورہ الکوثر شَرِّح
میں غور کر لیا کرو۔ اسلئے کہ ایک مشکل دو آسانیوں کے درمیان ہے پس اس میں غور کر کے فرحت
و مسرت کو اپنا رفیق بنا لو۔ اور فخر الاسلام نے کہا کہ مسکے نزدیک اس مقام میں نظر ہے۔ اسلئے
کہ یہ احتمال ہے کہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ ہمارا قول إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا ان مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا
اس بات پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ اس کے پاس دو کتابیں ہیں پس عُسْر بھی ایک ہوگا اور یُسْر
بھی ایک ہوگا۔

(تشریح) مصنف نے دوسرا قاعدہ یہ بیان کیا ہے کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا
جائے تو ثانی غیر اولی ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ اگر دوسرا
نکرہ بعینہ پہلا نکرہ ہو جائے تو نکرہ میں ایک گونہ تعین ہو جاتا ہے اور اس میں نکارت باقی نہیں
رہتی ہے حالانکہ مفروض اس کے خلاف ہے اسلئے کہ فرض تو یہ کیا گیا ہے کہ نکرہ کو دوبارہ نکرہ
ہی ذکر کیا گیا ہے۔ مگر عین اولی ہونے کی صورت میں چونکہ تعین پیدا ہو جاتا ہے۔ اسلئے وہ
نکرہ نہ رہے گا۔ تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ لایا جائے گا تو دوسرا معرفہ بعینہ
پہلا معرفہ ہوگا کیونکہ دوسرا معرفہ ہر جہاں تعریف ہے وہ اس معہود کی طرف مشیر ہوگا جس کا ذکر ماقبل میں ہو چکا ہو اور اس
صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں معرفوں کا مصداق ایک ہوگا اور جب دونوں کا مصداق ایک
ہوگا تو دونوں کے درمیان عینیت ہوگی، شارح نے کہا قاعدہ ۱ اور قاعدہ ۲ کی مثال

باری تعالیٰ کا قول اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ہے یعنی آیت میں العسر کو دوبارہ بھی معارف ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا قاعدہ ۳ کی رو سے عسر ثانی، بعینہ عسر اول ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہوگا۔ اور یسر نکرہ کو دوبارہ بھی نکرہ ہی ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا قاعدہ ۴ کی رو سے یسر ثانی، یسر اول کا غیر ہوگا۔ پس معلوم ہوا کہ آیت میں ایک عسر (مشکل) ہے اور دو یسر (آسانیاں) ہیں، دو یسر سے مراد، عہد نبوی میں فتوحات اور عہد خلفاء میں فتوحات ہیں، یا دنیا و آخرت کا یسر مراد ہے، آیت میں دو یسر کا ہونا ابن عباسؓ کے قول سے بھی ثابت ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک عسر دو یسر پر ہرگز غالب نہ ہو سکے گا۔ ابن عباسؓ نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ آیت میں ایک عسر ہے اور دو یسر ہیں اور ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا۔

اسکیو ایک شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے کہ اے مخاطب مصیبت اور آزمائش جب تجھ پر سخت ہو جا یا کرے تو، تو سورہ الم نشرح میں غور کر لیا کر جب تو اسمیں غور کرے گا تو تجھے معلوم ہو جائیگا کہ دو آسانیوں کے درمیان ایک مشکل ہے پس یہ معلوم کر کے تو خوش و خرم ہو جا۔ گویا شاعر نے بھی یہ سمجھا ہے کہ آیت میں ایک عسر اور دو یسر مراد ہیں۔

شارحؒ نے کہا کہ علامہ فخر الاسلامؒ نے فرمایا کہ یہ مقام سیر نزدیک محل غور ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ آیت میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہو جیسا کہ۔ اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا اِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا میں دوسرا جملہ پہلے جملہ کی تاکید ہے اور یہ اس پر دلالت نہیں کرتا ہے کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں لہذا اس طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اور جب ایسا ہے تو مذکورہ آیت سابقہ قواعد کی مثال نہ ہو سکے گی۔

وَإِذَا أُعِيدَتْ نَكْرَةٌ كَانَتْ الثَّانِيَّةُ غَيْرَ الْأُولَى لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْأُولَى لَتَعَيَّنَتْ بِهَا إِشَارَةٌ خَرَفٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ وَهُوَ بَطْلٌ وَلَمْ يَوْجَدْ لِهَذَا امْتِثَالٌ فِي النَّصِّ وَقَدْ جَعَلُوا فِي مِثَالِهِ مَا إِذَا اقْتَرَبَ الْفَتْحُ مُقْبِلٌ بِصَلَفٍ بِحَضْرَةِ شَامِدِينَ فِي مَجْلِسٍ ثُمَّ بِالْفَتْحِ غَيْرُ مُقْبِلٍ بِصَلَفٍ بِحَضْرَةِ شَامِدِينَ أَخَذِينَ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ لِيَكُونَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ وَيُزَيِّدُكَ الْفَتْحُ وَيُسَبِّحُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ هَذَا أَكْلُهُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَخَلَوْا الْمَقَامَ عَنِ الْقَرْنِ وَالْأَفْقَدُ تَعَادُ النَّكْرَةُ مَعْرِفَتُهُ مَعَ الْغَايَةِ كَقَوْلِهِمْ تَعَادُ الْكِتَابُ أَنْزَلْنَاكَ مُبَارَكًا فَاتَّبِعُوا وَسَلِّقُوا فَعَلِمَ تَرْجُوْنَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَالْكِتَابُ الْأَوَّلُ الْقُرْآنُ وَالثَّانِي التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ وَقَدْ تَعَادُ النَّكْرَةُ نَكْرَةً مَعَ عَدَمِ الْغَايَةِ كَقَوْلِهِمْ تَعَادُ الْكِتَابُ

فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَقَدْ تَعَادَلَتْ مَعْرِفَتُهُ مَعَ الْمَغَايِرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ
الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ قَدْ تَعَادَلَتْ مَعْرِفَتُهُ مَعَ عَدَمِ الْمَغَايِرَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ وَنَسِيَ

(ترجمہ) ۱۔ اور جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ لایا جائیگا تو ثانی غیر اولی ہوگا کیونکہ اگر ثانی، عین اولی ہو جائے تو بغیر ایسے حرف کے اشارہ کے جو اس پر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ یہ باطل ہے اور اس قاعدہ کی کوئی مثال نص میں موجود نہیں ہے بلکہ علماء نے اسکی مثال میں اسکو قرار دیا کہ جب کوئی شخص ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چپک کے ساتھ مقید ہے پھر یہی شخص دوسری مجلس میں دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کرے جو چپک کے ساتھ مقید نہ ہو تو دوسرا غیر اول ہوگا اور اس پر دو ہزار لازم ہوں گے اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ یہ تمام تفصیل اطلاق اور قرائن سے مقام کے خالی ہونے کی صورت میں ہے درنہ مغایرت کے ساتھ نکرہ کو معرفہ بنا کر لوٹا یا جاتا ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَهَذَا كِتَابُنَا أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا أَلْعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ" اِن تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ إِلَهُكُمُ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا " ہے پس کتاب اول قرآن ہے اور کتاب ثانی تورات اور انجیل ہے اور کبھی نکرہ کو نکرہ ہی لوٹا یا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدم مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّمَاءَ إِلَهُ وَالْأَرْضَ إِلَهُ" ہے اور کبھی معرفہ کو معرفہ ہی لوٹا یا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ" ہے۔ اور کبھی معرفہ کو نکرہ لوٹا یا جاتا ہے حالانکہ دونوں میں عدم مغایرت ہوتی ہے جیسے باری تعالیٰ کا قول "إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ" ہے اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔

(تشریح) ۲۔ مصنف نے چوتھا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر معرفہ کو دوبارہ نکرہ بنا کر ذکر کیا گیا تو نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق علیحدہ علیحدہ ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر ثانی یعنی نکرہ کو عین اولی قرار دیا جائے تو اس صورت میں بغیر کسی ایسے حرف کے اشارہ کے جو تعین پر دلالت کرے نکرہ متعین ہو جائیگا حالانکہ تعین پر دلالت کرنے والے حرف کے اشارہ کے بغیر نکرہ کا متعین ہونا باطل ہے لہذا معرفہ کو نکرہ بنا کر لوٹانے کی صورت میں نکرہ، معرفہ کا غیر ہوگا نہ کہ عین۔

شاسح کہتے ہیں کہ قاعدہ یہ کیلئے نص میں کوئی مثال موجود نہیں ہے البتہ علماء نے کرام الناس کی مثال میں تشبیہاً یہ مسئلہ پیش کیا ہے کہ ایک شخص نے _____ ایک مجلس میں دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا جو چپک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے مثلاً یہ اقرار کیا کہ مسکرمہ فلاں آدمی کے ایسے ایک ہزار روپیہ ہیں جو چپک اور دستاویز میں لکھے ہوئے ہیں پھر اسی شخص نے دوسرے دو گواہوں کی موجودگی میں ایسے ایک ہزار روپیہ کا اقرار کیا۔

جو چک کیساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے اقرار کا غیر ہوگا اور مقرر پر دوسرا روپیہ لازم ہوں گے، — شارح نے کہا کہ دوسرے اقرار کیلئے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں، کیونکہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ پہلے ہی ہوں تو اقرار ثانی، شہود اولیٰ کی شہادت کے ساتھ اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ اور اگر دوسرا اقرار کیوقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو تو بھی اقرار ثانی اقرار اولیٰ کی تاکید ہوگا۔ کیوں کہ مجلس واحد، کلمات متفرقہ کو اکٹھا کرنے میں مؤثر ہوتی ہے یعنی تمام کلمات، مجلس واحد میں کلمہ واحد کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اس صورت میں دونوں اقرار، ایک ہی اقرار شمار ہوں گے۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قواعد اسوقت مفید ہوں گے جبکہ کلام مطلق ہو اور قرائن سے خالی ہو ورنہ کبھی کبھی ان کے برخلاف بھی واقع ہوگا مثلاً پہلا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ اگر دوبارہ معرفہ بنا کر ذکر کیا جائے تو ثانی عین اولیٰ ہوگا لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی غیر اولیٰ ہوتا ہے جیسے نور الانوار کے اندر ذکر کردہ آیت میں لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے اور پھر لفظ الکتاب معرفہ ذکر کیا گیا ہے۔ مگر اسکے باوجود کتاب اولاً نکرہ سے قرآن پاک مراد ہے اور کتاب ثانی (معرفہ) سے تورات اور انجیل مراد ہے۔ یعنی دونوں میں مغایرت ہے نہ کعنیت — دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ نکرہ کو اگر دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا جائے تو ثانی غیر اولیٰ ہوگا۔ لیکن کبھی ایسا نہیں ہوتا ہے بلکہ ثانی عین اولیٰ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول: وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ ذِي الْارْضِ اِلَهٌ، میں لفظ اِلَهٌ دونوں جگہ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دونوں کا مصداق ایک ہے نہ کہ دو، سیرا قاعدہ یہ ہے کہ معرفہ کو جب دوبارہ معرفہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوتا ہے۔ لیکن کبھی اس کے برخلاف ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوگا جیسے باری تعالیٰ کے قول: وَهُوَ الَّذِي اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ، میں دونوں جگہ الکتاب معرفہ ہے۔ مگر اول سے مراد قرآن ہے اور ثانی سے مراد تورات اور انجیل ہے۔ چوتھا قاعدہ یہ ہے کہ جب معرفہ کو دوبارہ نکرہ ذکر کیا جائے تو ثانی سے غیر اولیٰ مراد ہوتا ہے لیکن کبھی اسکے برخلاف ثانی سے عین اولیٰ مراد ہوگا۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول: اِنَّمَا اِلٰهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ میں پہلا اِلَهٌ اضافت کیوجہ سے معرفہ ہے اور دوسرا اِلَهٌ نکرہ ہے مگر اسکے باوجود دوسرے سے عین اولیٰ مراد ہے یعنی دونوں کا مصداق ایک ہے شارح کہتے ہیں کہ اسطرح کی بہت سی مثالیں ہیں۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْمَقْصِدَ الْاَوَّلَ فِي التَّخْصِصِ فِي الْعَامَةِ وَكَانَ يُسَبِّحُ اَنْ يَذْكُرَهُ فِي مَبَاحِثِ التَّخْصِصِ لِيَكُنْ لَهَا كَانٌ مَوْقُوفًا عَلَى بَيَانِ الْغَايَةِ اٰخِرَةً عَنْهَا قَالَ وَمَا يُسَبِّحُ اِلَيْهِ الْخُصُوصُ نَوَاحِي اَيُّ الْقُدَرِ الَّذِي لَا يَتَعَدَّى اِلَى مَا تَحْتَهُ لَوْ عَمَّا اَنْتَوْنَ اَوْلَى اَوْ اَحَدٌ يَمَافُو

فَرْدٌ بِصِفَتِهِ كَمَنْ وَمَا قَالَتْ طَائِفَةٌ وَإِسْمُ الْجِنْسِ الْمَعْرُوفُ بِاللَّامِ أَوْ مُلْتَقًى بِهِ كَالْجَمْعِ الْمَعْرُوفِ بِاللَّامِ الْجِنْسِ
فَانْمَا لَوْ خَلَا عَنْ الْوَاحِدِ أَيْضًا لَفَاتِ الْفَرْقَةُ عَنْ مَدِّ كَوْنِهَا كَالْمَرْأَةِ وَالنِّسَاءِ نَشْرًا عَلَى تَرْتِيبِ اللَّفِّ نَالِهَا
فَرْدٌ بِصِفَتِهِ مَعْرِفًا نَشْرًا بِاللَّامِ وَالنِّسَاءِ جَمْعٌ لَا وَاحِدَ لَهُ مُعَلًى بِاللَّامِ الْجِنْسِ وَيَتَعَلَّقُ تَخْصِصُهَا إِلَى الْوَاحِدِ الْبَنَةِ

(ترجمہ) :- پھر اسکے بعد مصنف نے اس چیز کا — سنہار ذکر کیا جس پر تخصیص فی العام ختم ہو جاتی ہے مناسب تھا کہ اسکو مباحث تخصیص میں ذکر فرماتے لیکن چونکہ یہ بحث الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھی اسلئے اس بحث کو الفاظ عام سے مؤخر کر دیا چنانچہ فرمایا کہ تخصیص جس مقدار پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے اسکی دو قسمیں ہیں یعنی وہ مقدار جسکے ماتحت کی طرف تخصیص متعدی نہیں ہوتی ہر اسکی دو قسمیں ہیں پہلی قسم واحد ہے اس عام میں جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے جیسے مَنْ، مَا، طَائِفَةٌ اور وہ اسم جنس جو معرف باللام ہو۔ یا وہ جو مفرد کیسیا ملتی ہو جیسے جمع کے وہ تمام صیغے جو معرف باللام جنس ہوں اسلئے کہ اگر وہ دونوں واحد سے بھی خالی ہو جائیں تو لفظ اپنے مدلول سے فوت ہو جائیگا جیسے علی الترتیب لفظ المرأة اور لفظ النساء ہے پس المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے، معرف باللام ہے اور النساء جمع کا صیغہ ہے جسکا واحد نہیں ہے معرف باللام جنس ہے ان دونوں کی تخصیص یعنی طور سے لیکر تک پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے۔

(تشریح) :- یہاں سے مصنف نے اُس عدد کو بیان فرمایا ہے جس پر عام کے اندر تخصیص ختم ہو جاتی ہے شارح کہتے ہیں کہ اسکا ذکر اگرچہ تخصیص کے مباحث کے مناسب تھا مگر چونکہ اس بحث کرنا الفاظ عام کے بیان پر موقوف تھا اسلئے مصنف نے پہلے الفاظ عام کو بیان کیا اور اسکے بعد اس بحث کو شروع فرمایا۔ ہر حال وہ مقدار جسکے بعد تخصیص کرنا ممکن نہ ہو اسکی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم ایک ہے مگر ایک تک تخصیص اس عام میں ہوگی جو اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہو جیسے کلمۃ مَنْ، کلمۃ مَا، لفظ طائِفَةٌ اور اسم جنس جو معرف باللام ہو یا وہ جمع جو مفرد کیسیا ملتی ہو مثلاً وہ جمعیں جو لام جنس کے ساتھ معرف ہوں کیونکہ جمع پر جب لام جنس داخل ہو گیا تو اسکی جمعیت باطل ہو گئی اور وہ مفرد کے مانند ہو گیا پس مفرد اور مفرد کیسیا ملتی ہیں ایک تک تخصیص ملے ہوگی کہ ان کے تحت ایک بھی باقی نہ رہا بلکہ اسکو بھی خاص کر لیا گیا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائیگا اور لفظ کا بغیر معنی کے ہونا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ مصنف نے ان دونوں کی مثال میں لف و نشر مرتب کے طور پر فرمایا ہے۔ جیسے المرأة اور النساء لفظ المرأة اپنے صیغہ کے اعتبار سے مفرد ہے اور معرف باللام ہے اور النساء جسکا مفرد من لفظ نہیں ہے۔ مگر اس پر لام جنس داخل ہے دونوں میں ایک تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی اسقدر تخصیص ہو سکتی ہے کہ اس کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔ اکثر علماء کا یہی مذہب ہے لیکن صاحب کشف نے کہا کہ جمع معرف بلام جنس جمع بدون لام الجنس کے مانند ہے یعنی اسکی تخصیص کا مستہنی تین ہے یعنی تین سے نیچے تخصیص کرنا درست نہیں ہے بلکہ جمع کے تحت کم از کم تین فرد کا باقی رہنا ضروری ہے۔

وَالنَّوْعُ الثَّانِيُ الثَّلَاثَةُ فِيمَا كَانَ جَمْعًا صِغَةً وَمَعْنَى كِرَجَالٍ وَنِسَاءٍ مُنْكَرًا مِمَّا لَمْ
يَدْخُلْهُ لَامُ الْجُنْسِ وَيَلْحَقُ بِهِ مَا كَانَ مَعْنَى فَقَطْ كَقَوْمٍ وَرَهْطٍ وَإِنَّمَا يَنْتَهِي
تَخْصِصُ هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا الثَّلَاثَةُ لِأَنَّ أَذْنَى الْجَمْعِ الثَّلَاثَةُ بِاجْتِمَاعِ أَهْلِ اللُّغَةِ
فَلَوْلَا بَيِّنَةُ ثَلَاثَةٍ أَفْرَادٍ لَفَاتَ اللَّفْظُ عَنْ مَقْصُودِهِ ۝

(ترجمہ) :- اور دوسری قسم تین کا عدد ہے اس عام میں جو صیغہ اور معنی کے اعتبار سے جمع ہو
جیسے رجال اور نساء اس حال میں کہ وہ نکرہ ہوں ان پر لام جنس داخل نہ ہوا ہو اور اس کے ساتھ وہ الفاظ
بھی ملحق ہیں جو صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہوں جیسے قوم اور رھط، اور ان تمام کی تخصیص تین تک پہنچ کر
ختم ہو جاتی ہے کیوں کہ باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے پس اگر اس کے تحت تین افراد بھی باقی نہ
ہوں گے تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا۔

(تشریح) :- عام کے اندر منتہی تخصیص کی دوسری قسم تین ہے یعنی وہ عام جو صیغہ اور معنی
کے اعتبار سے جمع ہو اور اس پر لام جنس داخل نہ ہو جیسے رجال اور نساء اور وہ عام جو صرف معنی کے
اعتبار سے جمع ہو جیسے قوم اور رھط تو ان تمام کی تخصیص تین پر پہنچ کر ختم ہو جاتی ہے یعنی ان میں اتنی
تخصیص کرنے کی اجازت ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں، اور اس کی دلیل یہ ہے کہ
باجماع اہل لغت جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے لہذا اگر جمع کے تحت تخصیص کرنے کے بعد تین افراد بھی باقی
نہ رہیں تو لفظ اپنے مقصود سے فوت ہو جائے گا یعنی لفظ (جمع) کا بغیر اپنے مدلول (تین) کے پایا جانا
لازم آئے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

وَقَالَ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ ۝ إِنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ اثْنَانِ فَيَنْتَهِي
التَّخْصِصُ إِلَيْهِ تَمَسُّكًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ۝ الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ
فَأَجَابَ عَنْهُ الْمُصَنِّفُ بِقَوْلِهِ ۝ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ۝ الْإِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ
مَحْمُولٌ عَلَى الْمَوَارِيثِ وَالْوَصَايَا فَإِنَّ فِي بَابِ الْمِيرَاثِ لِلْإِثْنَيْنِ حُكْمُ الْجَمَاعَةِ
اسْتِحْقَاقًا وَحُجُبًا فَإِنَّ لِلْبَنَتَيْنِ وَالْأَخْتَيْنِ الثَّلَاثَيْنِ كَمَا لِلْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَ
يَحُجُّبُ الْإِخْوَانَ لِلْأُمِّ مِنَ الثَّلَاثِ إِلَى السُّدُسِ كَالْإِخْوَةِ الثَّلَاثَةِ وَالْوَصِيَّةُ
أَخْتُ الْمِيرَاثِ فِي كَوْنِهَا اسْتِخْلَافًا بَعْدَ الْمَوْتِ وَتَتَّبِعُ الْمِيرَاثَ تَبْعِيَّةً
النَّقْلَ لِلْفَرْضِ فَإِنْ أَوْصَى لِغَيْرِ فُلَانٍ وَلَهُ مَوْلَانِ أَوْ لِإِخْوَةٍ زَيْدٍ وَلَهُ

أَخْوَانٍ يَسْتَحِقُّانِ الْكُلَّ أَوْ عَلَى سُنَّةٍ تَقْدُّمِ الْإِمَامِ أَمَّا إِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي إِثْنَيْنِ
يَتَّقَدُّ مَهُمَا الْإِمَامُ كَمَا يَتَّقَدُّ عَلَى الثَّلَاثَةِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ
يَتَوَسَّطُهُمَا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْإِمَامَ مَحْصُوبٌ فِي الْجَمَاعَةِ كُلِّهَا إِلَّا فِي الْجَمْعَةِ فَإِنَّ فِيهَا
تَشْتَرِطُ ثَلَاثَةُ رُجَالٍ سِوَى الْإِمَامِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ إِذْ عِنْدَهُ يَكْفِي إِثْنَانِ سِوَى
الْإِمَامِ وَلَعَرِيذُ كُرِّ الْمَصْرُ الْجَوَابُ الثَّالِثُ الَّذِي ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَهُوَ أَنَّ مَحْصُولُ
عَلَى الْمُسَافَرَةِ بَعْدَ قُرَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى أَوْ لَعَنَ مُسَافِرَةَ
الْوَاحِدِ وَالْإِثْنَيْنِ لِضَعْفِ الْإِسْلَامِ وَغَلَبَةِ الْكُفَّارِ فَقَالَ ۴ الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ
وَالْإِثْنَانِ شَيْطَانَانِ وَالثَّلَاثَةُ سَرَكِبٌ أَيْ جَمَاعَةٌ كَافِيَةٌ ثُمَّ لَمَّا قَوِيَ الْإِسْلَامُ
مُرِّخَصَ لِلْإِثْنَيْنِ وَبَقِيَ الْوَاحِدُ عَلَى حَالِهِ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِثْنَانِ فَمَا
فَرَّقَهُمَا جَمَاعَةٌ وَبَاقِي تَمَسُّكَاتِ الْمُخَالِفِ بِأَجْرِبَتِهِمَا مَذْكُورَةٌ فِي
الْمَطُولَاتِ -

(ترجمہ :- امام شافعی اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں پس تخصیص
دو پر پہنچ کر ختم ہوگی، یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" سے استدلال
کرتے ہیں، مصنف نے ان کی دلیل کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما
فوقهما جماعة" احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے کیوں کہ میراث کے باب میں حقین اور اولاد
حاجب ہونے کے اعتبار سے دو کیلئے جماعت کا حکم ہے اسلئے کہ دو لڑکیوں اور دو بہنوں کیلئے
دو ثلث اسی طرح ہیں جیسا کہ دو سے زیادہ لڑکیوں اور دو سے زائد بہنوں کیلئے ہیں اور دو بھائی یا دو
کو ثلث سے محجوب کر کے سدس کی طرف لجاتے ہیں جیسا کہ تین بھائی اور دو وصیت میراث کی بہن ہے
وصیت کے موت کے بعد خلیفہ بنانے میں اور وصیت، میراث کے تابع ہے جیسے نفل، فرض، عقیقہ
تابع ہے پس اگر فلاں کے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے دو موالی ہوں یا تین بھائی کیلئے وصیت
کی اور اس کے دو بھائی ہوں تو دونوں کل کے ستمی ہوں گے یا وصیت امام کے مقتدر ہوں گے اسلئے
طریقہ پر محمول ہے یعنی جب مقتدی دو ہوں تو امام ان دونوں سے آگے رہے گا جیسا کہ تین مقتدیوں
سے آگے رہتا ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے کیوں کہ ان کے نزدیک امام دو مقتدیوں کے درمیان
میں رہے گا اور یہ اسلئے کہ امام تمام جماعتوں میں محبوب ہے علاوہ جمعہ کے کیوں کہ جمعہ میں امام کے
علاوہ تین مردوں کی شرط ہے امام ابو یوسف کا اختلاف ہے جیسا کہ ان کے نزدیک امام کے
علاوہ دو مقتدی کافی ہیں اور مقتدیوں نے اس پر جواب دیا کہ میں کیا جس کو اس کے علاوہ

نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ یہ حدیث قوتِ اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اولاً ایک اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے ضعفِ اسلام اور غلبہ کفار کی وجہ سے منع کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں اور تین ایسی جماعت ہے جو کافی ہے پھر جب اسلام قوی ہو گیا تو دو کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک علیٰ حالہ باقی رہا پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" اور مخالف کے باقی دلائل اور ان کے جوابات مطولات میں مذکور ہیں۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار طاجیون نے فرمایا کہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے بعض اصحاب نے کہا کہ اقل جمع دو ہیں لہذا تخصیص دو تک پہنچ کر ختم ہوگی یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کرنے کے بعد عام کی نوع ثانی کے تحت کم از کم دو افراد کا باقی رہنا ضروری ہے اور اس سلسلہ میں انکا استدلال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" ہے یعنی حدیث میں دو کو اسی طرح جماعت قرار دیا گیا ہے جس طرح کہ دو سے زائد کو جماعت قرار دیا گیا ہے پس معلوم ہوا کہ اقل جمع دو ہیں۔ فاضل مصنف نے اس استدلال کے دو جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث احکام میراث اور احکام وصیت پر محمول ہے یعنی حقدار اور حاجب بننے میں دو کو وہی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت یعنی دو سے زائد کو حاصل ہے چنانچہ میت کے مال میں سے میت کی تین اور تین سے زائد لڑکیوں اور بہنوں کو جس صورت میں دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کن نساً فوق اثنتین فہن ثلثا ما ترک" سے معلوم ہوتا ہے اسی صورت میں میت کی دو لڑکیوں اور دو بہنوں کو بھی دو ثلث مال دیا جاتا ہے جیسا کہ آیت "فان کانتا اثنتین فہما الثلثان" سے معلوم ہوتا ہے اور اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں کو ایک ثلث دیا جاتا ہے لیکن اگر میت کے تین یا تین سے زائد بھائی ہوں تو یہ میت کی ماں کا حصہ ثلث سے گھٹا کر سدس کر دیتے ہیں جیسا کہ "فان کان لہ اخوۃ فلائمہ السدس" سے ظاہر ہے، اسی طرح اگر میت کے دو بھائی ہوں تو وہ بھی میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث سے سدس کر دیتے ہیں، ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الاثنان فما فوقہما جماعۃ" اسی باب میراث پر محمول ہے یعنی باب میراث میں دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اختلاف تو اس بارے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لئے موضوع ہے یا نہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ وصیت، میراث کی بہن اور اس کی نظیر ہے اس طور پر کہ جس طرح وارث، میت کا خلیفہ ہوتا ہے اسی طرح موصیٰ لہ بھی میت کا خلیفہ ہوتا ہے اور وصیت، میراث کی اسی طرح تابع ہے جس طرح نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے کیوں کہ میراث دلیل قطعی سے ثابت ہے اس میں بندہ

کو کوئی اختیار نہیں ہے اور وصیت، نفل ہے اور اختیاری ہے پس وصیت، میراث کے تابع ہوگی،
 بیعت نفل، فرض کے تابع ہوتا ہے اور متبوع یعنی میراث میں دو کو جمع کا درجہ دیا گیا ہے، لہذا تابع
 یعنی وصیت میں بھی دو کو جمع کا درجہ دیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے خالد کے موالی کیلئے کچھ مال کی
 وصیت کی اور خالد کے صرف دو موالی ہوں تو ان دونوں کو پورا مال وصیت دیا جائے گا جیسا کہ تین
 یا تین سے زائد کی صورت میں پورا مال وصیت دیا جاتا ہے اسی طرح اگر زید کے بھائیوں کے لئے
 بصیغہ جمع وصیت کی اور اس کے دو بھائی ہوئے تو دونوں پورے مال کے مستحق ہوں گے
 جیسا کہ تین یا تین سے زائد پورے مال کے مستحق ہوتے۔ بہر حال اس حدیث میں صرف یہ بیان کرنا
 مقصود ہے کہ میراث اور وصیت میں دو کو بھی حکم حاصل ہے جو حکم جماعت کو حاصل ہے اور اس
 سے یہ لازم نہیں آتا کہ اقل جمع دو ہیں۔ لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا
 درست نہیں ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی حدیث "الانسان
 فمافوقہما جماعۃ" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں
 سے آگے ہو کر کھڑا ہونا مسنون ہے، اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا
 مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا مسنون ہے اگرچہ اس میں حضرت امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے کیونکہ
 امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام مقتدیوں کے درمیان میں
 کھڑا ہو گا نہ کہ آگے۔

شارح کہتے ہیں کہ مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں امام کا آگے کھڑا ہونا اسلئے مسنون
 ہے کہ امام جمعہ کے علاوہ تمام جماعتوں میں محسوب ہے پس جب امام محسوب ہے تو دو مقتدی اور
 ایک امام مل کر جماعت متحقق ہو گئی، اور جب جماعت متحقق ہو گئی تو جماعت کا حکم یعنی امام کا آگے کھڑا
 ہونا بھی ثابت ہو جائے گا اور جمعہ میں چونکہ امام، صحت ادا کے لئے جمعہ کیلئے شرط ہے اس لئے امام
 کو جماعت میں سے شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ امام کے علاوہ جماعت یعنی تین مردوں کا ہونا ضروری ہوگا
 اس کے برخلاف دوسری نمازیں کہ ان میں امام صحت ادا کے لئے صلاۃ کیلئے شرط نہیں ہے اسلئے امام کو جماعت
 میں سے شمار کرنا درست ہوگا، ادا کے لئے جمعہ کیلئے امام کے علاوہ تین مردوں کا ہونا اس لئے بھی
 شرط ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فاسعوا الی ذکر اللہ" پس سعی الی الجمعہ کرنیوالوں کے علاوہ ایک
 ذاکر کا ہونا ضروری ہے اور ذاکر، خطیب ہے لہذا خطیب کے علاوہ "فاسعوا" صیغہ جمع کی وجہ
 سے تین مردوں کا ہونا شرط اور واجب ہے۔ حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ ادا کے لئے جمعہ
 کیلئے امام کے علاوہ دو مقتدیوں کا ہونا کافی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے تیسرا جواب ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسرے لوگوں نے اس کو ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ حدیث "الاثنان فما فوقهما جماعة" قوت اسلام کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کے ضعف اور کفار کے غلبہ کی وجہ سے ابتداءً ایک آدمی اور دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع کیا تھا اور فرمایا تھا "الواحد شیطان والاثنان شیطانان والثلاثة ركب" ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں، ایک آدمی کو شیطان اس لئے قرار دیا کہ سفر میں ایک آدمی کو بڑی دقتیں اٹھانا پڑتی ہیں اور دو کو اس لئے شیطان قرار دیا کہ سفر میں اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرا انتہائی پریشان ہو جائے گا۔ اور تین کو جماعت اس لئے قرار دیا کہ اگر ایک کسی ضرورت سے چلا گیا تو باقی دو باہم مانوس ہو سکیں گے، اگر اس کو آنے میں تاخیر ہو گئی تو ایک اس کو تلاش کرنے کیلئے جاسکتا ہے اور ایک سامان کے پاس رہ سکتا ہے۔ بہر حال تین کی تعداد ایسی جماعت ہے جو کافی ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے جب اسلام کو قوت عطا فرمادی تو دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دیدی گئی اور ایک اپنے حال پر رہا، چنانچہ فرمایا "الاثنان فما فوقهما جماعة" یعنی قوت اسلام کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے کیوں کہ اگر ایک مرگیا یا بیمار ہو گیا تو دوسرے کیلئے ہر جگہ معین و مددگار رہتا ہو جائیں گے اور اس کو کوئی دقت نہ ہوگی۔ پس جب حدیث اس پر محمول ہے تو اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں مخالفین کے بہت سے دلائل اور ان کے جوابات بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہذان خصمان اختصموا فی ربہم" یعنی یہ دو مدعی ہیں جھگڑے میں اپنے رب پر۔ ملاحظہ فرمائیے اس آیت میں "اختصموا" جمع کا صیغہ دو کیلئے لایا گیا ہے لہذا ثابت ہوا کہ دو اقل جمع ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصم کا اطلاق واحد،ثنیہ،جمع سب پر ہوتا ہے، پس جب خصم کا اطلاق جمع پر بھی ہوتا ہے تو ان سب کیلئے "اختصموا" صیغہ جمع ذکر کر دیا گیا اور اس سے اقل جمع کا دو ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم اور حوا کو مخاطب کر کے فرمایا "اہبطوا منہا" دیکھئے دو کیلئے جمع کا صیغہ ذکر کیا گیا ہے اس سے بھی اقل جمع کا دو ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آدم اور حوا چوں کہ تمام انسانوں کی اصل تھے اس لئے یہ مان لیا گیا کہ تمام انسانی سرمایہ وہی ہیں یعنی پورے انسانی سرمایہ کو نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ ضمیمہ جمع کا مرجع دو نہ ہوں گے بلکہ تمام انسان ہوں گے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس آیت میں آدم، حوا اور ابلیس تینوں مخاطب ہیں اور یہیوں کے

لحاظ سے جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے۔ بہر حال اس آیت سے بھی اقل جمع کا رد ہونا ثابت نہ ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ عَنْ بَحْثِ الْعَامِّ شَرَعَ فِي بَيَانِ الْمُشْتَرَكِ فَقَالَ وَأَمَّا الْمُشْتَرَكُ فَمَا يَتَنَاوَلُ أَفْرَادًا مُخْتَلِفَةً الْحُدُودَ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ أَمْرًا بِالْأَفْرَادِ مَأْفُوقًا لِوَاحِدٍ يَتَنَاوَلُ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ الْمَعْنَيْنِ فَقَطْ وَهُوَ يُخْرِجُ الْخَاصَّ وَقَوْلُهُ مُخْتَلَفَةً الْحُدُودَ وَدِيخْرِجُ الْعَامَّ عَلَى مَأْمَرٍ وَقَوْلُهُ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ لِبَيَانِ الْوَاقِعِ أَوْ احْتِزَارٍ عَنْ قَوْلِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ كَمَا سَيَأْتِي وَقِيلَ إِنَّهُ احْتِزَارٌ عَنْ لَفْظِ الشَّيْءِ فَإِنَّهُ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ بِمَعْنَى الْوُجُودِ مُشْتَرَكٌ مَعْنَوِيًّا خَارِجٌ عَنْ هَذَا الْمُشْتَرَكِ وَبِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ أَفْرَادًا مُخْتَلَفَةً الْحَقَائِقِ دَاخِلٌ فِي الْمُشْتَرَكِ اللَّفْظِيِّ كَالْقُرْءِ لِلْحَيْضِ وَالطَّهْرِ فَإِنَّهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَعْنَيْنِ الْمُتَضَادَّيْنِ لَا يَجْمَعَانِ وَقَدْ أَوَّلَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالطَّهْرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ بِالْحَيْضِ كَمَا عَرَفْتُ۔

(ترجمہ) :- پھر عام کی بحث سے فارغ ہو کر مصنف نے مشترک کا بیان شروع کیا۔ چنانچہ فرمایا مشترک وہ لفظ ہے جو مختلف الحدود و افراد کو علی سبیل البدل شامل ہو مصنف نے افراد سے مافوق الواحد مراد لیا ہے تاکہ تعریف دو معنی کے درمیان مشترک لفظ کو بھی شامل ہو جائے اور یہ قید خاص کو خارج کر دیتی ہے اور مصنف کا قول مختلف الحدود و عام کو خارج کر دیتا ہے چنانچہ گذر چکا اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی رَحِمَهُ اللَّهُ کے قول علی سبیل الشمول سے احتراز ہے جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور کہا گیا کہ لفظ شئی سے احتراز ہے اس لئے کہ یہ اس اعتبار سے کہ موجود کے معنی میں ہے مشترک معنوی ہے اس مشترک سے خارج ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، مشترک لفظی میں داخل ہے جیسے لفظ قرء، حیض اور طہر کیلئے ہے اسلئے کہ یہ ان دو متضاد معنی کے درمیان مشترک ہے جو جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ امام شافعی رَحِمَهُ اللَّهُ نے اس کی تاویل طہر کیساتھ کی ہے اور ابو حنیفہ رَحِمَهُ اللَّهُ نے حیض کے ساتھ کی ہے جیسا کہ تو نے پہچانا۔

(تشریح) :- مصنف رَحِمَهُ اللَّهُ نے عام کی بحث سے فراغت پا کر مشترک کی بحث کو شروع فرمایا ہے چنانچہ مشترک کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا کہ مشترک وہ لفظ ہے جو علی سبیل البدل یعنی یکے بعد دیگرے ایسے افراد کو شامل ہو جن کی حقیقتیں مختلف ہوں۔ ملا جیوں جتنے کہا کہ تعریف میں افراد سے مراد مافوق الواحد ہے تاکہ یہ تعریف اس لفظ کو بھی شامل ہو جائے جو دو معنی کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔

شارح نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متناول افراد کی قید کے ذریعہ مشترک کی تعریف

سے خاص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ خاص، افراد کو شامل نہیں ہوتا بلکہ فرد کو شامل ہوتا ہے اور مختلفہ الحدود کی قید سے عام خارج ہو جائے گا کیوں کہ عام جن افراد کو شامل ہوتا ہے ان کی حقیقت ایک ہوتی ہے اور مصنف کا قول علی سبیل البدل بیان واقع کیلئے ہے یا امام شافعی کے قول سے احتراز ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک مشترک اپنے افراد کو علی سبیل البدل شامل نہیں ہوتا بلکہ علی سبیل الشمول اور علی سبیل الاجتماع شامل ہوتا ہے، اور بعض حضرات نے کہا کہ علی سبیل البدل کی قید کے ذریعہ لفظ شئی سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ شئی اس اعتبار سے کہ وہ موجود کے معنی میں ہے اپنے تمام افراد میں اشتراک معنوی کیساتھ مشترک ہے اور تمام افراد کو علی سبیل الاجتماع شامل ہے جیسے حیوان پس یہ اس مشترک یعنی مشترک لفظی سے خارج ہو جائیگا مگر اس اعتبار سے کہ شئی کے افراد مختلفہ الحقائق ہیں، شئی، مشترک لفظی میں داخل ہو جائیگا مصنف نے مشترک کی مثال میں فرمایا ہے جیسے قرء کیونکہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں کو شامل ہے اور ان دونوں معانی کے درمیان ایسا تضاد ہے کہ یہ دونوں معنی جمع نہیں ہو سکتے ہیں امام شافعی نے اس سے طہر مراد لیا ہے اور ابو حنیفہ نے حیض مراد لیا ہے اس کی تفصیل خاص کی ابتدائی بحث میں گذر چکی ہے وہاں ملاحظہ کر لیا جائے۔

وَحُكْمُ التَّوَقُّفِ فِيهِ بِشَرْطِ التَّامُّلِ لِيَتَرَجَّحَ بَعْضُ وُجُوهِهِ لِلْعَمَلِ بِهِ يَعْنِي
التَّوَقُّفُ عَنْ اِعْتِقَادِ مَعْنَى مُعَيَّنٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالتَّامُّلُ لِاَجْلِ تَرْجِيحِ بَعْضِ
الْوُجُوهِ لِاَجْلِ الْعَمَلِ لَا لِتَعْلِيمِ الْقَطْعِيِّ كَمَا تَأَمَّلْنَا فِي الْقُرْءِ بِحَدِّهِ اَوْجِبَ اخْذُهَا
بِصِبْغَةٍ ثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي بِكَوْنِ اَقْلٍ الْجَمْعِ ثَلَاثَةً عَلَى مَا مَرَّ وَالثَّالِثُ بِاَنَّهٗ بِمَعْنَى الْجَمْعِ
وَالِإِنْتِقَالِ وَالْمُجْتَمِعُ هُوَ الدَّمُّ فِي أَيَّامِ الطَّهْرِ وَكَذَا الْمُنْتَقِلُ هُوَ الدَّمُّ فِي أَيَّامِ
الْحَيْضِ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْحَيْضَ إِنْ كَانَ هُوَ الدَّمُّ فَهُوَ الْمُجْتَمِعُ وَالْمُنْتَقِلُ وَإِنْ لَمْ
يَكُنْ جَامِعًا بِخِلَافِ الطَّهْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِجَامِعٍ وَلَا مُجْتَمِعٍ وَلَا مُنْتَقِلٍ وَإِنْ كَانَ
أَيَّامَ الدَّمِّ فَهِيَ مَحَلُّ الْإِجْتِمَاعِ وَالِإِنْتِقَالِ بِخِلَافِ أَيَّامِ الطَّهْرِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
بِمَحَلِّ الْإِنْتِقَالِ وَإِنْ كَانَتْ مَحَلًّا لِلْإِجْتِمَاعِ فِي بَادِي الرَّأْيِ وَقَدْ أَوْضَحْتُ ذَلِكَ
فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ وَهَهُنَا لَا يَسَعُهُ الْمَقَامُ۔

(ترجمہ) :- اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس میں بشرط تامل توقف کیا جائے تاکہ اس پر عمل کرنے کیلئے کوئی ایک فرد رائج ہو جائے یعنی معانی میں سے معنی معین کے اعتقاد سے توقف کیا جائے اور عمل کرنے کیلئے نہ کہ علم قطعی کیلئے کسی ایک فرد کو ترجیح دینے کیلئے تامل کیا جائے جیسا کہ ہم نے لفظ قرء میں متعدد

وجہوں سے تامل کیا ہے ان میں سے ایک ثلثہ کا صیغہ ہے دوسرے اقل جمع کا تین ہونا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے سوم یہ کہ لفظ قر جمع اور انتقال کے معنی میں ہے چنانچہ ایام طہر میں جمع ہونے والی چیز خون ہے اور ایام حیض میں منتقل ہونے والی چیز خون ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ حیض اگر خون ہے تو وہ مجتمع بھی ہے اور منتقل بھی اگرچہ جامع نہیں ہے برخلاف طہر کے کہ نہ وہ جامع ہے، نہ مجتمع ہے اور نہ منتقل ہے اور اگر ایام دم کا نام حیض ہے تو وہ محل اجتماع اور محل انتقال ہے برخلاف ایام طہر کے اس لئے کہ وہ محل انتقال نہیں ہیں اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہیں اور میں نے تفسیر احمدی میں اس کی خوب وضاحت کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے فرمایا کہ مشترک کا حکم توقف ہے اور اس کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تاکہ اس پر عمل ہو سکے غور و فکر کرنا شرط ہے۔ مصنف کی عبارت میں "لیترجیح" "تامل" کیساتھ متعلق ہے اور "للعمل" "شرط" کیساتھ متعلق ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ مشترک کے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے شرط ہے۔

شراح کہتے ہیں کہ مشترک کے حکم میں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ مشترک کے معانی میں سے ایک معین معنی پر اعتقاد کرنے کے سلسلہ میں توقف کیا جائے کیوں کہ ہمارے نزدیک مشترک کے تمام معانی کو مراد لینا درست نہیں ہے لہذا ایک معنی مراد ہوگا اور وہ ایک معنی غیر معین ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی حاصل نہیں ہے لہذا کسی ایک معین معنی پر اعتقاد رکھنے کے سلسلہ میں توقف کرنا واجب ہوگا۔ دوسری بات یہ کہ کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کیلئے تامل اور غور و فکر کرنا ضروری ہے۔ یہ خیال رہے کہ یہ غور کرنا اس پر عمل کرنے کیلئے ہوگا نہ کہ اعتقاد اور یقین کرنے کیلئے جیسا کہ ہم نے سابق میں لفظ قر میں چند طریقوں سے تامل کیا ہے، ان میں سے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ ثلثہ کے صیغہ میں تامل کیا ہے چنانچہ کہا کہ اگر قر سے حیض مراد لیا جائے تو لفظ ثلثہ کے موجب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جاتا ہے اور اگر طہر مراد لیا جائے تو ثلثہ کے موجب پر عمل نہ ہوگا بلکہ تین طہر سے کم ہو جائیں گے یا زیادہ ہو جائیں گے اس کی تفصیل خاص کے حکم پر تفریع رابع کے تحت گذر چکی ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آیت "والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثہ قروا" میں لفظ قرو جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں۔ اس کی تفصیل اور اس پر اعتراض بھی جو تفریع کے تحت گذر چکا ہے تیسرا طریقہ یہ ہے کہ لفظ قرو اضداد میں سے ہے یعنی اس کے معنی جمع کے بھی آتے ہیں جیسے قرأت انشی قرانا میں نے شی کو جمع کیا اور اس کے بعض کو بعض کیساتھ ملایا اور انتقال کے معنی بھی آتے ہیں جیسے "قرأ النجم" اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ ستارہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف منتقل ہو جائے بہر حال قر کے معنی جمع اور انتقال دونوں ہیں اور یہ دونوں معنی متحقق ہیں کیوں کہ خون ایام طہر میں جمع ہوتا ہے اور ایام حیض میں منتقل ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ قرر کے معنی حیض کے ہیں اب اگر حیض سے مراد خون ہے تو خون مجتمع بھی ہوتا ہے اور منتقل بھی ہوتا ہے اگرچہ جامع نہیں ہوتا برخلاف طہر کے کہ وہ نہ جامع ہوتا ہے نہ مجتمع ہوتا ہے اور نہ منتقل ہوتا ہے اور اگر حیض سے مراد ایام دم ہوں تو ایام دم، محل اجتماع اور محل انتقال دونوں ہوتے ہیں برخلاف ایام طہر کے کہ وہ محل انتقال نہیں ہوتے اگرچہ بظاہر محل اجتماع ہوتے ہیں۔ بہر حال حیض سے مراد دم ہو یا ایام دم ہوں حیض کے اندر، لفظ قرر کے دونوں معنی کا تحقق ہو جاتا ہے اور طہر کے اندر دونوں معنی کا تحقق نہیں ہوتا اسلئے بھی لفظ قرر سے حیض مراد لینا مناسب ہے نہ کہ طہر۔ شارح کہتے ہیں کہ میں نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں ذکر کی ہے یہ مقام اس کی گنجائش نہیں رکھتا ہے لہذا اگر تفصیل دیکھنی ہو تو تفسیر احمدی کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

وَلَا عَمْرَؤُكَ أَمَىٰ لِلْمُنَازِكِ عِنْدَنَا فَلَا يَجُوزُ إِسْرَادُهُ مُعَيِّنِيهِ مَعًا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ
يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ الْمُعْنِيَانِ مَعَاكَ إِنِّي قَوْلُ تَعَالَىٰ إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ
عَلَى النَّبِيِّ فَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةٌ وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَقَدْ أُسْرِدَا
بِلَفْظٍ وَاحِدٍ وَهُوَ قَوْلُهُ يُصَلُّونَ وَنَحْنُ نَقُولُ سَيَقْتِ الْآيَةُ لِإِجَابِ اقْتِدَاءِ
الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَلَا يَصْلُحُ ذَلِكَ إِلَّا بِأَخْذِ مَعْنَى عَامٍ شَامِلٍ
لِلْكُلِّ وَهُوَ الْإِعْتِنَاءُ بِشَانِهِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُحْتَنُونَ
بِشَانِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْغَبُوا أَيْضًا بِشَانِهِ وَذَلِكَ الْإِعْتِنَاءُ مِنَ اللَّهِ
تَعَالَى رَحْمَةً وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتِغْفَارٌ وَمِنَ الْمُؤْمِنِينَ دُعَاءٌ۔

(مترجمہ) :- اور اس کیلئے کوئی عموم نہیں ہے یعنی ہمارے نزدیک مشترک کیلئے کوئی عموم نہیں ہے لہذا ایک ساتھ اس کے دو معنی کا ارادہ کرنا جائز نہ ہوگا اور امام شافعی نے کہا کہ مشترک لفظ سے ایک ساتھ درمیانی کا ارادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ وملائکتہ یصلون علی النبی" میں ہے کہ لفظ صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے اور لفظ واحد یعنی یصلون سے دونوں معنی مراد ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ یہ آیت اسلئے لائی گئی ہے تاکہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدار واجب ہو اور یہ صحیح نہیں ہوگا مگر ایسے معنی مراد لے کر جو عام ہوں اور سب کو شامل ہوں اور وہ معنی رسول اللہ کی شان کی طرف متوجہ رہنے کے ہیں پس معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اور فرشتے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہتے ہیں لہذا اے مؤمنو تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کی طرف متوجہ رہو۔ اور یہ متوجہ رہنا اللہ کی طرف سے رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے

استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے دعا ہے۔

(تشریح) :۔ مصنفؒ نے کہا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک عموم مشترک جائز نہیں ہے یعنی اطلاق واحد سے بیک وقت مشترک کے دونوں معنی کا ارادہ کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ عموم مشترک جائز ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت دونوں معنی کا مراد لینا جائز ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے اِنَّ الشِّرْكَاءَ لَا يَصْلُوْنَ عَلٰی النَّبِیِّؐ اس آیت میں لفظ صلاة مشترک ہے کیوں کہ اگر صلاة الشکر کی طرف سے ہو تو وہ رحمت ہوتی ہے اور اگر ملائکہ کی طرف سے ہو تو وہ استغفار ہوتا ہے اور یہاں آیت میں لفظ واحد یعنی یصلون سے بیک وقت دونوں معنی مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ عموم مشترک جائز ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کا مقصد یہ ہے کہ مؤمنین پر اللہ اور ملائکہ کی اقتدا کرنا واجب ہے اور یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ صلاة سے ایسے معنی مراد ہوں جو سب کو عام اور شامل ہوں اور وہ معنی اعتناء شان کے ہیں اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور ملائکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتناء شان کرتے ہیں یعنی آپ کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں لہذا اے مسلمانو! تم بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف متوجہ رہو اور یہ اعتناء (متوجہ رہنا) اللہ کی طرف سے بصورت رحمت ہے اور ملائکہ کی طرف سے بصورت استغفار ہے اور مؤمنین کی طرف سے بصورت دعا ہے حاصل یہ کہ آیت میں صلاة کے ایسے عام معنی مراد ہیں جو سب کو شامل ہیں، اور اس صورت میں یہ عموم مجاز کے قبیلہ سے ہوگا نہ کہ عموم مشترک کے قبیلہ سے پس جب یہ آیت عموم مجاز کے قبیلہ سے ہے اور عموم مشترک کے قبیلہ سے نہیں ہے تو اس آیت کو عموم مشترک ثابت کرنے کیلئے استدلال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَيَحْزَبُهُ مَحَلُّ النَّزَاجِ اِنَّ هَلْ يَجُوْزُ اَنْ يُرَادَ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ فِي سَرْمَانٍ وَاحِدٍ كُلُّ مَنِ الْمُعْنِيْنَ عَلٰی اَنْ يَكُوْنَ مُرَادًا وَمَنَاطًا لِلْحُكْمِ اَمْ لَا فَعِنْدَنَا لَا يَجُوْزُ ذَلِكَ لِاَنَّ الْوَاضِعَ خَصَّصَ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰی بِحَيْثُ لَا يُرَادُ بِهِ غَيْرُهُ فَاَعْتَبَارُ وَضْعِهِ لِهَذَا الْمَعْنٰی يُوجِبُ اِسْرَادَةً خَاصَّةً وَيَاَعْتَبَارُ وَضْعِهِ لِذَلِكَ الْمَعْنٰی يُوجِبُ اِسْرَادَةً خَاصَّةً فَيَلْزَمُ اَنْ يَكُوْنَ كُلُّ مَنَّهُمَا مُرَادًا اَوْ غَيْرُ مُرَادٍ فَلَا يَكُوْنَ ذَلِكَ اِلَّا بِاَنْ يُرَادَ اَحَدُ الْمَعْنِيْنَ عَلٰی اَنْ نَفْسُ الْمَوْضُوْعِ لَهُ وَالْآخَرُ عَلٰی اَنْ نَبْنِيَّاسَبُّهُ فَيَكُوْنَ جَمْعًا بَيْنَ الْحَقِیْقَةِ وَالْمَجَازِ وَهُوَ بَاطِلٌ وَعِنْدَهُ لَا يَجُوْزُ ذَلِكَ بِشَرْطِ اَنْ لَا يَكُوْنَ بَيْنَهُمَا مُضَادَّةٌ كَالْحَيْضِ وَالطَّهْرِ لَا يَجُوْزُ بِالْإِجْمَاعِ وَلَكِنَّهُ لَا يَجُوْزُ اِسْرَادَةُ الْجَمْعِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَجْمُوْعٌ بِالْإِتْفَاقِ وَتَحْقِیْقُ كُلِّ ذَلِكَ فِي التَّلْوِیْحِ۔

(ترجمہ) :- محل نزاع کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک لفظ سے ایک زمانہ میں دو معنوں میں سے ہر ایک کا اس طور پر مراد ہونا کہ وہی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ناجائز ہے اسلئے کہ وضع نے لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر خاص کیا ہے کہ اس سے دوسرے معنی مراد نہ ہوں۔ پس اُس لفظ کا اس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں اور اُس لفظ کا اُس معنی کیلئے وضع کرنے کا اعتبار واجب کرتا ہے کہ وہی معنی مراد ہوں پس لازم آئیگا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہوں مگر یہ کہ دو معنی میں سے ایک معنی کا ارادہ اس بنا پر ہو کہ وہ عین موضوع لہ ہے اور دوسرے کا اس بنا پر کہ وہ اس کے مناسب ہے پس جمع بین الحقیقت والمجاز ہوگا اور یہ بھی باطل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس شرط پر جائز ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تضاد نہ ہو چنانچہ اگر ان میں تضاد ہوگا جیسے حیض اور طہر تو بالاتفاق ناجائز ہوگا اور اسی طرح مجموعہ من حیث المجموعہ کا ارادہ بھی بالاتفاق ناجائز ہے ہر ایک کی تحقیق تلویح میں موجود ہے۔

(تشریح) :- شارح نور الانوار حضرت العلامة ملا جیون نور الشیر قندہ نے فرمایا کہ عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلہ میں احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کا اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدار حکم ہو جائز ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ مشترک جس قدر معانی کیلئے موضوع ہوتا ہے اُن میں سے ہر معنی کا وضع علیحدہ ہوتا ہے یعنی لفظ مشترک کے اگر معنی متعدد ہوتے ہیں تو ان کی وضعیں بھی متعدد ہوتی ہیں، یعنی اُس لفظ کو ایک وضع ایک معنی کیلئے وضع کرتا ہے اور دوسرا وضع دوسرے معنی کیلئے وضع کرتا ہے۔ پس جب ایک وضع نے اُس لفظ کو ایک معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس لفظ سے یہی معنی مراد ہوں گے اور اس کے علاوہ دوسرے معنی مراد نہ ہوں گے اور جب دوسرے وضع نے اُس لفظ کو دوسرے معنی کیلئے وضع کیا اور خاص کیا ہے تو اس وضع کے اعتبار سے دوسرے معنی مراد ہوں گے اور پہلے معنی مراد نہ ہوں گے۔ پس جب لفظ مشترک سے دونوں معنی کا ارادہ کیا گیا تو ان دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا مراد اور غیر مراد ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے لہذا دونوں معنوں کا ارادہ کرنا بھی باطل ہے بہر حال موضوع لہ ہونے کی حیثیت سے دونوں معنی کا مراد لینا تو باطل ہو گیا اب صرف یہ صورت ہے کہ ان میں سے ایک معنی کا ارادہ موضوع لہ (حقیقت) ہونے کی حیثیت سے کیا جائے اور ایک کا ارادہ علاقہ کی وجہ سے مجاز ہونے کی حیثیت سے کیا جائے مگر اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز بھی باطل ہے پس ثابت ہو گیا کہ لفظ مشترک سے دونوں معنی مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے۔ ہاں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک

لفظ مشترک کے دونوں معنی مراد لینا اس شرط کیساتھ درست ہے کہ ان کے درمیان تضاد نہ ہو چنانچہ اگر دونوں معنوں کے درمیان تضاد موجود ہو جیسے حیض اور طہر میں تضاد ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی ان دونوں کو مراد لینا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ مشترک سے دونوں معنی کے مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا بھی بالاتفاق درست نہیں ہے، مجموعہ من حیث المجموعہ کا مراد لینا نہ تو حقیقتہً درست ہے اور نہ مجازاً درست ہے حقیقتہً تو اسلئے درست نہیں ہے کہ لفظ مجموعہ من حیث المجموعہ کیلئے موضوع نہیں ہے اور مجازاً اس لئے درست نہیں کہ مجموعہ اور دونوں معنی میں سے ہر ایک معنی کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے حالانکہ مجاز کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ کی مکمل تحقیق تلویح میں مذکور ہے۔

شَرَّ ذَكَرَ الْمُضْمَ بَعْدَهُ الْمَوْوَلُ فَقَالَ وَأَمَّا الْمَوْوَلُ فَمَا تَرَجَّحَ مِنَ الْمُشْتَرَكِ
بَعْضُ وَجُوْهِهِ بِغَالِبِ الرَّايِ يَعْنِي أَنَّ الْمُشْتَرَكِ مَا دَامَ لَرَبِّ تَرَجَّحَ أَحَدُ
مَعْنِيَّتِهِ عَلَى الْآخَرِ فَهُوَ مُشْتَرَكٌ إِذَا تَرَجَّحَ أَحَدُ مَعْنِيَّتَيْهِ بِتَأْوِيلِ الْمُجْتَهِدِ
صَارَ ذَلِكَ الْمُشْتَرَكُ بِعَيْنِهِ مُوَوَّلًا وَإِنَّمَا عُدَّ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ وَإِنْ حَصَلَ
بِفِعْلِ التَّأْوِيلِ لِأَنَّ الْحُكْمَ بَعْدَ التَّأْوِيلِ يُضَافُ إِلَى الصِّيغَةِ فَكَأَنَّ النَّصَّ وَرَدَ بِهَذَا وَإِنَّمَا قِيدَ بِقَوْلِهِ
مِنَ الْمُشْتَرَكِ لِأَنَّ الْمُرَادَ هَهُنَا هُوَ هَذَا الْمَوْوَلُ الَّذِي بَعْدَ الْمُشْتَرَكِ وَالْأ
فَالْخَفِيُّ وَالْمُشْكِلُ وَالْمُجْمَلُ إِذَا انْزَالِ خَفَا وَهَاطِدٌ لَيْلٍ طَبِي صَارَ مُوَوَّلًا أَيْضًا
وَالْكِنْدُ مِنْ أَقْسَامِ الْبَيَانِ وَالْمُرَادُ بِغَالِبِ الرَّايِ الظَّنُّ الْغَالِبُ سَوَاءً حَصَلَ
بِخَبَرِ الْوَاحِدِ أَوْ الْقِيَاسِ أَوْ نَحْوِهِ فَلَا يُقَالُ إِنَّهُ لَا يَشْمَلُ مَا إِذَا حَصَلَ التَّأْوِيلُ
بِخَبَرِ الْوَاحِدِ بَلْ بِالْقِيَاسِ فَقَطْ ثُمَّ التَّرَجُّحُ مِنَ الْمُشْتَرَكِ قَدْ يَكُونُ بِالتَّامْلِ
فِي الصِّيغَةِ وَقَدْ يَكُونُ بِالتَّامْلِ فِي السَّبَاقِ كَمَا قُلْنَا فِي الْقُرْءِ بِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسِهِ
وَبِالنَّظَرِ إِلَى ثَلَاثَةٍ وَقَدْ يَكُونُ بِالنَّظَرِ إِلَى السِّيَاقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ نَعَمْ أَجَلٌ لَكُمُ لَيْلَةٌ
الصِّيَاقِ الشَّرْفُ عَرِفَ أَنْتُمْ مِنَ الْجَلِّ وَفِي قَوْلِهِ أَحَلَّنَا دَاسِرَ الْمُقَامَةِ عَرِفَ أَنْتُمْ
مِنَ الْحُلُولِ -

(ترجمہ) :- پھر اس کے بعد مصنف نے مؤول کو ذکر فرمایا چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ لفظ مشترک ہے جس کے کوئی ایک معنی غالب رائے سے رائج ہو جائیں یعنی مشترک جب تک اُس کے دو معنی میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر رائج نہ ہوں تو وہ مشترک ہے جب دو معنی میں سے ایک معنی مجتہد کی تاویل سے رائج ہو جائے تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائے گا اور مؤول کو نظم کے اقسام میں سے شمار کیا گیا ہے اگرچہ وہ فعل تاویل کے

حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ حکم تاویل کے بعد صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے پس گویا نص اسی حکم پر وارد ہوئی ہے اور مصنف نے اپنے قول "من المشترك" کیساتھ مقید کیا ہے اسلئے کہ یہاں وہی مؤول مراد ہے جو مشترک کے بعد ہوتا ہے ورنہ خفی، مشکل مجمل جب ان کا خفا دلیل ظنی سے زائل ہو جائے تو ان کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول اقسام بیان میں سے ہے اور غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے خواہ خبر واحد سے حاصل ہو خواہ قیاس سے خواہ اسی جیسے سے۔ لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مؤول اس صورت کو شامل نہ ہوگا جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف قیاس سے ہو۔ پھر مشترک کے کسی ایک معنی کا رائج ہونا کبھی صیغہ میں غور و فکر کے ذریعہ ہوتا ہے اور کبھی سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے قروء میں کہا اس کی ذات کی طرف نسبت کرتے ہوئے اور ثلثہ کی طرف نظر کرتے ہوئے اور کبھی رائج ہونا سباق کی طرف نظر کرتے ہوئے ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "احل لکم لیسام الرفث" میں معلوم ہوا کہ لفظ اُحل، حل سے ہے اور باری تعالیٰ کے قول "احلنا دار المقامۃ" میں معلوم ہوا کہ یہ حلول سے ہے۔

(تشریح) :- مصنف نے مشترک کے بیان کے بعد مؤول کو ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ مؤول وہ مشترک ہے جس کا کوئی ایک معنی مجتہد کی تاویل سے رائج ہو کر متعین ہو جائے یعنی جب تک مشترک کے معانی میں سے کسی معنی کو ترجیح نہیں دی جائے گی اس وقت تک اس کو مشترک کہا جائے گا اور جب کسی ایک معنی کو مجتہد کی تاویل سے ترجیح دیدی جائے گی تو وہ مشترک بعینہ مؤول ہو جائیگا۔

"وانما عد من اقسام النظم" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مؤول کو وضع کے اعتبار سے نظم کے اقسام میں سے شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مؤول غالب رائے سے پیدا ہوتا ہے اور غالب رائے، نظم کے قبیل سے نہیں ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مؤول کا حصول اگرچہ فعل تاویل سے ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود مؤول کو نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے کیونکہ تاویل کے بعد حکم صیغہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صیغہ نظم کے قبیلہ سے ہے لہذا مؤول نظم کے اقسام میں سے ہوگا اور یہ ایسا ہو گیا گویا نص اس حکم کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے مؤول کی تعریف میں "من المشترك" کی قید اس لئے لگائی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ یہاں مؤول سے وہ مؤول مراد ہے جو مشترک سے پیدا ہوتا ہے ورنہ اگر خفی، مشکل اور مجمل کا خفا کسی دلیل ظنی سے دور کر دیا جائے تو اس کو بھی مؤول کہا جاتا ہے لیکن یہ مؤول بیان کے اقسام میں سے ہے نہ کہ نظم کے اقسام میں سے۔

"واما المراد بغالب الرائے الخ" سے بھی ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ متن کی تعریف

جامع نہیں ہے کیوں کہ مشترک کے ایک معنی کو کبھی خبر واحد کے ذریعہ ترجیح دیدی جاتی ہے حالانکہ غالب رائے کی قید کی وجہ سے یہ تعریف اس کو شامل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں غالب رائے سے مراد ظن غالب ہے ظن غالب خواہ خبر واحد سے حاصل ہو، خواہ قیاس سے خواہ تاویل وغیرہ حاصل ہو پس اب یہ اشکال واقع نہ ہوگا کہ مؤول کی تعریف اس صورت کو شامل نہیں ہے جس میں خبر واحد سے تاویل حاصل ہو بلکہ صرف اس صورت کو شامل ہے جس میں قیاس کے ذریعہ تاویل حاصل ہو۔

بہر حال اگر تاویل ظن غالب سے حاصل ہو تو وہ مؤول کہلائے گا لیکن اگر دلیل قطعی کے ذریعہ ایک معنی کو متعین کیا گیا ہو تو وہ مفسر کہلائے گا مؤول نہ کہلائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ مشترک کے چند معانی میں سے کسی ایک معنی کا رائج ہونا کبھی صیغہ اور لفظ میں غور کرنے سے ہوتا ہے جیسے یوں کہا جائے کہ لفظ قرور سے حیض کے معنی مراد ہیں کیوں کہ قرور جمع ہے اور اقل جمع تین ہیں اور تین پر عمل حیض مراد لینے کی صورت میں ہو سکتا ہے نہ کہ ظہر مراد لینے کی صورت میں۔ اور کبھی سیاق و سباق میں غور کرنے سے ہوتا ہے، سیاق اور سباق میں فرق یہ ہے کہ سباق (باکیساتھ) قرینہ لفظیہ مقدمہ پر بولا جاتا ہے اور سیاق (باکیساتھ) قرینہ لفظیہ متاخرہ پر بولا جاتا ہے۔ یعنی اگر قرینہ لفظیہ، لفظ مشترک سے مقدم ہو تو اس کو سباق کہتے ہیں اور اگر لفظ مشترک سے مؤخر ہو تو اس کو سیاق کہتے ہیں۔ سباق کی مثال ”والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلثة قرو“ ہے یعنی لفظ قرور جو مشترک لفظ ہے اس میں حیض کے معنی رائج ہیں، اور قرینہ لفظیہ، لفظ ثلثہ ہے جو لفظ مشترک پر مقدم ہے اس کی تقریر پہلے گزر چکی ہے۔ اور سیاق کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”احل لکم لیلة الصیام الرفث“ اور ”احلنا دارالمقامہ“ ہے کیوں کہ پہلی آیت میں ”احل“ اور دوسری آیت میں ”احلنا“ مشترک الفاظ ہیں کیوں کہ اس کے معنی نزول کرنے کے بھی ہیں اور حلال کرنے کے بھی ہیں، لیکن پہلی آیت میں لفظ ”رفث“ بمعنی جماع جو لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احل“ ”حل“ حلال کرنے سے مشتق ہے نہ کہ حلول سے۔ اور دوسری آیت میں لفظ ”دارالمقامہ“ بمعنی جنت جو ”احلنا“ لفظ مشترک سے مؤخر ہے اس بات پر قرینہ ہے کہ ”احلنا“ ”ملول“ نزول کرنے سے مشتق ہے نہ کہ ”حل“ سے۔

وَحَلَمَةُ الْعَمَلِ بِهٖ عَلَى اِحْتِمَالِ الْغَلَطِ اَيْ حُلْمُ الْمُؤَوَّلِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا جَاءَ فِي تَاْوِيلِ الْمُجْتَمِعِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنَّهُ غَلَطَ وَيَكُونُ الصَّوَابُ فِي الْجَانِبِ الْاٰخِرِ وَالْحَاصِلُ اَنَّهُ ظَنِّي وَاجِبُ الْعَمَلِ غَيْرُ قَطْعِي فِي الْعِلْمِ فَلَا يُكْفَرُ بِجَاحِلِهِ۔

(مترجمہ) :- اور مؤول کا حکم یہ ہے کہ غلطی کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کرنا واجب ہے یعنی مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں اس پر عمل کرنا واجب ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں حاصل یہ کہ مؤول غلطی سے قطعاً نہیں ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے پس اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائیگا۔

(تشریح) :- مصنف نے کہا کہ مؤول کا حکم یہ ہے کہ مجتہد کی تاویل سے جو معنی متعین ہوں گے ان پر عمل کرنا واجب ہوگا مگر اس احتمال کے ساتھ کہ یہ معنی غلط ہوں اور دوسرے معنی صحیح ہوں کیوں کہ مجتہد غلطی بھی کرتا ہے اور درست بھی کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ مؤول غلطی سے قطعاً نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کا منکر کافر نہیں ہوتا مگر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ
وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ .

جمیل احمد عفی عنہ

خادم تدریس حدیث دارالعلوم (وقف) دیوبند
۲۸ جمادی الثانی یوم دوشنبہ ۱۴۰۹ھ

فُتُوحُ الْاِخْيَارِ

شرح اُردو

فُتُوحُ الْاِخْيَارِ

تألیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکر و دی ستاذ حدیث و تفسیر العلوم دیوبند

جلد — دوم

مدنی کتب خانہ۔ آرام باغ۔ کراچی

قوت الایخار شرح نور الانوار

تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈویکی استاد دارالعلوم دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے ایک تبحرنالم فقیہ دوراں اور مستبر ملت ملا جیون نے "منار" کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، اہمیت اور گونا گوں خصوصیات کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے۔ اس میں آپ نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعیات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درس گاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ برسوں سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تعلیق نہیں آئی جو اسے درسی قالب میں ڈھال دے، اسلئے جو مشکل مقامات ہیں ان پر بڑی جانکاہی کرنی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی نے اپنی گونا گوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے اغلاق کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے، حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کا مختصر تشریحی نوٹ کیسا تھہ اگر حل کیا جائے تو تشفی ہو جاتی ہے مولانا صاحب نے یہی کیا ہے اور جہاں مغلق عبارت ہے اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کھل کر بحث کی ہے آپ مغلق سے مغلق مسائل اور پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ فرحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی فوق، تفہیم کا انداز، بڑھانے کا لب و لہجہ اور کتاب پر مکمل گرفت کا طرز کم دیکھنے میں آتا ہے۔



فہرست مضامین

صفحہ	مضامین	صفحہ	مضامین
۳۰۸	انی کا بیان		ظاہر و نص کی تعریف اور ان کا حکم
	اسمائے ظروف مع قبل، بعد، عند	۵	مفسر و محکم کی تعریف اور ان کا حکم
۳۱۲	غیر، سوی کا بیان	۱۰	خفی کی تعریف اور حکم
۳۲۰	حرف شرط ان کا بیان	۲۹	مشکل کی تعریف اور حکم
۳۲۲	حرف شرط اذا کا بیان	۳۵	مجمل کی تعریف اور حکم
۳۳۰	کیف کا بیان	۴۰	متشابه کی تعریف اور حکم
۳۳۴	کم کا بیان	۴۷	حقیقت و مجاز
۳۳۸	حیث اور این کا بیان	۵۵	علاقہ مجاز
۳۴۱	جمع مذکر کی علامت کا بیان	۱۰۹	ترک حقیقت کے مواقع
۳۴۲	صریح، کنایہ اور ان کے حکم کا بیان	۱۵۷	حروف معانی کا بیان
۳۵۰	کنایات الطلاق کا بیان	۱۷۸	حرف عطف (واو) کا بیان
۳۶۰	عبارت النص	۱۸۰	فار کا بیان
۳۶۳	اشارة النص	۲۰۵	ثم کا بیان
۳۷۰	دلالت النص	۲۱۳	بل کا بیان
۳۸۱	اقتضاء النص	۲۲۳	لکن کا بیان
۳۹۷	وجہ فاسدہ کا بیان	۲۲۷	او کا بیان
	احکام مشروعہ میں سے عزیمت	۲۳۱	حتی کا بیان
۳۴۹	اور اس کے اقسام کا بیان	۲۶۹	حرف جر (باء) کا بیان
۳۶۳	خصت کے اقسام کا بیان	۲۸۰	علی کا بیان
۳۸۲	احکام مشروعہ کے اسباب کا بیان	۲۹۶	من کا بیان
۳۸۶	عقوبات کے اسباب کا بیان	۳۰۱	الی کا بیان
		۳۰۳	

بِسْمِ الشَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيمِ الثَّانِي فَقَالَ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاِسْمُ لِكَلَامِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ
لِلْسَامِعِ بِصِيغَةٍ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ التَّامُّلِ كَمَا فِي مُقَابِلَاتِهَا وَلَا يُزَادُ
عَلَى الصِّيغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ السُّوْقِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هَذَا الْكَلَامُ مِنْ
قَوْلِهِ بِصِيغَةٍ لَكِنْ يَشْتَرُطُ فِي هَذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ وَفِي انْتِدَاءِ لَفْظِ
الْكَلَامِ إِشَارَةً إِلَى أَنَّ هَذَا التَّقْسِيمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُورِ فِي قَوْلِهِ مَا ظَهَرَ الظُّهُورُ اللَّغَوِيُّ
فَلَا يَرَدُ أَنَّ هَذَا تَعْرِيفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ .

ترجمہ :- پھر مصنف نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جسکی
مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ ان کے مقابلات
میں محتاج ہے اور صیغہ پر سووق وغیرہ کی زیادتی نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ نص میں کی جاتی ہے پس یہ ساری چیزیں
مصنف کے قول "بصیغہ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو، اور
لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم اس چیز کے قبیل سے ہے جس کا تعلق
چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے، اور مصنف کے قول "ما ظہر"
میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ "تعریف" تعریف الشیء بنفسہ ہے۔
تشریح :- الحمد للہ تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں خاص، عام، مشترک، مودول کو
پوری شرح و بسط کیساتھ جلد اول میں ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا
بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم "ظاہر" ہے، اور ظاہر اس کلام کا نام ہے
جس کے سننے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے
سامنے ظاہر ہو جائے اور "سامع" مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکلی، محمل میں

طلب و تامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو اور صیغہ پر سؤق وغیرہ کی زیادتی بھی نہیں کیجاتی ہے جیسا کہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام، مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو مگر ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنف کے قول "بصیغۃ" سے خارج ہو گئیں۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا جو بھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔ اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعین، معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے۔

"والمراد من الظہور فی قولہ الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف اشئ بنفسہ ہے یعنی جو معترف (بفتح الراء) ہے وہی معترف (بکسر الراء) ہے حالانکہ تعریف اشئ بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف اشئ بنفسہ باطل اسلئے ہے کہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہذا تعریف اشئ بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف اشئ بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف اشئ علی نفسہ" کو یعنی شئ کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معترف (بفتح الراء) کا سمجھنا معترف (بکسر الراء) پر موقوف ہونا ہے اور یہاں معترف (بفتح الراء) بھی ظاہر ہے اور معترف (بکسر الراء) میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہونا اور اسی کا نام دور ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف اشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف اشئ بنفسہ، دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترف (بفتح الراء) اصطلاحی ظاہر ہے اور معترف (بکسر الراء) میں جو ظہور ہے اس مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معترف (بفتح الراء) اور معترف (بکسر الراء) دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریف اشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئ کی خود اس کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقُطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ اثْبَاتُ
الْحُدُودِ وَالْكَفَارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّ مُحْتَمَلُ الْمَجَازِ وَهُوَ اِحْتِمَالٌ غَيْرُ
نَاشٍ مِنْ دَلِيلٍ فَلَا يَحْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور سے عمل کرنا واجب ہو، یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔
تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس کے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ ہاں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا اشْرَدَّادَ وَضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ لِمَعْنَى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي تَفْسِيرِ الصِّيغَةِ
يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنَى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَأَلَ ذَلِكَ النَّظْمَ
لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَا بِمَجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّيغَةِ وَالْمَشْهُورُ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ فِي النَّصِّ
يَشْتَرِطُ السُّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السُّوْقِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا مَبَايِنَةٌ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي
الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ سَأَلْتُ فَلَانًا حِينَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا
فِي السُّوْقِ ظَاهِرًا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذَكَرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعَمُّ مِنْ
أَنْ يُشْتَرِطَ فِيهِ السُّوْقُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يَشْتَرِطُ فِيهِ السُّوْقُ الْبَتَّةَ وَهَكَذَا أَحَالَ كُلَّ
قِسْمٍ فَوْقَهُ مِنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ فَإِنْ بَعْضُهُ أَوَّلِي مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ يُوجَدُ الْأَدْنَى
فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا.

ترجمہ :- اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو (مگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے)

توضیح معنی کے سبب ہو نہ کہ نفس صیغہ کے سبب۔ یعنی نص سے ایسے معنی سمجھ میں آئیں جو ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے اس سبب کہ متکلم اس نظم کو اس معنی کیلئے لایا ہے ایسا نہیں کہ وہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں، اور لوگوں میں یہ بات مشہور ہے کہ نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت ہوگی پس جب کہا جائے ”جاءنی القوم“ تو یہ کلام قوم کی آمد کے سلسلے میں نص واقع ہوگا اور جب کہا جائے گا ”رأیت فلاناً جین جاءنی القوم“ تو یہ کلام رویت میں نص اور مجی قوم میں ظاہر واقع ہوگا۔ لیکن متقدمین کی عام کتابوں میں یہی مذکور ہے کہ ظاہر اس بات سے عام ہے کہ اس میں سَوَق شرط ہو یا نہ ہو البتہ نص میں سَوَق شرط ہے۔ یہی حال ہر اس قسم کا ہے جو نص سے اوپر ہے یعنی مفسر اور محکم۔ اسلئے کہ ان اقسام میں بعض، بعض سے اولیٰ ہے اس طور پر کہ ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہے پس ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا۔

تشریح :- تقسیم ثانی کی دوسری قسم نص ہے اور نص وہ کلام ہے جس میں ظاہر سے زیادہ وضاحت ہو مگر یہ وضاحت اس وجہ سے ہوتی ہو کہ متکلم اس کلام کو اس معنی مفہوم کیلئے لایا ہے نفس صیغہ میں کوئی وضاحت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے اسی کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ نص سے ایسے معنی سمجھ میں آتے ہیں جو معنی ظاہر سے نہیں سمجھے گئے تھے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ متکلم اس نص کو اس معنی کیلئے لایا ہے نہ اس لحاظ سے کہ یہ معنی محض صیغہ سے سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح علیہ الرحمہ نے ظاہر اور نص کے درمیان نسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ علمائے متاخرین میں یہ بات مشہور ہے کہ ظاہر اور نص کے درمیان تباہی کی نسبت ہے اس طور پر کہ نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے یعنی نص میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم کلام کو اس معنی کیلئے لایا ہو جس معنی میں وہ کلام، نص ہے اور ظاہر میں یہ بات شرط ہے کہ متکلم اس کلام کو اس معنی کیلئے نہ لایا ہو جس معنی میں اس کلام کو ظاہر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ جب ”جاءنی القوم“ کہا جائے گا تو یہ کلام قوم کی آمد اور آنے کو بیان کرنے کے سلسلے میں نص واقع ہوگا کیونکہ یہ کلام اسی مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، اور جب ”رأیت فلاناً جین جاءنی القوم“ کہا جائے گا تو یہ کلام فلاں کی رویت میں نص اور قوم کی آمد کے سلسلے میں ظاہر واقع ہوگا۔ کیونکہ اس کلام سے متکلم کا مقصد فلاں کی رویت کو بیان کرنا ہے نہ کہ قوم کی آمد کو پس چونکہ متکلم اس کلام کو رویت فلاں کو بیان کرنے کیلئے لایا ہے اور قوم کی آمد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا ہے بلکہ قوم کی آمد خود بخود کلام سے ظاہر ہوتی ہے اسلئے یہ کلام رویت فلاں میں نص اور قوم کی آمد میں ظاہر واقع ہوگا۔ بہر حال جب نص میں سَوَق شرط ہے اور ظاہر میں عدم سَوَق شرط ہے تو ان دونوں کے درمیان تباہی کی نسبت واقع ہوگی۔ مگر عامۃ المتقدمین کی کتابوں میں مذکور ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ظاہر عام مطلق ہے اس طور پر کہ ظاہر اس بات عام ہے کہ

اسمیں سَوَق پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اسمیں سَوَق کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر واقع ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، یہی حال ہر اوپر والی قسم کا ہے یعنی ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اوپر مفسر ہے اور مفسر سے اوپر محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم، مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل و تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہر حال متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اسی طرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے، ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے اولیٰ اور اعلیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود ہوتا ہے اسلئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ عَلَى اِحْتِمَالِ تَاوِيلٍ هُوَ فِي حَيْزِ الْمَجَازِ اَمْ حُكْمُ النَّصِّ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّتِي وَضَحَ مِنْهَا مَعَ اِحْتِمَالِ تَاوِيلٍ كَانَ فِي مَعْنَى الْمَجَازِ وَهَذَا التَّوِيلُ قَدْ يَكُونُ فِي ضَمْنٍ التَّخْصِصِ بِأَنْ يَكُونَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ وَقَدْ يَكُونُ فِي ضَمْنٍ غَيْرِهِ بِأَنْ يَكُونَ حَقِيقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى أَنْ يَقَعَا عَلَى اِحْتِمَالِ تَاوِيلٍ أَوْ تَخْصِصٍ كَمَا ذَكَرْنَا غَيْرُهُ وَلَمَّا اِحْتَمَلَ هَذَا الْاِحْتِمَالُ النَّصُّ كَانَ الظَّاهِرُ الَّذِي هُوَ دُونَهُ أَوَّلِيٌّ بِأَنْ يَحْتَمَلَ وَلَكِنْ مِثْلُ هَذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ .

ترجمہ: اور اس نص کا حکم اُس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اُس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اُس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہوا اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص، حقیقت ہو، مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس م علی احتمال تاویل او تخصیص "کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ انکے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب ہے لیکن مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

”وہذا التاویل قد یکون الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اس میں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ سطور میں مذکور ہے، پس جب یہ دونوں احتمال موجود ہیں تو مصنف منار کو یوں کہنا چاہیے تھا ”علی احتمال تاویل او تخصیص“ جیسا کہ دوسرے حضرات علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہیے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل، تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل، تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی نسبت اقویٰ اور اعلیٰ ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہو گا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی و مفید یقین ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسب سابق قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَمَا الْمُفَسِّرُ فَمَا ارْدَادُ وَضُوحًا عَلَى النَّصِّ عَلَى وَجْهِ لَا يَبْقَى مَعَهُ اِحْتِمَالُ التَّأْوِيلِ
وَالْتَّخْصِصِ سَوَاءٌ اِنْ قَطَعَ ذَلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَارَكَ كَانَ مُجْمَلًا
فَلَجَعَهُ بَيَانُ قَاطِعٍ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ يَقُولُ لَهُ فَصَارَ مُفَسِّرًا اَوْ بِإِزَادَةِ
اللَّهِ تَعَالَى كَلِمَةً مَرَاتِدَةً يَنْسُدُّ بِهَا بَابَ التَّخْصِصِ وَالتَّأْوِيلِ كَمَا سَيَأْتِي.

ترجمہ :- اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کیساتھ تاویل اور

تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے براہرہیکہ وہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو اس طور پر کہ کلام مجمل تھا پھر اس کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا پس وہ کلام مفسر ہو گیا یا (وہ احتمال) اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے (منقطع ہو) جس سے تخصیص او تاویل کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئیگا۔

تشریح :- مفسر کی تعریف کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے اس قدر زیادہ وضاحت ہو کہ اس میں تاویل اور تخصیص کا احتمال باقی نہ رہے وہ احتمال کبھی تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے منقطع ہو جاتا ہے اس طور پر کہ کلام پہلے مجمل تھا پھر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل یا قول سے کوئی قطعی بیان لاحق ہو گیا یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے اسکی وضاحت کر دی گئی ہو یا قول سے وضاحت کر دی گئی ہو۔ اور اس وضاحت کے بعد وہ کلام مجمل نہ رہے گا بلکہ مفسر ہو جائیگا یعنی اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال منقطع ہو جائیگا۔ اور کبھی وہ احتمال اللہ تعالیٰ کے کسی ایسے کلمہ زائدہ کے لانے سے منقطع ہو جاتا ہے جس سے تاویل و تخصیص کا دروازہ بند ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال آئندہ آرہی ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ عَلَىٰ اِحْتِمَالِ النَّسخِ اَمْ حُكْمُ الْمَفْسَرِ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مَعَ اِحْتِمَالِ اَنْ يَصِيرَ مَنْسُوخًا وَهَذَا فِيْ مَنْزِلَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاَمَّا فِيْ مَا بَعْدَهُ فَمَنْ لَّا يَحْتَمِلُ النَّسخَ.

ترجمہ :- اور مفسر کا حکم نسخ کے احتمال کیساتھ اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی مفسر کا حکم اس پر عمل کا واجب ہونا ہے اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے، اور یہ نسخ کا احتمال رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے زیانہ میں تھا پھر اس کے بعد پورا قرآن حکم ہو گیا نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح :- مفسر کا حکم یہ ہے کہ قطعی طور سے اس پر عمل کرنا واجب ہے مگر اس احتمال کیساتھ کہ وہ منسوخ ہو جائے یعنی مفسر میں تاویل و تخصیص کا احتمال اگرچہ باقی نہیں رہتا لیکن منسوخ ہونے کا احتمال باقی رہتا ہے۔

شارح نور الانوار ملاحظیوںؒ فرماتے ہیں کہ نسخ کا یہ احتمال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک تک تھا لیکن اس کے بعد پورا قرآن حکم اور ناقابل نسخ ہو گیا۔ کیونکہ قرآن بذریعہ وحی نازل ہوا ہے اور وحی کو وحی کے ذریعہ منسوخ کیا جاسکتا ہے غیر وحی کے ذریعہ منسوخ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چونکہ وحی کا سلسلہ بند ہو گیا اسلئے آپؐ کی وفات کے بعد منسوخ ہونیکا احتمال بھی باقی نہ رہے گا، اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث سے اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن کا امکان ہے اور نہ بیانِ حدیث کا پس جب دونوں کا امکان نہیں ہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن کے منسوخ ہونیکا امکان بھی نہ رہے گا۔

وَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَمَا أُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسخِ وَالتَّبْدِيلِ تَعْدِيَةً عَنْ هُنَا
بِتَضَمُّنٍ مَعْنَى اِلْتِمَاعِ اَمْرٍ اُحْكِمَ الْمُرَادُ بِهِ حَالِ كَوْنِهِ مُمْتَنِعًا عَنْ اِحْتِمَالِ النَّسخِ وَ
التَّبْدِيلِ سَوَاءً كَانَ اِنْقِطَاعُ اِحْتِمَالِ النَّسخِ لِمَعْنَى فِي ذَاتِهِ كَايَاتِ التَّوْحِيدِ وَ
يُسَمَّى مُحْكَمًا لِعَيْنِهِ اَوْ بِوَفَاتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاسْمٍ مُحْكَمًا لِغَيْرِهِ وَلَمْ يَذْكُرْ
فِي تَعْرِيفِهِ لَفْظَ اِشْرَافٍ اَدَّ كَمَا ذَكَرَ فِيمَا سَبَقَ تَنْبِيْهَا عَلٰى اَنَّ الْمُحْكَمَ مَا اِشْرَافٌ اَدَّ وَضَرْحًا
عَلَى الْمُفَسِّرِ يَشْئُرُ وَاِنَّمَا اِشْرَافٌ اَدَّ عَلَيْهِ بِقُوَّةٍ فِيْهِ وَهُوَ عَدَمُ اِحْتِمَالِ النَّسخِ فَمراتب الظهور
قَدْ تَمَّتْ عَلَى الْمُفَسِّرِ.

ترجمہ :- اور محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی اور مضبوط ہو (اور) نسخ اور تبدیل کا احتمال نہ ہو۔ یہاں (احکام کو) عن کیساتھ متعدی کرنا امتناع کے معنی کی تضمین کی وجہ سے ہے یعنی محکم وہ کلام ہے جس کی مراد قوی مضبوط ہو اس حال میں کہ اسکو نسخ اور تبدیل کے احتمال سے روک دیا گیا ہو۔ احتمالِ نسخ کا انقطاع خواہ اس کے ذاتی معنی کی وجہ سے ہو جیسے آیاتِ توحید اور آیاتِ صفات۔ اسکو محکم لعینہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے یا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے ہو اور اس کو محکم لغیرہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازداد" ذکر نہیں کیا جیسا کہ سابق میں ذکر کیا ہے اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ محکم میں مفسر پر کسی چیز کیساتھ وضاحت کی زیادتی نہیں ہے البتہ محکم میں مفسر پر قوت کی زیادتی ہے اور وہ قوت عدمِ احتمالِ نسخ ہے پس ظہور کے مراتب مفسر پر پورے ہو گئے۔

تشریح :- محکم کی تعریف سے پہلے یہ ذہن نشین فرمالیں کہ احکام کا صلہ عن نہیں آتا ہے۔ ہاں۔ احکام اگر امتناع (روکنے) کے معنی کو متضمن ہو تو وہ عن کیساتھ متعدی ہو سکتا ہے یعنی عن کا صلہ ذکر کیا جاسکتا ہے پس یہاں بھی چونکہ احکام عن کیساتھ متعدی ہے اسلئے یہ امتناع کے معنی کو متضمن ہوگا اور محکم کی تعریف یہ ہوگی "محکم وہ کلام ہے جس کی مراد اور مطلب نہایت قوی اور مضبوط ہو اور اسمیں نسخ اور تبدیل کا احتمال ہرگز نہ ہو یعنی نسخ اور تبدیل کے احتمال سے اس کلام کو روک دیا گیا ہو۔ پھر احتمالِ نسخ کے منقطع ہونے کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) یہ کہ اس کلام کے ذاتی معنی کی وجہ سے نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو جیسے توحید اور صفات کی آیات اسلئے کہ توحید باری اور صفاتِ باری ایسی چیزیں ہیں جو کبھی نہ منسوخ ہوئیں اور نہ ہوں گی لہذا ان پر دلالت کرنیوالا کلام اس ذاتی معنی کی وجہ سے منسوخ ہونیکا احتمال نہیں رکھے گا (۲) یہ کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو۔ کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسول سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزول قرآن ہے اور نہ حدیث حدیث۔ یعنی آپ کی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونیکا امکان ہے اور نہ آپ کے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہر حال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ مصنف منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ ازداد ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح وغیرہ دوسرے حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ ”ازداد“ ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں ”فما ازداد وضوحاً علی الظاہر“ کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں ”فما ازداد وضوحاً علی النص“ کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر ”ازداد“ کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ۔ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهُ وَجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ مِنْ غَيْرِ اِحْتِمَالٍ لَا اِحْتِمَالُ التَّوِيلِ وَالتَّخْصِصِ وَلَا اِحْتِمَالُ النَّسخِ فَهُوَ اَتَمُّ الْقَطْعِيَّاتِ فِي اِقَادَةِ الْيَقِيْنِ -

ترجمہ :- ۱۔ اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے (یعنی نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو) پس محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔
تشریح :- محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر نص، مفسر اگرچہ مفید یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي بَيَانِ امْتِلَاءِ كُلِّ هُوَ لِأَنَّ فَقَالَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَاحِلَ اللَّهِ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا هَذَا

مِثَالُ الظَّاهِرِ النَّصِّ فَإِنَّ ظَاهِرًا فِي حَوَّلِ الْبَيْعِ وَحُرْمَةِ الرِّبَا نَصٌّ فِي بَيَانِ
التَّفَرُّقِ بَيْنَهُمَا لِأَنَّ الْكُفَّارَ كَانُوا يَعْتَقِدُونَ حِلَّ الرِّبَا حَتَّى شَبَّهُوا الْبَيْعَ بِهِ
فَقَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا فَفَرَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَقَالَ كَيْفَ يَكُونُ ذَلِكَ وَأَحَلَّ اللَّهُ
الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا وَمِثَالُهُ الْمَذْكُورُ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ قَوْلُهُ تَعَالَى فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ
مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً وَثُلُثًا وَرُبَاعًا فَإِنَّ ظَاهِرًا فِي إِبَاحَةِ النِّكَاحِ نَصٌّ فِي الْعَدِّ لِأَنَّهُ
سَيَقُ الْكَلَامُ لَمْ يَأْتِ -

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری
تعالیٰ کا قول "احل الله البيع وحرم الربوا" یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے
حرام ہونے کے حق میں ظاہر ہے، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کفار
ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتیٰ کہ انھوں نے بیع کو ربا کیساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا "انما
البيع مثل الربوا" پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو
حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول "فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع" ہے، کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے
کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح :- صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر نص، مفسر محکم کی تعریفات اور
ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول "احل الله البيع وحرم
الربوا" (اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے) ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اسی
آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اسلئے یہ آیت بیع کی حلت
اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے
لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی یہی بات کہ آپکو یہ
کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا
عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کیساتھ
تشبیہ دی اور کہا "انما البيع مثل الربوا" (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے
جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع، ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام
کیا ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے۔
شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے ”فانکوا مطاب لکم من النساء مثنی وثلث و رباع“ کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے، اسلئے کہ ”فانکوا“ صیغہ امر و وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کہلے لہذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مثنی وثلث و رباع کے قرینہ سے بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیان عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے، اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر و وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں ”بیعوا سوا و بسوا“ آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سوا و بسوا کی قید کیساتھ مقید ہے اس لئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر، برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے، پس اسی طرح آیت ”فانکوا“ میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ آیت ”فانکوا مطاب الایۃ“ نکاح مباح ہونے کے سلسلہ میں ظاہر اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ مِثَالُ الْمُفَسِّرِ فَإِنَّ قَوْلَهُ
فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِي سُجُودِ الْمَلَائِكَةِ نَصٌّ فِي تَعْظِيمِ آدَمَ ؑ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ أَيْ
سُجُودَ بَعْضِ الْمَلَائِكَةِ بِأَنْ يَكُونَ الْمَلَائِكَةُ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَيَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ
بِأَنْ يَسْجُدَ وَامْتَفِرَّ قَيْنَ أَوْ مُجْتَمِعِينَ فَاِنْ قَطَعَ اِحْتِمَالُ التَّخْصِصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَاحْتِمَالُ
التَّأْوِيلِ بِقَوْلِهِ أَجْمَعُونَ فَصَارَ مُفَسَّرًا۔

ترجمہ :- اور باری تعالیٰ کا قول ”فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول ”فسجد“ سجود ملائکہ کے بارے میں ظاہر ہے (اور) آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجود کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص البعض ہوں، اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”کلہم“ سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول ”اجمعون“ سے منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا۔

تشریح :- صاحب المنار نے فرمایا کہ آیت ”فسجد الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ مفسر کی مثال ہے، تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ ”فسجد“ ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے، لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے، تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ ”فسجد الملائکۃ“ میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو، لہذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص بعض ہوگا، اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھنا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کیجا سکتی ہے۔ بہر حال اس کلام میں یعنی "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکۃ" کے بعد لفظ "کلہم" زیادہ کر دیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے، اور جب لفظ "اجمعون" زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلہم" اور "اجمعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہو گیا تو یہ کلام مفسر ہو گیا۔

وَلَا يُفِيدُ أَنَّ يَبْقَى اِحْتِمَالُ كَوْنِهِمْ مُتَحَلِّقِينَ اَوْ مُتَصَفِّقِينَ لِأَنَّ لَا يَضُرُّ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَا أَنَا لَأَنَّ عَمَّا أَنَّهُ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَكَذَا لَا يُقَالُ إِنَّهُ اسْتُثْنِيَ فِيهِ فَلَكَيفَ يَصِيرُ مُفَسَّرًا لِأَنَّ اِلِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قِبَلِ التَّخْصِصِ وَلَا مُضَرًّا لَكُلِّ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَا أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ اَوْ مَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَكَذَا لَا يُقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هَذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمَلًا لِلنَّسْخِ وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ هَذَا اِلِحْتِمَالُ بِعَارِضٍ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا ضَرَرَ فِيهِ وَلِهَذَا قَالَ فِي التَّوَضُّعِ أَنَّ الْأَوَّلَى فِي مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً لِأَنَّ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقَصَصِ -

ترجمہ نہ۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے حلقہ بندی کی صورت میں تھے یا صف بندی کی صورت میں کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہذا یہ کس طرح مفسر ہوگا۔ اسلئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے یا تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ ہے کہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی۔ اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کا قول "تاتلوا المشرکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے ہے برخلاف باری تعالیٰ کے قول "فسجد الملائکۃ" کے کیونکہ یہ قول اخبار اور قصص کے قبیل سے ہے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں شارح علیہ الرحمہ مفسر کی مثال مذکور پر چند اعتراضات اور ان کے جوابات نقل فرما رہے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ مثال مذکور کے بار میں یہ کہنا کہ لفظ "اجمعون" سے تاویل کا احتمال منقطع ہو گیا اور یہ کلام مفسر ہو گیا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ "اجمعون" زیادہ کرنے کے باوجود یہ احتمال تاہنوز باقی ہے کہ ملائکہ علیہم السلام نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا، یہ احتمال نہ لفظ "اجمعون" سے مرتفع ہوا اور نہ لفظ "کلمہ" سے، اور جب یہ احتمال باقی ہے تو مذکورہ کلام مفسر کی مثال کیسے ہو سکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض نے اپنے اعتراض میں جس احتمال کا ذکر کیا ہے وہ احتمال اس کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے اس لئے کہ مفسر ہونیکے منافی وہ احتمال ہوتا ہے جو احتمال اس مقصد کے منافی ہو جس مقصد کیلئے وہ کلام لایا گیا ہے حالانکہ یہاں اس کلام کا مقصد آدم علیہ السلام کی تعظیم کو بیان کرنا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم بہر صورت موجود ہے خواہ ملائکہ نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا ہو خواہ صف بنا کر سجدہ کیا ہو پس جب دونوں صورتوں میں تعظیم آدم موجود ہے تو یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان میں مضر نہ ہوگا۔ اور جب یہ احتمال تعظیم آدم کے بیان کیلئے مضر نہیں ہے تو یہ احتمال اس مقصد اور غرض کے منافی بھی نہیں ہوگا جس مقصد کیلئے یہ کلام لایا گیا ہے یعنی تعظیم آدم، اور جب یہ احتمال اس مقصد کے منافی نہیں ہے جس مقصد کیلئے کلام لایا گیا ہے تو یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونے کے منافی بھی نہیں ہوگا، اور جب یہ احتمال مذکورہ کلام کے مفسر ہونیکے منافی نہیں ہے تو اس احتمال کے باوجود مذکورہ کلام مفسر ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں ذکر کرنا درست ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کے مدعی ہرگز نہیں ہیں کہ مذکورہ کلام یعنی "فسجد الملائکۃ الآیۃ" تمام اعتبارات سے مفسر ہے بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہے یعنی اس اعتبار سے مفسر ہے کہ تمام فرشتوں نے اجتماعی طور پر سجدہ کیا ہے بہر حال جب ہم تمام اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی نہیں ہیں بلکہ بعض اعتبارات سے مفسر ہونیکے مدعی ہیں تو اب بعض احتمالات کا باقی رہنا یعنی اس احتمال کا باقی رہنا کہ فرشتوں نے حلقہ بنا کر سجدہ کیا تھا یا صف بنا کر سجدہ کیا تھا اس کلام کے بعض اعتبارات سے مفسر ہونے میں مضر نہیں ہوگا یعنی اس احتمال کے باوجود بھی یہ کلام بعض اعتبارات سے مفسر ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ کلام "فسجد الملائکۃ کلمہ اجمعون الا ابلیس" میں ملائکہ سے ابلیس کا استثناء کیا گیا ہے اور استثناء میں ایک گونہ تخصیص ہوتی ہے اس طور پر کہ مستثنیٰ کو مستثنیٰ منہ کے افراد سے نکال کر مستثنیٰ کو خاص کر لیا جاتا ہے پس ابلیس کا ملائکہ سے استثناء اس بات کی علامت ہے کہ یہ کلام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور جس کلام میں تخصیص کا احتمال موجود ہو وہ کلام مفسر نہیں ہوتا جیسا کہ مفسر کی تعریف سے واضح ہے لہذا کلام مذکور

”فجی الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ استثناء کی وجہ سے مفسر نہیں ہوگا، اور اس کلام کو مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے کیونکہ تخصیص وہ کہلاتی ہے جو کلام مستقل موصول کے ذریعہ ہو اور استثناء کلام مستقل نہیں ہوتا لہذا استثناء تخصیص بھی نہ ہوگا، اور جب استثناء تخصیص نہیں ہے تو اس کلام میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا اور استثناء اس کے مفسر ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا۔

”علا انہ“ سے دوسرا جواب ہے اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ”الا ابلیس“ استثناء منقطع ہے اور استثناء منقطع اس کو کہتے ہیں جس میں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے افراد میں داخل نہ ہو، اور ابلیس چونکہ ملائکہ کے افراد میں سے نہیں ہے بلکہ جنات کے افراد میں سے ہے اسلئے ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہ ہوگا، اور ابلیس کا استثناء، استثناء منقطع ہوگا، اور جب ابلیس، ملائکہ کے زمرہ میں داخل نہیں ہے تو ملائکہ سے ابلیس کا استثناء تخصیص نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے اور جب ابلیس کا استثناء تخصیص نہیں ہے تو مذکورہ کلام تخصیص کا محتمل بھی نہ ہوگا، اور جب اس کلام میں تخصیص کا احتمال نہیں ہے تو یہ کلام بلاشبہ مفسر ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے علی سبیل التردد فرمایا کہ ”الا ابلیس“ کو یا تو استثناء منقطع مانا جائے اور جواب کی تقریر وہ کی جائے جو اوپر کی سطروں میں مذکور ہے اور یا یہ کہا جائے کہ ابلیس کو ملائکہ میں شمار کرنا تغلیب پر مبنی ہے یعنی ابلیس اصلاً اور نسلاً تو جن تھا مگر چونکہ اس کا نشو و نما اور رہن سہن لاکھوں فرشتوں کے درمیان ہوا ہے اسلئے ملائکہ کو ابلیس پر غلبہ دیدیا گیا اور تغلیباً ابلیس کو بھی افراد ملائکہ میں شمار کیا جانے لگا جیسے ابون میں باپ کو ماں پر غلبہ دینے کی وجہ سے ماں پر بھی ”اب“ کا اطلاق ہونے لگا اور دونوں کیلئے ”ابون“ کہا جانے لگا۔ اسی طرح قمرین، شمسین اور عمرین ہے۔ بہر حال ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے بلکہ تغلیباً ابلیس کو افراد ملائکہ میں سے شمار کیا جانے لگا، اور جب ابلیس حقیقتہً افراد ملائکہ میں سے نہیں ہے تو ابلیس یعنی مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (ملائکہ) میں حقیقتاً داخل نہ ہوگا، اور جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں حقیقتاً داخل نہیں ہے تو یہ استثناء، تخصیص بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص کیلئے ضروری ہے کہ مخصوص (مستثنیٰ) مخصوص منہ (مستثنیٰ منہ) میں حقیقتاً داخل ہو۔ بہر حال جب ”الا ابلیس“ (استثناء) تخصیص نہیں ہے تو اس کلام کے تخصیص کا احتمال نہ رکھنے کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگا۔ اور اسکے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”فجی الملائکۃ کلہم اجمعون الا ابلیس“ محکم کی مثال ہے حالانکہ آپ نے اسکو مفسر کی مثال میں ذکر کیا ہے، اور محکم کی مثال اسلئے ہے کہ یہ کلام خبر ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کلام کے ذریعہ آدم کے سجدہ ملائکہ اور غیر سجدہ ابلیس ہونے کی خبر دی ہے اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اور جو

کلام، نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہو گیا یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدمؑ کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر دیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روک دیں، لیکن جب ملائکہ نے آدمؑ کو سجدہ کر لیا تو اب یہ کلام خبر ہو گیا اور عارض خبریت کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہو گیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جس میں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہر حال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہو گیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول ”قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً“ ہے کیونکہ یہ قول احکام شرع کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف ”فَسَجِدُوا لِلْمَلَائِكَةِ“ کے کہ یہ قول اخبار و قصص کے قبیل سے ہے۔ اور ”قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً“ مفسر اسطورہ پر ہوگا کہ ”المشركين“ تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کر نیک حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کر نیک حکم ہو لیکن جب ”کافۃً“ کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہو گیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کر نیک حکم ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہو گیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کر نیک حکم شرعی حکم ہے، اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مِّثَالٌ لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ فَلَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ إِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالْصِّفَاتِ وَلِمَا لَدَيْكَ مِنْ هَذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ قَالَ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ هَهُنَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوَّلَى فِي مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْجِهَادُ مَا ضَمَّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ لِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيهِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَأْيِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا.

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کا قول ”ان اللہ بکل شیء علیم“ محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

میں نص ہے لہذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید و صفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بھی صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”الجمہار ما ضی الی یوم القیمۃ“ ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول ”ان اللہ بکل شیء علیم“ ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید و صفات باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی ”ان اللہ بکل شیء علیم“ محکم ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری ”ان اللہ بکل شیء علیم“ چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور احکام شرع کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرع کے قبیل سے ہو اس لئے صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم ”الجمہار ما ضی الی یوم القیمۃ“ کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرع کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت الی یوم القیمۃ ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی اور جہاد کبھی بھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہو نیکا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا۔ مصنف کی عبارت ”من توقیت او تابید“ میں ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے۔

وَيُظْهِرُ التَّفَاوُتَ عِنْدَ التَّعَارُضِ لِصَيْرِ الْأَدْنَى مَتْرُوكًا بِالْأَعْلَى يَعْنِي لَا يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ
بَيْنَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةِ فِي الظَّنِّيَّةِ وَالْقَطْعِيَّةِ لِأَنَّ كُلَّهَا قَطْعِيَّةٌ وَاتِّسَابُ يُظْهِرُ التَّفَاوُتَ
عِنْدَ التَّعَارُضِ فَيُعْمَلُ بِالْأَعْلَى دُونَ الْأَدْنَى فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الظَّاهِرِ وَالنَّصْرِ يُعْمَلُ
بِالنَّصْرِ إِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ النَّصْرِ وَالْمُفَسِّرِ يُعْمَلُ بِالْمُفَسِّرِ وَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَ الْمُفَسِّرِ وَالْمُحْكَمِ يُعْمَلُ
بِالْمُحْكَمِ وَلَكِنَّ هَذَا التَّعَارُضُ اسْمًا هُوَ التَّعَارُضُ الصُّورِيُّ لَا الْحَقِيقِيُّ لِأَنَّ التَّعَارُضَ
الْحَقِيقِيَّ هُوَ التَّضَادُّ بَيْنَ الْحَقِيقَتَيْنِ عَلَى السَّوَاءِ لَا مَزِيدَ لِأَحَدِهِمَا وَهَهُمَا لَيْسَ كَذَلِكَ.

ترجمہ :- اور تفاوت، تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ اعلیٰ کی وجہ سے ادنیٰ متروک ہو جائے۔
یعنی ان چاروں کے درمیان ظہیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں لہذا

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا، چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر۔ پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض، صوری تعارض ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض وہ تضاد ہے جو دو جہتوں کے درمیان برابر ہواں میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح :- صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، اوضح اور اقویٰ پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا، اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا، اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص، ظاہر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے اور مفسر، نص کی بہ نسبت اعلیٰ ہے، اور محکم، مفسر کے مقابلہ میں اعلیٰ ہے۔ شارح نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورتہ تعارض ہے نہ کہ حقیقتہً۔ یعنی مذکورہ اقسام میں سے دو کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری سے مراد یہ ہیکہ اثبات و نفی کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں جہتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو، اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کی واسطے ضروری ہے کہ ایسی دو جہتوں کے درمیان تضاد واقع ہو جو بالکل برابر و سراسر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر، نص سے ادنیٰ ہے، نص، مفسر سے ادنیٰ ہے، اور مفسر، محکم سے ادنیٰ ہے، پس جب ان چاروں جہتوں میں ایک جہت دوسری جہت سے ادنیٰ ہے تو دو جہتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتی ہیں، اور جب دو جہتیں مساوی اور برابر درجہ کی نہیں ہو سکتیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔

مِثَالُ تَعَارُضِ الظَّاهِرِ مَعَ النَّصِّ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاجِلٌ لَكُمْ مَا وَسَّاءَ ذَلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِمَا مَوَّلَكُم مَّعَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَانْكُحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلُثَ وَرُبَاعَ فَإِنَّ الْأَوَّلَ ظَاهِرٌ وَاجِلٌ جَمِيعِ الْمُحَلَّلَاتِ مِنْ غَيْرِ قَصْرِ عَلَى الْأَمْرِ بَعْدَ فَيَنْتَبِغِي أَنْ تَحِلَّ السَّرَائِدُ عَلَيْهَا

وَالثَّانِي نَصْرِي أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّعَدِّيُّ عَنِ الْأَمْرِ بَعْدَ لِأَنَّهُ سَيُقَرَّرُ لِأَجْلِ الْعَدَدِ فَتَعَارُضُ
بَيْنَهُمَا فَتَرْجَحُ النَّصْرُ وَيَقْتَصِرُ عَلَيْهَا وَقِيلَ الْأَوَّلُ نَصْرٌ فِي حَقِّ اشْتِرَاطِ الْمَهْرِ وَ
الثَّانِي ظَاهِرٌ فِي عَدَمِ اشْتِرَاطِهِ لِأَنَّهُ سَأَلَتْ عَنْ ذِكْرِهُ وَمُطْلَقٌ عِنْدَ فَتَعَارُضِ
بَيْنَهُمَا فَتَرْجَحُ النَّصْرُ وَيَجِبُ الْمَالُ.

ترجمہ :- نص کیساتھ ظاہر کے تعارض کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و
ثلث و رباع“ کیساتھ باری تعالیٰ کا قول ”احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بما موالکم“ ہے اسلئے کہ قول اول چار پر
حصر کئے بغیر تمام محملات کے حلال ہونے میں ظاہر ہے پس مناسب ہیکہ چار پر زائد عورت حلال ہو اور قول ثانی
اس بار میں نص ہے کہ چار سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ قول ثانی عدد بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے لہذا دونوں
کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور چار پر انحصار ہوگا، اور کہا گیا کہ پہلا قول مہر کے شرط ہونے
میں نص ہے اور قول ثانی مہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ قول ثانی مہر کے ذکر سے ساکت ہے اور اس سے
مطلق ہے لہذا ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا پس نص راجح ہوگی اور مال واجب ہوگا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دونوں
آیتوں میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) ”احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بما موالکم“ حلال ہیں تم کو سب عورتیں ان
کے سوا بشرطیکہ طلب کرو ان کو اپنے مال کے بدلے (شیخ الہند)۔ (۲) ”فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث
ورباع“ جو عورتیں تمکو بھلی لگیں ان سے نکاح کرو دو، دو سے تین تین سے چار چار سے۔

ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت یعنی ”احل لكم الآية“ چار عورتوں پر توقف کئے بغیر تمام محملات کے حلال
ہونے میں ظاہر ہے لہذا اس آیت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ ایک شخص کیلئے ایک وقت میں چار سے زائد عورتیں
حلال ہیں اور دوسری آیت اس بات میں نص ہیکہ ایک شخص کیلئے چار عورتوں سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہے اور
اس کی دلیل یہ ہیکہ یہ آیت عدد ہی بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور آیت میں آخری عدد رباع (چار) ہے، لہذا
نص قرآن سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک مرد ایک وقت میں زیادہ سے زیادہ چار عورتیں نکاح میں رکھ سکتا ہے
رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ آیت کا مقصد عدد کو بیان کرنا ہے تو اس کا جواب یہ ہیکہ آیت میں لفظ ”مثنى وثلث
ورباع“ فانكحوا ما طاب لكم سے حال واقع ہے اور حال، ذوالحال کیلئے قید ہوتا ہے پس آیت میں نکاح، اس قید
یعنی عدد کی قید کیساتھ مقید ہوا اور جب کسی چیز کو کسی قید کیساتھ مقید کر کے ذکر کیا جاتا ہے تو وہ قید مقصود
ہوتی ہے، شی مقید مقصود نہیں ہوتی لہذا اس آیت میں بھی قید یعنی عدد کو بیان کرنا مقصود ہوگا اور مقید
یعنی نکاح کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا، اور جب اس آیت میں عدد کو بیان کرنا مقصود ہے تو یہ آیت بیان عدد
کیلئے نص ہوئی۔ بہر حال جب پہلی آیت تمام محملات کے حلال ہونے میں بغیر کسی تحدید کے ظاہر ہے، اور

دوسری آیت چار عورتوں سے زائد کے جائز نہ ہونے میں نص ہے تو ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور ان دونوں کے درمیان تعارض کی صورت میں نص چونکہ راجح ہوتی ہے اسلئے دوسری آیت یعنی نص عمل کے اعتبار سے راجح ہوگی اور ایک وقت میں صرف چار عورتوں کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا۔

بعض حضرات نے فرمایا کہ پہلی آیت یعنی ”احل لکم الایۃ“ ہر کے شرط ہونے میں نص ہے کیونکہ یہ آیت ہر کے شرط ہونے کو بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے اور جو کلام جس مقصد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو وہ کلام اس مقصد کے سلسلہ میں نص ہوتا ہے لہذا یہ آیت بھی اشتراط ہر کے سلسلہ میں نص ہوگی اور دوسری آیت یعنی ”فانکھواما طاب لکم الایۃ“ ہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے کیونکہ دوسری آیت ہر کے سلسلہ میں بالکل ساکت ہے اور اس سے غیر متعلق ہے یعنی اس آیت میں نہ ہر کا شرط ہونا مذکور ہے اور نہ ہر کا غیر شرط ہونا مذکور ہے پس جب پہلی آیت ہر کے شرط ہونے میں نص اور دوسری آیت ہر کے شرط نہ ہونے میں ظاہر ہے تو دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور ظاہر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ نص کو ترجیح ہوتی ہے اسلئے پہلی آیت (احل لکم) راجح ہوگی اور نکاح میں مال یعنی ہر واجب ہوگا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسِّرِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لِكُلِّ صَلَوةٍ مَعَ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُسْتَحَاضَةُ تَتَوَضَّأُ لَوْ قَدْ كَلَّ صَلَوةً فَإِنَّ الْأَوَّلَ نَصٌّ يَقْتَضِي الْوُضُوءَ الْجَدِيدَ لِكُلِّ صَلَوةٍ أَدَاءً كَانَ أَوْ قِضَاءً فَرَضًا كَانَ أَوْ نَفْلًا لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ اللَّامُ بِمَعْنَى الْوَقْتِ فَيَكْفِي الْوُضُوءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ فَتَوَضَّعْتُ بِهِ مَا شَاءْتُ مِنْ فَرَضٍ وَنَفْلٍ وَالثَّانِي مُفَسِّرٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّأْوِيلَ لَوْ جَدَّ أَنْ لَفْظُ الْوَقْتِ فِيهِ صَرِيحٌ فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنَهُمَا يَصَارُ إِلَى تَرْجِيحِ الْمُفَسِّرِ فَيَكْفِي الْوُضُوءُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ وَقْتٍ صَلَوةً مَرَّةً وَاحِدَةً وَالشَّافِعِيُّ لَمْ يَكُنْ يَنْبَغِي بِهِذَا أَفْحَمِلُ بِالْحَدِيثِ الْأَوَّلِ.

ترجمہ :- اور مفسر کیساتھ نص کے متعارض ہونے کی مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”المستحاضة تتوضأ لكل صلاة“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة“ ہے اسلئے کہ حدیث اول نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز ادا ہو یا قضا۔ فرض ہو یا نفل۔ لیکن اس تاویل کا احتمال رکھتی ہے کہ لام وقت کے معنی میں ہو۔ لہذا ایک وضو ہر ایک وقت میں کافی ہوگا۔ پس مستحاضہ اس وضو سے فرض اور نفل میں سے جس قدر چاہے ادا کرے۔ اور دوسری حدیث مفسر ہے تاویل کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں صریح طور پر وقت کا لفظ موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو ترجیح مفسر کی طرف رجوع کیا جائے گا، اور ایک وضو ایک مرتبہ ہر نماز کے وقت میں کافی ہوگا اور امام شافعی چونکہ اس پر متنبہ نہیں ہوئے اسلئے موصوف نے

حدیث اول ہی پر عمل کیا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "المستحاضۃ تتوضأ لكل صلوٰۃ" مستحاضہ عورت ہر نماز کیلئے وضو کرے (۲) "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مستحاضہ ہر نماز کے وقت کیلئے وضو کرے۔ ان دونوں احادیث میں سے پہلی حدیث نص ہے ہر نماز کیلئے نئے وضو کا تقاضا کرتی ہے نماز خواہ ادا ہو خواہ قضاء ہو فرض ہو خواہ نفل ہو۔ لیکن اس حدیث میں اس تاویل کا احتمال ہے کہ "لکل" کا "لام" وقت کے معنی میں ہو اور ایک وضو ایک وقت میں کافی ہو حتیٰ کہ مستحاضہ اس وضو سے جس قدر چاہے نمازیں ادا کرے جیسے "آتیک لصلوٰۃ الظہر" میں "لام" وقت کے معنی میں ہے یعنی "آتیک وقت صلوٰۃ الظہر" میں تیرے پاس ظہر کی نماز کے وقت حاضر ہوں گا۔ مگر چونکہ اس تاویل پر اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ "لام" حرف ہے اور وقت اسم ہے اور حرف کو اسم کیلئے مجازاً استعمال کرنا درست نہیں ہے اسلئے بہتر تاویل یہ ہے کہ یہاں مضاف یعنی لفظ وقت مقدر مانا جائے اور تقدیر کی عبارت یہ ہو "وقت کل صلوٰۃ" بہر حال یہ حدیث مستحاضہ عورت پر ہر نماز کیلئے وضو واجب ہونے کے سلسلہ میں نص ہے اور دوسری حدیث "المستحاضۃ تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ" مفسر ہے اس میں وقت کا لفظ چونکہ صریحی طور پر موجود ہے اسلئے اس حدیث میں کسی تاویل کا احتمال نہ ہوگا بلکہ ایک وقت میں ایک وضو کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے بہت سی نمازیں ادا کرنا جائز ہوگا بہر حال ان دونوں احادیث یعنی نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو گیا، اور نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ مفسر راجح ہوتا ہے اسلئے یہاں بھی مفسر یعنی دوسری حدیث راجح ہوگی اور ایک وقت میں ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا اور اس ایک وضو سے فرض اور نفل بہت سی نمازیں پڑھنے کی اجازت ہوگی حضرت امام شافعیؒ چونکہ اس اصول پر متنبہ نہ ہو سکے اسلئے انھوں نے حدیث اول پر عمل کیا اور مستحاضہ عورت کیواسطے ہر نماز کیلئے وضو لازم قرار دیا۔

وَمِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَاشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ مَعَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا فَإِنَّ الْأَوَّلَ مُفَسَّرٌ يَقْتَضِي قَبُولَ شَهَادَةِ مُحَدِّثٍ فِي الْقَذْفِ بَعْدَ التَّوْبَةِ لِأَنَّهُمَا صَارَا عَدْلَيْنِ جُنُبَيْنِ وَالثَّانِي مُحْكَمٌ يَقْتَضِي عَدَمَ قَبُولِهَا بِوُجُودِ التَّائِبِ فِيهِ صَرِيحًا فَإِذَا تَعَارَضَ بَيْنُهُمَا يَحْتَمِلُ عَلَى الْمُحْكَمِ هَكَذَا فِي كِتَابِ الْأَصُولِ وَمَا قِيلَ إِنَّهُ لَمْ يُوْجَدْ مِثَالُ تَعَارُضِ الْمُفَسِّرِ مَعَ الْمُحْكَمِ فَمِنْ قِلَّةِ التَّبَعِ -

ترجمہ :- اور محکم کیساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال باری تعالیٰ کے قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" اور باری تعالیٰ کے قول "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا" میں تعارض کا واقع ہونا ہے اسلئے کہ قول اول مفسر ہے

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونیکا تقاضا کرتا ہے کیونکہ دونوں گواہ توبہ کے بعد عادل ہو چکے ہیں اور قول ثانی محکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تابد موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو محکم پر عمل کیا جائیگا، ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ تتبع اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "واشہدوا ذوی عدل منکم" تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدًا" تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہیکہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کر لیں تو ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد دونوں محدودین فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی، پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم الایۃ" محکم ہے، یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے، کیونکہ اس آیت میں لفظ "ابدًا" جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحۃً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دل ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہر حال ان دونوں آیتوں درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کی وجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال کہاں سے ذکر کرتے۔

نوٹ :- محشی نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کے جارہے ہیں۔

پہلا اعتراض تو یہ ہیکہ پہلی آیت یعنی "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسر وہ ہے جو نسخ کے علاوہ سوائے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو، اور باری تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ "اشہدوا" امر کا صیغہ ہے، اور امر

وجوب کیلئے بھی آتا ہے اور ندب کیلئے بھی، اور اس کے علاوہ بہت سے معانی کیلئے آتا ہے، نیز یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا کو بھی شامل ہے اور غلام کو بھی، کیونکہ عادل غلام بھی ہو سکتا ہے اور نابینا بھی، حالانکہ یہاں آیت میں دونوں بالاجماع مراد نہیں ہیں۔ پس ان احتمالات کے ہوتے ہوئے یہ آیت مفسر کی مثال کیسے ہو سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس آیت کو ہر اعتبار سے مفسر نہیں کہا ہے بلکہ صرف قبول شہادت کے اعتبار سے مفسر کہا ہے اور ”مذکورہ احتمالات“ قبول شہادت کے اعتبار سے اس آیت کے مفسر ہونے میں قطعاً مضر نہیں ہیں اور جب ایسا ہے تو اس آیت کے مفسر ہونے پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ اور رہا یہ کہ یہ آیت اپنے اطلاق کی وجہ سے نابینا اور غلاموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور نابینا اور غلام کیلئے کوئی کمال نہیں ہے یعنی یہ دونوں ”ذوکی عدل منکم“ کے افراد کاملہ میں سے نہیں ہیں۔ لہذا یہ آیت ان دونوں کو شامل نہ ہوگی۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ دونوں آیات کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہے اسلئے کہ پہلی آیت ”اشہدوا ذوی عدل منکم“ کا حکم اشہاد (گواہ بنانا) ہے اور دوسری آیت ”ولا تقبلوا الہم شہادۃ ابدًا“ کا حکم ادا کے وقت عدم قبول شہادت ہے، اور اشہاد کیلئے قبول لازم بھی نہیں ہے چنانچہ محدود فی القذف اور نابینا کو گواہ بنانا درست ہے حتیٰ کہ ان کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ شہادت ادا کریں تو ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی، پس معلوم ہوا کہ اشہاد (گواہ بنانے) کیلئے قبول کرنا لازم نہیں ہے۔ بہر حال جب پہلی آیت کا حکم اشہاد ہے اور دوسری آیت کا حکم قبول شہادت ہے تو ان دونوں کے درمیان کوئی تعارض نہ رہا، اور اگر تسلیم بھی کریں کہ قبول، اشہاد کیلئے لازم ہے تو پہلی آیت محدود فی القذف کے قبول شہادت پر بطریق اشارہ دلالت کرے گی اور دوسری آیت عدم قبول شہادت پر بطریق عبارت دلالت کرے گی لہذا اب بھی تعارض واقع نہ ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اپنے اعتراض تعارض حقیقی پر کیا ہے حالانکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ نصوص کے درمیان جو تعارض ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔ اور مذکورہ دونوں آیات کے درمیان تعارض حقیقی اگرچہ موجود نہیں ہے لیکن تعارض صوری موجود ہے لہذا کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ انَّ الْمُصَدِّقَ ذَكَرَ مِثْلًا لِلتَّعَارُضِ النَّصِّ مَعَ الْمُفَسِّرِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى سَبِيلِ
التَّفَرُّيعِ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّهُ إِذَا شَرَّحَ امْرَأَةً إِلَى شَهَادَةٍ مُتَّعَةٍ يُرِيدُ أَنْ يَقُولَ
شَرَّحَ نَصْرًا فِي النِّكَاحِ لَكِنَّهُ يَحْتَمِلُ تَأْوِيلَ أَنْ يَكُونَ نِكَاحًا إِلَى أَجَلٍ فَيَكُونُ مُتَّعَةً وَ

قَوْلُهُ إِلَى الشَّهْرِ مُفَسَّرٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى لَا يَحْتَمِلُ إِلَّا كَوْنَهُ مُنْعَةً فَيَحْتَمِلُ عَلَى الْمُنْعَةِ وَلَكِنْ لَا يَخْلُو هَذَا مِنَ الْمُسَامَحَةِ لِأَنَّ قَوْلَهُ إِلَى الشَّهْرِ مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ تَزَوُّجٌ وَلَيْسَ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا بِنَفْسِهِ حَتَّى يَكُونَ مُفَسَّرًا بِصُلْحٍ مُعَارِضًا لَهُ فَكَانَتْ أَمْرًا أَنَّ هَذَا الْكَلَامَ دَائِرٌ بَيْنَ كَوْنِهِ نِكَاحًا وَبَيْنَ كَوْنِهِ مُنْعَةً فَرُجِحَتْ الْمُنْعَةُ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریع کے طور پر فقہی مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جس میں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا حتیٰ کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کر لے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہے کہ اس کا قول "تزوج" نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہذا (اس صورت میں) یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الی شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے پس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الی شہر" اس کے قول "تزوج" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہو کر "تزوج" کے معارض ہو سکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نیکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ رائج ہے۔

تشریح :- سابق میں فاضل مصنف نے فرمایا تھا کہ ظاہر نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمادی ہیں مگر مصنف نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منعقد کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کی طرح فاسد ہوتا ہے لہذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہر حال شوہر کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الی شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارے میں مفسر ہو گیا یعنی اب اس میں صرف نکاح موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا، اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اس لئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے لے دے کر ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ بھی مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہے کہ مرد کے قول "تزوجت" الی شہر میں "الی شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجت" کا متعلق ہے گویا "تزوجت" الی شہر پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض کے کوئی معنی نہیں ہیں یعنی دو کلاموں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہر حال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ یہاں "الی شہر" مفسر "تزوجت" (نص) کے مفارض ہے یعنی اس کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارح نے فاضل مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہے کہ یہ کلام "تزوجت الی شہر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متعہ بھی ہو سکتا ہے مگر "الی شہر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

نوٹ :- نکاح موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں شریک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاح موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "أَتَمَعُ بِكِ أَلِی شَہْرٍ بِالْف" اور نکاح موقت یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں سے کسی لفظ کیساتھ مدت معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے مثلاً یہ کہے "تزوجت الی شہر" یا "نکحت الی شہر"۔

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چہارم ص ۳۳۳ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالک کے، صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالک فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ اب تک آیا نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمت متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہما کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا کیا آپ کو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباس رضی اللہ عنہما نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور جواز متعہ کے سلسلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباس بھی رجوع فرما چکے تو حرمت متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال یومِ اوطاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر جو تیس دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

غلطی کی ہے یا سہو ہو گیا کیونکہ مالکیہ کی کسی کتاب میں جوازِ متعہ کو بیان نہیں کیا گیا ہے علاوہ ازیں امام مالک نے اپنی موطا میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ایک حدیث نقل کی ہے ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن متعہ النساء وعن لحوم الحمر الاہلیۃ من خبیر“ (یعنی شرح ہدایہ) اور حضرت امام مالکؒ کی عادت یہ تھی کہ وہ اپنی موطا میں وہی حدیث نقل کرتے ہیں جو ان کا مذہب ہوتی ہے پس اس حدیث کو اپنی موطا میں جگہ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ امام مالکؒ بھی حرمتِ متعہ کے قائل ہیں۔

جمیل احمد

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ الْأَقْسَامِ الْأَرْبَعَةِ شَرَعَ فِي مُقَابِلَاتِهَا فَقَالَ وَأَمَّا الْخَفِيُّ فَمَا خَفِيَ مُرَادُهُ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ لَا يَنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ يَعْنِي أَنَّ الْخَفِيَ اسْمُ الْكَلَامِ خَفِيَ مُرَادُهُ بِسَبَبٍ عَارِضٍ شَأْنٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ إِذْ لَوْ كَانَ مَنْشُوءَ الصَّيْغَةِ لَكَانَ فِي خَفَاءٍ نَزَائِدٍ وَيُسَمَّى بِالشَّكْلِ وَالْمُجْمَلِ فَلَا يَكُونُ مُقَابِلًا لِلظَّاهِرِ لِذَلِكَ فَيَبْدُو ظُهُورًا فَإِنْ كَلَامٌ هُوَ لَاءٌ مُتَرَتِّبٌ فِي الْخَفَاءِ تَرْتَبُ الْأَصْلُ فِي الظُّهُورِ فَإِذَا كَانَ فِي الظَّاهِرِ أَدْنَى ظُهُورٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ فِي الْخَفِيِّ أَدْنَى خَفَاءٍ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ فَلَا يَنَالُ مُرَادُهُ إِلَّا بِالطَّلَبِ فَصَارَ كَمَنْ اخْتَفَى فِي الْمَدِينَةِ بِنَوْعٍ حِيلَةٍ عَارِضَةٍ مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرٍ لِبَاسٍ هِيَئَةً ثُمَّ فِي قَوْلِهِ بِعَارِضٍ غَيْرِ الصَّيْغَةِ مُسَامَحَةً وَالْأَظْهَرُ أَنْ يَقُولَ بِعَارِضٍ مِنْ غَيْرِ الصَّيْغَةِ كَمَا فِي عِبَارَةِ شَمْسِ الْأَيْمَةِ الْحُلُولِيَّةِ وَقَوْلُهُ لَا يَنَالُ إِلَّا بِالطَّلَبِ لَيْسَ قِيدًا اخْتِزَانِيًّا بَلْ بَيَانٌ لِلْوَاقِعِ وَتَأْكِيدٌ لِلْخَفَاءِ .

ترجمہ :- پھر اقسامِ اربعہ سے فراغت کے بعد مصنفؒ نے ان کے مقابل اقسام کا ذکر شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد صیغہ کے علاوہ کسی عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو (اور وہ) مراد صرف طلب اور جستجو سے حاصل ہو سکتی ہو یعنی خفی اس کلام کا نام ہے جس کی مراد ایسے عارض کے سبب پوشیدہ ہو جو صیغہ کے علاوہ سے پیدا ہوا ہو اسلئے کہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو تو اس میں خفاء زیادہ ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا لہذا یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہوگا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ یہ تمام اقسام خفاء میں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح کہ اصل اقسام ظہور میں ترتیب وار ہیں، پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو ضروری ہے کہ

خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہو اور اسی طرح (باقی اقسام میں) قیاس کیا جائے پس خفی کی مراد بغیر طلب کے حاصل نہیں ہو سکتی لہذا یہ اس شخص کی طرح ہو گیا جو لباس اور ہیئت بدلے بغیر ایک قسم کے حیلہ

عارضہ سے شہر میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں مسامحت ہے، اور اظہر یہ ہیکہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" کہتے۔ جیسا کہ شمس الاثمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مصنف کا قول "لائال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقعہ اور تاکید خفا کیلئے ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب ان کے مقابل خفا کی چار قسموں کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء پیدا ہوا ہو، اور دلیل اس کی یہ ہیکہ اگر خفا کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفا پیدا ہوا ہو، اور لفظ کے مدلول ہی میں خفا ہو تو اس میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہوگا تو یہ اس ظاہر کا مقابل نہ ہو سکے گا جس میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفا کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جس طرح ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسی طرح سب کے کم درجہ کا خفا خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفا ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفا ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفا وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو پس ثابت ہو گیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفا ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفا نہیں ہوتا ہے، اسی طرح دوسرے اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی بہ نسبت زیادہ خفا ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفا ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہو سکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے اور خفی کی مثال ایسی ہے

جیسے ایک شخص اپنا لباس اور مہیت تبدیل کئے بغیر جلد، بہانہ کر کے شہر کے کسی حصہ میں چھپ گیا ہو تو ایسے شخص تک رسائی حاصل کرنے کیلئے اس کو طلب کرنا اور ڈھونڈنا ضروری ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنف کے قول "عارض غیر الصیغہ" میں "غیر صیغہ" کو "عارض" کی صفت قرار دینے میں ایک گونہ مسامحت اور چوک ہے اس طور پر کہ "عارض غیر الصیغہ" کی عبارت مشکل، مجمل اور متشابہ سے احتراز ہے یعنی عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء، صرف خفی میں ہوتا ہے اب اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مشکل، مجمل اور متشابہ میں عارض غیر صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں آتا بلکہ صیغہ کی وجہ سے آتا ہے حالانکہ یہ بات بالکل غلط ہے جیسا کہ آئندہ چل کر مشکل وغیرہ کی تعریف سے ظاہر ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ زیادہ واضح بات یہ تھی کہ مصنف "عارض من غیر الصیغہ" فرماتے جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے اور مطلب یہ ہوتا کہ خفی میں خفاء عارض کی وجہ سے آیا ہے اور یہ عارض غیر صیغہ سے پیدا ہوا ہے اس صورت میں مصنف کا کلام مسامحت سے محفوظ ہو جاتا۔ لیکن مصنف کی طرف سے یہ جواب ہو سکتا ہے کہ غیر الصیغہ، عارض کی صفت نہیں ہے بلکہ بدل ہے اور مطلب یہ ہے کہ خفی میں خفاء عارض یعنی غیر صیغہ کی وجہ سے آیا ہے، اس صورت میں کوئی مسامحت نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول "لا ینال الا بالطلب" قید احترازی نہیں ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے اسلئے کہ کوئی خفاء ایسا نہیں ہے جس کو بغیر طلب کے حاصل کیا جاسکتا ہو۔

وَحُكْمُهُ النَّظَرُ فِيهِ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِمَسْرِيَّةٍ أَوْ نُقْصَانٍ فِيهِ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ
أَيُّ حُكْمٍ الْخَفِيُّ النَّظَرُ فِيهِ وَهُوَ الْطَّلَبُ الْأَوَّلُ لِيُعْلَمَ أَنَّ اخْتِفَاءَهُ لِأَجْلِ
زِيَادَةِ الْمَعْنَى فِيهِ عَلَى الظَّاهِرِ أَوْ نُقْصَانِهِ فِيهِ فَحِينَئِذٍ يَظْهَرُ الْمُرَادُ فِي حُكْمِ
فِي الزِّيَادَةِ عَلَى احْتِسَابِ مَا يُعْلَمُ مِنَ الظَّاهِرِ وَلَا يُحْكَمُ فِي النُّقْصَانِ قَطُّ۔

ترجمہ :- اور خفی کا حکم، خفی میں اس حد تک غور و فکر کرنا ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء زیادتی معنی کی وجہ سے ہے یا نقصان معنی کی وجہ سے پس اس سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی یعنی نفی کا حکم اس میں غور و فکر کرنا ہے اور یہ پہلی طلب ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا خفاء اس وجہ سے ہے ہیکہ اس میں ظاہر کی بہ نسبت زیادہ معنی ہیں یا اس میں کم معنی ہیں پس اس وقت کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور زیادتی کی صورت میں اسی کے مطابق حکم لگایا جائے گا جو ظاہر سے معلوم ہوگا۔ اور نقصان کی صورت میں حکم نہیں لگایا جائے گا۔

تشریح :- خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کیا جائے، اور یہ غور و فکر کرنا پہلی طلب ہے، اور غور و فکر اسلئے کیا جائے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کلام کی مراد کس سبب پوشیدہ ہے آپا اسلئے ہیکہ خفی کے معنی ظاہر کے معنی سے زائد ہیں یا اس سبب ہیکہ اس کے معنی ظاہر کے معنی سے کم ہیں الحاصل اس طلب اور غور و فکر کے بعد خفی کی مراد ظاہر ہو جائے گی اور اس زیادتی معنی کی صورت میں خفی پر وہی حکم لگایا جائے گا جو حکم ظاہر پر لگایا جاتا ہے اور نقصان معنی کی صورت میں خفی پر کوئی حکم نہیں لگایا جائیگا جیسا کہ اگلی عبارت میں ان دونوں کی مثالیں مذکور ہیں۔

كَأَيِّ السَّرِقَةِ فِي حَقِّ الظُّلَمِ النَّبَاشُ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا
أَيْدِيَهُمَا ظَاهِرٌ فِي حَقِّ وَجُوبِ قَطْعِ الْيَدِ لِكُلِّ سَارِقٍ خَفِيٌّ فِي حَقِّ الظُّلَمِ وَالنَّبَاشُ لِأَنَّهُمَا
إِخْتِصَابًا بِاسْمِ آخَرَ غَيْرِ السَّارِقِ فِي عَرَفِ أَهْلِ اللِّسَانِ فَمَا مَثَلُنَا فَوَجَدْنَا أَنَّ إِخْتِصَاصَ
الظُّلَمِ بِاسْمِ آخَرَ لِأَجْلِ زِيَادَةِ مَعْنَى السَّرِقَةِ إِذِ السَّرِقَةُ هُوَ اخْتِصَابُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ وَمُخَرَّجٍ
خَفِيَّةً وَهُوَ يُسَرَّقُ مِنْهُ هُوَ يَقْطَعُ قَاصِدٌ لِيَحْفَظَ الْمَالَ بِضَرْبِ غَفْلَةٍ وَفَتْرَةٍ تَعْتَرِيهِ
وَإِخْتِصَابُ النَّبَاشِ بِهِ لِأَجْلِ نَقْصَانِ مَعْنَى السَّرِقَةِ لِأَنَّهُ يُسَرَّقُ مِنَ الْمَوْلَى الَّذِي هُوَ
غَيْرُ قَاصِدٍ لِلْحِفْظِ فَعَدَيْنَا حُكْمَ الْقَطْعِ إِلَى الظُّلَمِ لِأَجْلِ الزِّيَادَةِ فِيهِ بِدَلَالَةِ النَّصِّ
وَلَمْ نَعُدْ إِلَى النَّبَاشِ لِأَجْلِ النُّقْصَانِ فِيهِ وَلَوْ كَانَ الْقَبْرُ فِي بَيْتٍ مُقْتَلٍ قِيلَ لَا يَقْطَعُ
النَّبَاشُ لِمَا ذَكَرْنَا وَقِيلَ يَقْطَعُ لَوْجُودِ الْجُرْزِ بِالْمَكَانِ وَإِنْ لَمْ يَوْجَدْ بِالْحَافِظِ وَهَذَا
كُلُّهُ عِنْدَنَا وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ يَقْطَعُ النَّبَاشُ عَلَى كُلِّ حَالٍ لِقَوْلِهِمْ نَبَشٌ
قَطَعْنَاهُ فَلَمَّا هُوَ مُحْمُولٌ عَلَى السِّيَاسَةِ لِمَا رَوَى عَنْهُ لَا قَطْعَ عَلَى الْمُخْتَفِي وَهُوَ النَّبَاشُ
بِلُغَةِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ -

ترجمہ :- جیسے آیت سرقہ، جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" ظاہر سارق کے ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے بارے میں ظاہر ہے (اور جیب کترے اور کفن چور کے بارے میں خفی ہے۔ اسلئے کہ یہ دونوں اہل زبان کے عرف میں سارق کے علاوہ دوسرے نام کیساتھ مخصوص ہیں چنانچہ ہم نے تامل کیا تو یہ پایا کہ جیب کترے کا دوسرا نام کیساتھ مخصوص ہونا سرقہ کے معنی کے زائد ہونے کی وجہ سے ہے کیوں کہ سرقہ نام ہے مال محترم محفوظ کا چپکے سے لے لینا، اور جیب کترے ایک گونہ غفلت اور سستی میں ڈال کر ایسے آدمی کا مال چور کی کرتا ہے جو بیدار ہوتا ہے (اور) اپنے مال کی حفاظت کا قصد کرتا ہے اور کفن چور کا دوسرا نام کیساتھ مخصوص ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس میں سرقہ کے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں پس ہم نے دلالت النص سے قطع ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے اور کفن چور کی طرف اسلئے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالابند کمرے میں ہو تو کہا گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چور کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے، ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر محمول ہے کیونکہ آپؐ سے مروی ہے کہ مخفی پر قطع نہیں ہے، اور مدینہ والوں کی زبان میں مخفی کفن چور

کو کہتے ہیں۔

تشریح:۔ سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر کے ذریعہ یہ معلوم کیا جائے کہ اس کا خفاء ظاہر کی نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی وجہ سے ہے اب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے، مثال کا حاصل یہ ہیکہ حق جل مجدہ نے چور کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو ثبوت ملنے پر اس کا ایک ہاتھ ردایاں کاٹ دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ جس کلام کی مراد بغیر غور و فکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام (السارق والسارقة الآية) چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہو گا۔ لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش (کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہیکہ اہل زبان ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور کو نباش کہتے ہیں اگر جیب کترا اور کفن چور، چور ہی ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا پس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہیے بہر حال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے، پس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور و فکر کیا۔ غور و فکر کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے معنی کی بہ نسبت طر کے معنی زائد ہیں۔ کیوں کہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو

مال محترم ہو یعنی مقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو ایسی وجہ ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب گرجہ مال مقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کر لیا درانحالیکہ کھیت میں کوئی محافظ نہیں ہے تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔ اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا ہونا ضروری ہے۔ بہر حال سرقہ کے معنی میں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرے کے معنی میں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کو غفلت اور سستی میں ڈال کر اس مال کو لے لیا ہو، کفن چور کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر کہ کفن چور، دفن کے بعد ان مردوں کا مال (کفن) چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے ہیں یعنی کفن چور، مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا۔ مال محفوظ لینے کی بہ نسبت چونکہ کتر ہے اسلئے نباش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کتر ہوں گے، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طرار (جیب کترے) کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی سارق کے معنی سے ناقص ہیں پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت النص سارق کا حکم ثابت کر دیا گیا، اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت ہے تو اعلیٰ یعنی طرار میں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے مجرم کا یہ سزا ہے تو بڑے مجرم کی سزا بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے یہ شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطع ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہذا نباش کے حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائے گی، اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں نالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر کے کفن چوری کر لیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، دلیل وہی ہے جو پہلے گذر چکی یعنی نباش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں، دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارت قبر کیلئے اس حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کر سکتا ہے لہذا یہ قبر بھی تلے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی، اور بعض علماء نے فرمایا کہ نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر کے کفن چوری کرنا مال محفوظ کو لینا ہے، پس جب اس صورت میں مال محفوظ کو لیا گیا تو نباش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے، اور جب اس صورت میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نباش پر سارق کا حکم یعنی قطع ید بھی جاری ہوگا، اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

”وہذا کلمہ عندنا“ سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ نہ کاٹا جانا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبرتالابند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالانہ لگایا گیا ہو، ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے ”من نبش قطعناه“ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور محلی شرح مؤطا میں ابراہیم اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا ”یقطع سارق امواتنا کسارق احیائنا“ ہمارے مردوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطار نباش کے بارہمیں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا ”یقطع“ اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن چوری کرتے ہیں، اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کاٹا جانا ثابت ہے، ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اوپر والی حدیث غیر مرفوعہ ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”لا قطع علی المختفی“ اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَأَمَّا الْمُشْكَلُ فَهُوَ الَّذِي أَخْلَى فِي أَشْكَالِهِ أَمْرَ الْكَلَامِ الْمُشْتَبَهُ فِي أَمْثَالِهِ فَهُوَ كَوَجْهِ غُيُوبٍ
اِخْتَلَطَ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيرِ لِبَاسِهِ وَهَيَاتِهِ فَنَفِيهِ زِيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْخَفِيِّ
فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِي فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورٌ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهَذَا يُحْتَاجُ إِلَى التَّنْظِيرِ
الطَّلَبِ ثُمَّ التَّأَمُّلِ عَلَى مَا قَالِ -

ترجمہ :- اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے ملا جلا رہتا ہے جیسے ایک پردہ سی آدمی اپنا لباس اور مہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہ نسبت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفاء کی وجہ سے مشکل دو نظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح :- چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم مثل کلاموں میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور ہیئت کو بدل کر لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو ڈاڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جا کر ڈاڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انھیں کی زبان اور لب و لہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہو سکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا، اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اسلئے مشکل دو نظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہ یہاں کون سے معنی مراد لیا اہل اصول نے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انھیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو، پس اس لئے جلنے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہو گیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِیْقَةِ فِیْمَا هُوَ الْمُرَادُ شَمَّا الْاِقْبَالَ عَلَی الطَّلَبِ وَالتَّامُّلِ فِیْهِ اِلٰی اَنْ یَّتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَمْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ اَوْ لَا هُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِیْقَةِ فِیْمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰی بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ شَمَّا الْاِقْبَالَ عَلَی الطَّلَبِ اَمْ اِنَّهٗ لَا یَتَّبِعُ مَعَانٍ یُّسْتَعْمَلُ هٰذَا اللَّفْظُ شَمَّا التَّامُّلِ فِیْهِ بِاَنَّهٗ اَمْ یُعْنٰی مُرَادُ هٰهٰنَا مِنْ بَیِّنِ الْمَعَانِی فِیَّتَبَيَّنَ الْمُرَادُ۔

ترجمہ :- اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہو جائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو، پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کس کس معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہو جائے گی۔

تشریح :- مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اس کے بعد طلب کی طرف متوجہ ہو یعنی یہ معلوم کرے کہ یہ لفظ کس کس معنی کیلئے مستعمل ہے پھر یہ غور کرے کہ اس جگہ کون سے معنی مراد ہیں پس اس طلب اور تامل کے بعد کلام کی مراد ظاہر ہو جائے گی۔

وَمِثَالُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَاتُوا حَرِّكُمْ أَنْ شِئْتُمْ فَإِنْ كَلِمَةُ أَنْ مُشْكِلَةٌ تَجْعَلُ تَأْسِرَةً بِمَعْنَى مِنْ أَيْنَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنْ لَكَ هَذَا أَيْ مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذَا السَّرِّقُ الْآتِي كُلَّ يَوْمٍ وَ تَأْسِرَةً بِمَعْنَى كَيْفَ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَنْ يَكُونَ لِي غُلَامٌ أَيْ كَيْفَ يَكُونَ لِي غُلَامٌ فَاسْتَبْ هَهُنَا أَنْدَ بِأَيِّ مَعْنَى هُوَ فَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى أَيْنَ يَكُونُ الْمَعْنَى مِنْ أَيْنَ مَكَانَ شِئْتُمْ قَبْلًا أَوْ دُبُرًا فَتَجَلَّى الْوِطَاطَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ وَإِنْ كَانَ بِمَعْنَى كَيْفَ فَيَكُونُ الْمَعْنَى بِأَيِّ كَيْفِيَّةٍ شِئْتُمْ قَائِمًا أَوْ قَاعِدًا أَوْ مُصْطَفِجًا فَيَدُلُّ عَلَى تَعْمِيمِهِ الْأَحْوَالِ دُونَ الْمَحَالِ فَإِذَا تَأَمَّلْنَا فِي لَفْظِ الْحَرِّ عَلِمْنَا أَنْدَ بِمَعْنَى كَيْفَ لِأَنَّ الدُّبُرَ لَيْسَ بِمَوْضِعِ الْحَرِّ بَلْ مَوْضِعِ الْفَرِّ فَتَكُونُ الْوِطَاطَةُ مِنْ أَمْرَاتِهِ حَرَامًا لَكِنْ حُرْمَتُهَا ظَنِّيَّةٌ حَتَّى لَا يَكْفُرَ مُسْتَحِلُّهَا وَهَذِهِ الْوِطَاطَةُ هِيَ الْمَقِيسَةُ عَلَى الْوِطَاطِ فِي حَالَةِ الْخِيَصِ لِجِلَّةِ الْأَذَى دُونَ النَّبِيِّ مِنَ الرِّجَالِ لِأَنَّ حُرْمَتَهَا قَطْعِيَّةٌ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ عَلَى مَا كَتَبْنَا كُلٌّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَمِثْلُ هَذَا الْمُسْكَلِ يُمَكِّنُ أَنْ يَدْخُلَ فِي الْمُسْتَرْكِ الَّذِي سَرَّجَعْنَا أَحَدُ مَعَانِيهِ بِالتَّوْوِيلِ فَصَارَ مُرَوِّدًا.

ترجمہ :- اور مشکل کی مثال باری تعالیٰ کا قول "فاتوا حریکم ان شئتم" ہے اسلئے کہ کلمہ "ان" مشکل ہے کبھی من این کے معنی میں آتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول "ان لک ہذا" میں ہے یعنی ہر روز آیا والا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے اور کبھی "کیف" کے معنی میں آتا ہے جیسے "ان یكون لی غلام" میں ہے یعنی کس طرح مجھے بچہ ہوگا۔ پس یہاں یہ اشتباہ ہو گیا کہ "ان" کس معنی میں ہے چنانچہ اگر وہ "من این" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے تم جس جگہ سے چاہو آؤ سامنے سے یا پیچھے سے اس معنی کی بنا پر، اپنی بیوی کیساتھ لواطت حلال ہوگی۔ اور اگر "کیف" کے معنی میں ہو تو معنی یہ ہوں گے کہ تم جس حالت میں بھی چاہو آؤ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر یا پہلو کے بل لیٹ کر۔ (یہ معنی) احوال کے عموم پر دلالت کرتے ہیں، مقامات کے عموم پر نہیں۔ پس جب ہم نے لفظ "حرث" میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ "ان" "کیف" کے معنی میں ہے کیونکہ "دبر" کہتی کرنے کی جگہ نہیں ہے بلکہ وہ پاخانے کی جگہ ہے لہذا اپنی بیوی کیساتھ وطی حرام ہوگی لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اس کے حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائیگا۔ اور یہ وہی لواطت

جس کو علتِ اذی کی وجہ سے وطنی فی حالت الحیض پر قیاس کیا گیا ہے نہ کہ وہ لواطت جو مردوں سے ہوتی ہے اسلئے کہ اس کی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت، اجماع سے ثابت ہے جیسا کہ ہم نے اس کو پوری تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں لکھا ہے پس اس مشکل کی مثال ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے معانی میں سے ایک معنی رائج ہو گیا ہو پھر وہ مشترک، مؤول ہو گیا ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے مشکل کی مثال میں باری تعالیٰ کا قول ”فاتوا حرمکم انی شئتم“ ذکر کیا ہے اس طور پر کہ اس نطفہ کو جس سے اولاد پیدا ہوتی ہے بیج کیساتھ تشبیہ دی ہے اور عورتوں کے رحموں کو زمین کیساتھ تشبیہ دی ہے اور اولاد کو زمین سے پیدا ہونے والی اجناس کیساتھ تشبیہ دی ہے اور ”حرث“ کے معنی کھیتی کے ہیں اور لفظ ”فاتوا“ کے ذریعہ کھیتی میں آنے کی اجازت دی ہے اور لفظ ”انی شئتم“ کے ذریعہ عموم پیدا کیا ہے مگر ”انی“ مشکل ہے اسلئے کہ لفظ ”انی“ ”من این“ کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے جیسے حضرت زکریا علیہ السلام نے مریمؑ سے فرمایا تھا ”انی لک ہذا“ یعنی ہر روز آنیوالا یہ رزق تمہارے پاس کہاں سے آتا ہے، اور کبھی ”کیف“ کے معنی میں آتا ہے جیسے لڑکے کی بشارت کے وقت حضرت زکریا علیہ السلام کا قول ”انی یكون لی غلام“ یعنی میرے یہاں بچہ کس طرح ہوگا، پس ”انی شئتم“ میں یہ اشتباہ ہو گیا کہ یہاں ”انی“ کس معنی میں مستعمل ہے۔ اگر ”من این“ کے معنی میں لیا جائے تو اس صورت میں مکان میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”من اسی مکان شئتم“ یعنی آگے کے مکان سے آؤ یا پیچھے کے مکان سے آؤ، پس اس صورت میں اپنی بیوی کیساتھ لواطت کرنے کی حلت ثابت ہو جائے گی، اور اگر ”کیف“ کے معنی میں لیا جائے تو احوال میں عموم پیدا ہوگا اور معنی ہوں گے ”بابتہ کیفیتہ شئتم“ یعنی تم جس کیفیت کیساتھ چاہو آؤ کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، کروٹ کیساتھ لیٹ کر۔

خلاصہ یہ کہ کلمہ ”انی“ ایک صورت میں تعمیمِ امکانہ پر دلالت کرتا ہے اور ایک صورت میں تعمیمِ احوال پر دلالت کرتا ہے۔ اور تعمیمِ امکانہ کی صورت میں بیوی کیساتھ لواطت کی حلت ثابت ہوتی ہے، اور تعمیمِ احوال کی صورت میں لواطت کی حلت ثابت نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم نے لفظ ”حرث“ میں غور کیا تو معلوم ہو گیا کہ اس جگہ کلمہ ”انی“ ”کیف“ کے معنی میں ہے اور آیت کا مقصد جماع کے احوال میں عموم پیدا کرنا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کا نام ”حرث“ رکھا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے ”نساؤکم حرث لکم“ یعنی ”مواضع حرث لکم“ پس اللہ جل شانہ نے عورتوں کو کھیتیوں کیساتھ تشبیہ دے کر اور اس نطفہ کو طلبِ نسل کیلئے جو رحمِ مادر میں ڈالا جاتا ہے بیج کیساتھ تشبیہ دیکر یہ ظاہر فرمادیا کہ مقصدِ اصلی طلبِ نسل ہے نہ کہ قضائے شہوت۔ لہذا عورتوں کے پاس اس محل میں آؤ جس محل میں آنے سے یہ مقصد پورا ہوتا ہے یعنی محلِ حرث میں آؤ، اور اس کا تمہیں اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آؤ کھڑے ہو کر آؤ یا بیٹھ کر آؤ یا پہلو پر لیٹ کر آؤ۔ اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ یہود کا خیال یہ تھا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے

فرج میں جماع کرے مگر فرج میں یہ جماع، دُبر کی جانب سے ہو تو بچہ بھینگا پیدا ہوتا ہے، یہود کے اس خیال کی تغلیط کرنے کیلئے باری تعالیٰ نے ”فالوا حرثکم الی شتم“ آیت نازل فرمائی اور یہ فرمایا کہ فرج میں جماع جس کیفیت کیساتھ بھی درست ہے اور یہود کا خیال غلط ہے اور یہاں معاملہ دُبر کا تو دُبر محل حرث نہیں ہے بلکہ محل فرث اور پاخانے کی جگہ ہے پس جب دُبر محل حرث نہیں ہے تو اس میں آنے کی اجازت بھی نہ ہوگی اور جب دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو اپنی بیوی کے پاس دُبر میں آنا یعنی اس سے لواطت کرنا حرام ہوگا لیکن اس کی حرمت ظنی ہوگی چنانچہ اسکو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہوگا اور جس لواطت کو علتِ اذی کی وجہ سے وطی فی حالتِ الحيض پر قیاس کیا گیا ہے یہ وہی لواطت ہے اور وہ لواطت جو مردوں کیساتھ ہوتی ہو اسکی حرمت قطعی ہے کتاب، سنت اور اجماع تینوں سے ثابت ہے اس کی پوری تفصیل تفسیر احمدی میں مذکور ہے، احقر نے اس مسئلہ کی پوری تفصیل ”قوت الاخیار جلد اول ص ۲۶، ۲۷“ ذکر کر دی ہے وہاں ملاحظہ فرمایا جائے بہر حال جب دُبر میں آنے کی اجازت نہیں ہے تو آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہ ہوگا، اور جب آیت میں محل کے اعتبار سے عموم نہیں ہے تو کلمہ ”النی“ ”این“ کے معنی میں بھی نہ ہوگا بلکہ ”کیف“ کے معنی میں ہوگا۔ بہر حال غور کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ ”النی“ ”این“ کے معنی میں نہیں ہے بلکہ ”کیف“ کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قسم کا مشکل یعنی کلمہ ”النی“ ممکن ہے اس مشترک میں داخل ہو جس کے چند معانی میں سے ایک معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو اور وہ مشترک، مؤول ہو جائے یعنی مشکل ہونیکی ایک صورت یہ ہے کہ ایک کلمہ کے چند معنی ہوں مگر پھر تاویل کے ذریعہ ایک معنی کو ترجیح دیکر معمول بہا قرار دیدیا جائے پس تاویل کے بعد مشترک، مؤول ہو جائیگا۔

وَقَدْ يَكُونُ الْأَشْكَالُ لِأَجْلِ اسْتِعَارَةٍ بِدَيْعَةٍ غَامِضَةٍ كَقَوْلِهِ تَعَالَى قَوَارِيرٍ مِنْ فِضَّةٍ
فِي وَصْفِ أَوَانِي الْجَنَّةِ فَإِنَّ فَيْدَ اشْكَالٍ أَمَّا حَيْثُ أَنَّ الْقَارُورَةَ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِضَّةِ
بَلْ مِنَ النِّسْجَانِ فَإِذَا أَطْلَبْنَا وَجَدْنَا الْقَارُورَةَ صِفَتَيْنِ حَمِيدَةٍ وَهِيَ الشَّفَافَةُ وَذَمِيمَةٍ
وَهِيَ السَّوَادُ وَوَجَدْنَا لِلْفِضَّةِ صِفَتَيْنِ حَمِيدَةٍ وَهِيَ الْبَيَاضُ وَذَمِيمَةٍ وَهِيَ
عَدَمُ الصَّفَاءِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا أَنَّ أَوَانِي الْجَنَّةِ فِي صَفَاءِ الْقَارُورَةِ وَبَيَاضِ
الْفِضَّةِ فَتَأَمَّلْ -

ترجمہ :- اور کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے اشتباہ ہو جاتا ہے جو بہت ہی نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”قواریر من فضة“ جنت کے برتنوں کے اوصاف کے بیان میں ہے پس اس میں

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (اچھی صفت) شفاف ہونا (۲) ذیمہ (برکی صفت) سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کر لو۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول ”قواریرہ من فضة“ میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اس میں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف و شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آجائے، اور دوسری صفت برکی ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت برکی ہے یعنی اس کا صاف و سفید نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کی طرح اس قدر صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آ جاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہر حال جب قرآن پاک کا منشاء یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ، شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے ”قواریرہ من فضة“ یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

فوائد :- معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہیکہ وہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتزع کر کے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ اناؤ بکسر الاول، برتن۔ جمع آئینہ، جمع الجمع اوانی۔ زجاج، شیشہ۔

وَأَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا اشْرَحَتْ فِيهِ الْمَعَانِي وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا لَا يَدْرِكُ

بِنَفْسِ الْعِبَارَةِ بَلْ بِالشَّرْجُوعِ إِلَى الْإِسْتِفْسَارِ ثُمَّ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّامُّلِ إِزْدِحَامُ الْمَعَانِي
 عِبَارَةً عَنْ اجْتِمَاعِهَا عَلَى اللَّفْظِ مِنْ غَيْرِ مُرْجِعَانِ لِأَحَدِهَا كَمَا إِذَا ائْتَدَّ بَابُ التَّرْجِيحِ
 فِي الْمُشْتَرَكِ أَوْ يَكُونُ بِاعْتِبَارِ غَرَابَةِ اللَّفْظِ كَلَفُظِ الْهَلُوعِ الْمَذْكُورِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
 إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا فَإِنَّ قَبْلَ
 بَيَانِهِ تَعْلَمُ كَانَ مُجْمَلًا لَمْ يُعْلَمْ مُرَادُهُ أَصْلًا فَبَيَّنَهُ بِقَوْلِهِ تَعْلَمُ إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ
 الْآيَةُ فَهُوَ جِنْسٌ شَامِلٌ لِلْمُشْتَرَكِ وَالْخَفِيِّ وَالْمُشْكِلِ فَخَرَجَ بِقَوْلِهِ وَاشْتَبَهَ
 الْمُرَادُ بِهِ اشْتِبَاهًا إِلَى آخِرِهِ فَإِنَّ الْخَفِيَّ يُدْرِكُ بِمُجَرَّدِ الطَّلَبِ وَالْمُشْتَرَكِ وَ
 الْمُشْكِلِ بِالتَّامُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ بِخِلَافِ الْمُجْمَلِ فَإِنَّهُ قَدْ يُحْتَاجُ إِلَى ثَلَاثَةِ طَلَبَاتٍ
 الْأَوَّلُ الْإِسْتِفْسَارُ عَنِ الْمُجْمَلِ ثُمَّ الطَّلَبُ لِلْأَوْصَافِ بَعْدَهُ ثُمَّ التَّامُّلُ
 لِلتَّعْيِيرِ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيبٍ خَرَجَ عَنْ وَطَنِهِ وَقَعَ فِي جُمْلَةٍ مِنَ النَّاسِ لَا يُوقِفُ عَلَيْهِ
 إِلَّا بِالْإِسْتِفْسَارِ عَنِ الْأَنَامِ فَفِيهِ زِيَادَةٌ خَفَاءٌ عَلَى الْمُشْكِلِ فَيُقَابِلُ الْمُفَسِّرَ الَّذِي
 فِيهِ زِيَادَةٌ ظُهُورٌ عَلَى النَّصِّ ثُمَّ لَمَّا عَلِمَ الْمُجْمَلُ بَعْدَ ثَلَاثِ طَلَبَاتٍ خَرَجَ مِنْهُ
 الْمُتَشَابَهُ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ طَلَبُهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتُهُ بِأَمْرِ طَلَبٍ كَانَ.

ترجمہ :- مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ
 ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ متکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کرنا
 پڑے، معانی کے ازدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دیئے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا
 جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ ازدحام لفظ کی غرابت کے اعتبار سے ہو جیسے
 لفظ ”هَلُوع“ باری تعالیٰ کے قول ”ان الانسان خلق هَلُوعًا اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا“ میں مذکور
 ہے اسلئے کہ لفظ هَلُوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ
 نے اپنے قول ”اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ الْآيَةُ“ سے بیان کر دیا، پس ”ما از دھمت“ جنس ہے مشترک، خفی، مشکل کو شامل
 ہے پس مصنف کے قول ”واشتبه المراد اشتباها الى آخره“ سے سب نکل گئے۔ کیونکہ خفی محض طلب ہے اور
 مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا
 ہے اول مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے
 تامل کرنا۔ پس مجمل اس پر دیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں آگرا ہو اس پر وقیفیت
 نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفاء زیادہ ہے لہذا یہ اس مفسر کے
 مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے متشابہ نکل گیا اس لئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب کے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح :- مجمل : اَجْمَلَ الامر سے ماخوذ ہے اور معنی ہیں معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف مناکے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی دوسرے معنی پر راجح نہ ہو، حاصل یہ کہ ازدحام معانی : مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقتہً ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہو اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً ”ہلوع“ ہے کہ یہ لفظ عقلاً بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اس میں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ ”ہلوع“ باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرمادیا چنانچہ فرمایا کہ ”ہلوع“ کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور نخیل بن جاتا ہے۔ بہر حال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقتہً داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی۔ مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغتہً مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہذا یہ کلام بھی مجمل ہو گا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہو گا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہو گی ”اما اجملاً ما اشتبہ المراد به اشتباہاً الی آخرہ۔ اور ان حضرات کے نزدیک ”ما از دحت فیہ المعانی“ کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہو گا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقتہً ہو، دوم یہ کہ غایت لفظ کی وجہ سے معانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغتہً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ”ما از دحت فیہ المعانی“ جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور ”ما اشتبہ المراد به اشتباہاً الی آخرہ“ فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب معلوم ہو جاتا

اور مشترک، اور مشکل طلب کے بعد تامل کے ذریعہ معلوم ہو جاتے ہیں اور یہاں مجمل تو وہ تین طلبوں کا محتاج ہوتا ہے (۱) مجمل (بکسر المیم) سے استفسار کرنا (۲) اوصاف طلب کرنا (۳) تعیین مراد کیلئے تامل اور غور کرنا۔ پس کلام مجمل کی مثال ایسی ہے جیسے ایک پریسی آدمی اپنے وطن سے نکل کر دوسری جگہ کے لوگوں کیساتھ گھل مل کر رہنے لگا ہو اور وہ دوسری جگہ بھی معلوم نہ ہو تو اس آدمی سے واقفیت حاصل کرنے کیلئے اولاً اس جگہ کے ہا رہیں استفسار کیا جائے گا پھر اس جگہ میں اس کو طلب اور تلاش کیا جائے گا، پھر اس کے امثال یعنی اس کے ہم شکل لوگوں میں غور کیا جائیگا کہ ان میں سے کون سا ہے الغرض مجمل میں مشکل کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہذا مجمل، اس مفسر کے مقابل ہوگا جس میں نص کی بہ نسبت زیادہ ظہور ہوتا ہے پھر تین طلب کے بعد جب مجمل معلوم ہو گیا تو اس کی تعریف سے متشابہ خارج ہو گیا کیونکہ متشابہ کی طلب ناجائز ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

محشی نے فرمایا کہ مصنف کے ظاہر کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر مجمل، استفسار، طلب اور تامل تینوں کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ استفسار کے بعد اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو تو مجمل بفتح المیم۔ استفسار کے بعد طلب اور تامل کا بھی محتاج ہوگا اور اگر مجمل بکسر المیم کا بیان شافی ہو تو طلب و تامل کا محتاج نہ ہوگا پس مصنف کے کلام کی تاویل میں یہ کہا جائے گا کہ مصنف کا کلام "بل بالرجوع الی الاستفسار ثم الطلب ثم التامل اس صورت میں ہے جب کہ مجمل بکسر المیم کا بیان شافی نہ ہو۔
واللہ اعلم

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِيقَةِ فِيمَا هُوَ الْمُرَادُ وَالتَّرَقُّفُ فِيهِ اِلَى اَنْ يَتَبَيَّنَ بَيَانِ الْمُجْمَلِ
سَوَاءٌ كَانَ بَيَانًا شَافِيًا كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ فِي قَوْلِهِ نَعَمْ وَاقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَاتُوا الزَّكَاةَ
فَاِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَلَعَرِيْعُهُ اَيُّ دُعَاءٍ يُرَادُ فَاسْتَفْسَرْنَا فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بِأَفْعَالِهِ بَيَانًا شَافِيًا مِنْ أَوَّلِهَا إِلَى آخِرِهَا ثُمَّ طَلَبْنَا اَنْ هَذِهِ الصَّلَاةُ عَلَى أَيْ
مَعَانٍ تَشْمَلُ فَوَجَدْنَا هَا شَامِلَةً عَلَى اَقِيَامِ الْمُعَوَّدِ وَالزَّكَاةِ وَالسُّجُودِ وَالتَّحْرِيمَةِ وَالْقِرَاءَةِ
وَالسَّبِيْحَاتِ وَالْأَذْكَارِ فَلَمَّا تَأَمَّلْنَا عَلِمْنَا اَنْ بَعْضُهَا فَرَضٌ وَبَعْضُهَا وَاجِبٌ وَبَعْضُهَا
سُنَّةٌ وَبَعْضُهَا مُسْتَحَبَّةٌ فَصَارَ مُفَسَّرًا بَعْدَ اَنْ كَانَ مُجْمَلًا وَهَكَذَا الزَّكَاةُ مَعْنَاهَا
فِي اللُّغَةِ النَّعَاءُ وَذَلِكَ غَيْرُ مُرَادٍ فَبَيَّنَهَا النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ هَاتُوا رُبْعَ عَشْرِ
أَمْوَالِكُمْ وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ عَلَيْكَ فِي الدَّهَبِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ عِشْرِينَ مِثْقَالًا
وَلَيْسَ عَلَيْكَ فِي الْفِضَّةِ شَيْءٌ حَتَّى يَبْلُغَ مِائَتِي دِرْهَمٍ وَهَكَذَا أَقَالَ فِي بَابِ السَّوَابِغِ ثُمَّ

طَلَبْنَا الْأَسْبَابَ وَالشَّرْوَطَ وَالْأَوْصَافَ وَالْعِلَالَ فَعَلِمْنَا أَنَّ مِلْكَ النَّصَابِ عِلَّةٌ وَ
حَوْلَانِ الْحَوْلِ شَرْطٌ وَهَكَذَا الْقِيَاسُ۔

ترجمہ :- اور مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد ہو اور اس میں توقف ہو
یہاں تک کہ مجمل (بکسر المیم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے خواہ شافی ہو جیسے نماز اور زکوٰۃ۔ باری
تعالیٰ کے قول ”اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں۔ اسلئے کہ صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا کے ہیں اور یہ معلوم
نہیں کہ کون سی دعا مراد ہے پس ہم نے استفسار کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے افعال سے اول
تا آخر بیان شافی کیساتھ اس کو بیان کر دیا پھر ہم نے طلب کیا کہ یہ نماز کس کس معنی پر مشتمل ہے پس ہم نے
اس کو قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریک، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل پایا پھر ہم نے غور کیا تو یہ معلوم
ہوا کہ ان میں سے بعض فرض، بعض واجب، بعض سنت اور بعض مستحب ہیں۔ لہذا کلمہ صلوٰۃ جو مجمل تھا،
مفسر بن گیا۔ اسی طرح زکوٰۃ ہے کہ اس کے لغوی معنی زیادہ ہونے کے ہیں حالانکہ یہ مراد نہیں ہے پس رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے اس قول سے بیان کر دیا کہ تم لوگ اپنے اموال کا چالیسواں حصہ دو۔ اور
آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تجھ پر سونے میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال کو پہنچ
جائے اور تجھ پر چاندی میں کوئی چیز واجب نہیں یہاں تک کہ وہ دو سو درہم کو پہنچ جائے۔ اسی طرح آپ
نے چرنے پر اکتفاء کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے پھر ہم نے اسباب، شروط، اوصاف اور
علتوں کو طلب کیا تو ہمیں یہ معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا علت ہے اور سال کا گزرنا شرط ہے۔ یہی
قیاس دیگر امور میں ہے۔

تشریح :- مانتے نے کہا کہ مجمل کا حکم یہ ہے کہ اس کی مراد کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور عمل کر نیکے سلسلہ
میں اس قدر توقف ہو کہ مجمل (بکسر المیم) (حکم) کے بیان سے کلام کی مراد ظاہر ہو جائے متکلم کا یہ بیان کبھی تو
ایسا شافی ہوگا کہ اس کے بعد کوئی خفا نہیں رہے گا اور کبھی متکلم کا یہ بیان غیر شافی ہوگا، ثانی کی مثال آئندہ
آئے گی اور اول کی مثال باری تعالیٰ کے قول ”اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ“ میں ”صلوٰۃ“ اور ”زکوٰۃ“ ہے کیونکہ
”صلوٰۃ“ اور ”زکوٰۃ“ دونوں مجمل ہیں۔ اسلئے کہ لغت میں ”صلوٰۃ“ کے معنی دعا کے ہیں لیکن یہ معلوم نہیں کہ
یہاں کون سی دعا مراد ہے پس جب ہم نے اس کے بارے میں استفسار کیا تو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے
اول تا آخر اس کی تشفی بخش وضاحت فرمادی۔ پھر ہم نے اس کی جستجو کی کہ ”صلوٰۃ“ کس کس معنی پر مشتمل ہے
پس ہم نے دیکھا کہ صلوٰۃ۔ قیام، قعود، رکوع، سجود، تحریک، قرأت، تسبیحات اور اذکار پر مشتمل ہے اور
رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام چیزوں کی پوری پوری رعایت کی ہے پھر جب ہم نے تامل اور
غور و فکر کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ ان میں سے بعض فرض ہیں مثلاً قیام، رکوع، سجود۔ بعض واجب ہیں مثلاً

قرأت فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع، اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی النبی کے بعد دعاء۔ پس لفظ "صلاۃ" جو محمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہو گیا۔ صاحب نور الانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی تو اس کے بعد طلب اور پھر تامل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے، دوسری مثال زکوٰۃ ہے اس کے لغوی معنی نماز اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرمادی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھا تو اربع عشر اموالکم" تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو۔ آپ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوٰۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذہب شیء حتی یتبلغ عشرين مثقالاً و لیس علیک فی الفضة شیء حتی یتبلغ مائتی درہم" یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دوسو درہم چاندی کم میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دوسو درہم چاندی ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرين دیناراً صدقۃ و فی عشرين دیناراً نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منه خمستہ درہم" جب چاندی دوسو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدار نصاب اور مقدار زکوٰۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ نے سوائم یعنی اکثر سال چکر کر اکتفا کر نیوالے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے چنانچہ بکریوں کی زکوٰۃ اور نصاب کے بارے میں فرمایا ہے "فی کل اربعین شاة شاة" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوٰۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوٰۃ فرض ہونے کی علت ہے اور ادا زکوٰۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب "آتوا الزکوٰۃ" ہے اور ادائے زکوٰۃ کے فرض ہونے کی شرط حوالان حول ہے اور رہا نفس زکوٰۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط منکر کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوٰۃ وصول کر نیوالے کیلئے ضروری ہے کہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ "آتوا الزکوٰۃ" کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان شافی سے معلوم ہو گئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

اَوْ لَمْ يَكُنْ الْبَيَانُ شَافِيًا كَالرَّبْوَانِي قَوْلُهُ نَعَمْ وَحَرَّمَ الرَّبْوَانِيَّةَ مُجْمَلٌ بَيْنَهُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ
السَّلَامُ يَقُولُهُ الْجَنْطَةُ بِالْجَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَ
الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا يُمَثِّلُ يَدًا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رَبْوَانِيَّةً طَلَبْنَا الْأَوْصِيَاءَ
لِأَجْلِ هَذَا التَّحْرِيمِ حَتَّى يُعْلَمَ حَالُ مَا بَقِيَ سِوَى الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ فَعَلَّ بَعْضُهُمْ بِالْقَدْرِ
وَالْجَنَسِ بَعْضُهُمْ بِالطَّعْمِ الثَّمِينَةِ وَبَعْضُهُمْ بِالْأَقْيَاتِ وَالْإِذْ خَارِ وَفَرَعَ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمْ تَفْرِيعًا عَلَى حَسَبِ تَعْلِيلِهِ وَبِالْجُمْلَةِ لَمْ يَكُنْ الْبَيَانُ شَافِيًا وَخَرَجَ مِنْ حَيْزِ
الْإِجْمَالِ إِلَى حَيْزِ الْإِشْكَالِ وَلِهَذَا قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَرَجَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْنَا وَلَمْ يَسْتِئْزِ
لَنَا أَبْوَابَ الرَّبْوَانِيَّةِ هَكَذَا قَالُوا۔

ترجمہ :- یا بیان شافی نہ ہو جسے باری تعالیٰ کے قول ”وحرّم الربوا“ میں ربوا ہے کیونکہ ربوا مجمل ہے
اسکو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے بیان فرمایا ہے گندم، گندم کے عوض، جو، جو کے عوض،
کھجور، کھجور کے عوض، نمک، نمک کے عوض، سونا سونے کے عوض، چاندی چاندی کے عوض برابر، برابر
ہاتھ در ہاتھ فروخت کرو، اور زیادتی رہا ہے پھر ہم نے اس تحریم کیلئے اوصاف تلاش کئے تاکہ ان چھ چیزوں
کے علاوہ مابقی کا حال معلوم ہو سکے پس بعض نے قدر و جنس کو علت قرار دیا اور بعض نے طعم اور ثمنیت
کو اور بعض نے اقیات و ادخار کو علت قرار دیا ہے اور ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی تعلیل کے
مطابق تفریع بیان کی ہے الغرض بیان شافی نہیں تھا۔ اور ربوا اجمال کے مقام سے اشکال کے مقام کی طرف
نکل گیا اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس سے
تشریف لے گئے حالانکہ ہمارے سامنے ابواب ربوا کو بیان نہیں فرمایا اب اسی علماء نے کہا ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا تھا کہ کلام مجمل کی مراد متکلم کے بیان سے ظاہر ہو جاتی ہے مگر
متکلم کا بیان کبھی شافی ہوتا ہے اور کبھی غیر شافی، بیان شافی کی مثال سابق میں ”زکوٰۃ اور صلاۃ“ گزری
ہے، اب یہاں بیان غیر شافی کی مثال ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ حق جل مجدہ کے قول ”حرّم الربوا“ میں
لفظ ربوا مجمل ہے اور لفظ ربوا مجمل اسلئے ہیکہ ربوا کے معنی فضل اور زیادتی کے آتے ہیں اور یہ فضل اور
زیادتی حرام نہیں ہے حتیٰ کہ بیع کو فضل اور نفع حاصل کرنے کیلئے ہی مشروع کیا گیا ہے لہذا بیع کے
ذریعہ جو فضل اور نفع حاصل ہوگا وہ حلال ہوگا بہر حال فضل حرام بھی ہوتا ہے اور حلال بھی ہوتا
ہے مگر چونکہ ہمیں یہ معلوم نہیں کہ ”حرّم الربوا“ میں جس فضل کو حرام کہا گیا ہے وہ کون سا فضل ہے اس
لئے ربوا مجمل ہوگا۔ اور اس کی وضاحت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول سے فرمائی ہے
”الْحَنْطَةُ بِالْحَنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا يُمَثِّلُ يَدًا بِيَدٍ

والفضل ربوا یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے، اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہذا ہم نے ان چھ چیزوں میں فضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تاکہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے، پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر (کیل، وزن) اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور فضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا، لوہے کے عوض کمی، زیادتی کیسا تھ بچا گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقیات اور ذخائر ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جاسکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے، ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شافی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے مجمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تشفی بخش وضاحت نہیں فرمائی۔ عرض کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شافی ہے۔

وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ سَرَجَاءٌ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُوجِبُ بَدْلًا
أَصْلًا فَهُوَ فِي غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِي غَايَةِ الظُّهُورِ فَصَارَ كَسَجُلٍ مَنْقُودٍ
عَنْ بَلَدِهِ وَانْقَطَعَ أَشْرُهُ وَلَا يَقْضَى أَقْرَانُهُ وَحِوَارُهُ.

ترجمہ :- اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اس کے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفاء میں اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجہ کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

تشریح :- متشابہ وہ کلام ہے جس کی مراد معلوم ہونے کی امید بالکل منقطع ہو گئی ہو اور اس کی مراد ظاہر ہونے کی کوئی امید نہ ہو اس امید کا منقطع ہونا خواہ عارضی ہو جیسے ایک کلام مجمل ہے مگر اس کی مراد بیان کرنے سے پہلے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو یہ کلام مجمل ایسا تھا جس کی مراد معلوم ہونے کی امید تھی مگر اس عارض یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے یہ امید منقطع ہو گئی اور یا اس امید کا منقطع ہونا ذاتی ہو مثلاً کسی کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید کا منقطع ہونا خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو اگرچہ عقل اس میں متردد ہو۔ اور یا امید کا منقطع ہونا اس کے ہونے کے انسان کے سمجھنے پر قادر نہ ہو جیسے مسئلہ تقدیر کہ انسان اس کے سمجھنے سے بالکل قاصر ہے خود ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "اذا ذکر القدر فاستکوا" جب مسئلہ تقدیر کا ذکر ہو تو تم خاموش رہو۔ بہر حال جس کلام کی مراد کے معلوم ہونے کی امید منقطع ہو جائے وہ کلام متشابہ کہلاتا ہے پس کلام متشابہ میں اسی طرح آخری درجہ کا خفاء ہوتا ہے جس طرح حکم میں آخری درجہ کا ظہور ہوتا ہے اور متشابہ کی مثال اس آدمی کی سی ہے جو اپنے وطن سے غائب ہو گیا اور اس کے نشانات بالکل منقطع ہو گئے اور اس کے ہمسار اور ہمسایہ لوگ تمام کے تمام ختم ہو گئے پس جس طرح اس آدمی کے معلوم ہونے کی امید ختم ہو گئی اسی طرح کلام متشابہ کی مراد کے معلوم ہونے کی امید بھی ختم ہو جاتی ہے۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِیْقَةِ قَبْلَ الْاِصَابَةِ اَمْ اِعْتِقَادُ اَنَّ الْمُرَادَ بِهِ حَقٌّ وَاِنْ لَمْ نَعْلَمْهُ قَبْلَ یَوْمِ الْقِیَامَةِ وَاَمْ اَبْعَدُ الْقِیَمَةِ فِیَصِیْرُ مَكْشُوفًا لِکُلِّ اَحَدٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَهَذَا فِی حَقِّ الْاُمَمَةِ وَاَمَّا فِی حَقِّ النَّبِیِّ عَلَیْهِ السَّلَامُ فَكَانَ مَعْلُومًا وَاِلَّا تَبْطُلُ فَاِلَاةُ النَّخَاطِبِ وَیَصِیْرُ النَّخَاطِبِ بِالْمُهْمَلِ كَالْتَكْلِیْمِ بِالزَّیْجِ مَعَ الْعَرَبِیِّ وَهَذَا عِنْدَنَا وَقَالَ الشَّافِعِیُّ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّ الْعُلَمَاءَ الرَّاسِخِیْنَ اَيْضًا یَعْلَمُوْنَ تَاْوِیْلَهُ وَمَنْشَأُ الْخِلَافِ قَوْلُهُ نَعَمْ وَمَا یَعْلَمُوْنَ تَاْوِیْلَهُ اِلَّا اللّٰهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُوْنَ اَمَّا بِہِ فَعِنْدَنَا یَجِبُ الْوُقُوفُ عَلٰی قَوْلِہِ اِلَّا اللّٰهُ وَقَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ جُمْلَةٌ مُّبْتَدِئَةٌ لِاَنَّ اللّٰهَ نَعَمْ جَعَلَ اِتِّبَاعَ الْمُتَشَابِهَاتِ حَظَّ الرَّاسِخِیْنَ فِیْکُوْنُ حَظُّ الرَّاسِخِیْنَ هُوَ السَّلِیْمُ وَاِلَّا فِیْقَادُ وَلِقِرَاءَةِ الْبَعْضِ الرَّاسِخُونَ بِدُوْنِ الْوَاوِ وَالْبَعْضِ یَقُولُ الرَّاسِخُونَ عِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا یُرْقَفُ عَلٰی قَوْلِہِ اِلَّا اللّٰهُ بَلْ قَوْلُهُ وَالرَّاسِخُونَ مُعْطُوفٌ عَلٰی قَوْلِہِ اللّٰهُ وَیَقُولُوْنَ حَالٌ مِنْہُ فِیْکُوْنُ الْمُعْزِلُ اِلَّا اللّٰهُ وَالْعُلَمَاءُ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ وَلٰكِنْ هَذَا اِنْزَاعٌ لَفْظِیٌّ لِاَنَّ مَنْ قَالَ یَعْلَمُ الرَّاسِخُونَ تَاْوِیْلَهُ یُرِیدُ اَنْ یَعْلَمُوْنَ تَاْوِیْلَهُ

الظنّی ومن قال لا یعلم السّاسخون تاویلہ یریدون لا یعلمون التّاویل الحقّ الذّی یجب ان یعتقد علیہ۔

ترجمہ :- اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان اشار اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا، اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ کا مہل کیساتھ مخاطب لازم آئے گا جیسے کسی عربی آدمی کیساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا، اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عاتقہ المعزکہ نے فرمایا کہ علمائے راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں اور اس اختلاف کا منشاء باری تعالیٰ کا قول ”وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ“ ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ”الا اللہ“ پر وقف واجب ہے، اور ”الراسخون فی العلم“ جملہ مستانفہ ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے تشابہات کے اتباع کو راسخین کا حصہ قرار دیا ہے لہذا راسخین کا حصہ تسلیم و انقیاد ہوگا اور اسلئے کہ بعض لوگوں نے ”الراسخون“ بغیر واو کے پڑھا ہے اور بعض نے ”ویقول الراسخون“ پڑھا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ”الا اللہ“ پر وقف نہیں کیا جائیگا۔ بلکہ ”والراسخون“ ”اللہ“ پر معطوف ہے اور ”یقولون، الراسخون“ سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ تشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اسلئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین، متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اسکی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنہوں نے کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی اس یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلاً اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

بعد اس کا اعتقاد بالکل نہ ہو، حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مشابہہ کی مراد کا یقینی طور پر معلوم نہ ہونا امت کے حق میں ہے یعنی یہ بات ہمارے نزدیک مسلم ہے کہ مشابہہ کی یقینی طور پر مراد کسی امتی کو معلوم نہیں ہے اور رہا رسول ہاشمی صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ سو آپ کو مشابہات کی مراد معلوم تھی۔ اسلئے کہ اگر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے مشابہات کی مراد کا معلوم نہ ہونا تسلیم کر لیا جائے تو مشابہات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرنیکا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ اور العیاذ باللہ کلام کیساتھ اللہ تعالیٰ کا خطاب کرنا لازم آئیگا جیسے کسی آدمی کا عرب کے رہنے والے شخص کیساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا یعنی جس طرح تکلم بالہل اور تکلم بالزنجی مع العربی باطل ہے اسی طرح نبی کے حق میں غیر معلوم المراد ہونے کی صورت میں مشابہات کیساتھ کلام کرنا بھی باطل ہوگا اور جو چیز باطل کو مستلزم ہو وہ چونکہ خود باطل ہوتی ہے اسلئے نبی کے حق میں مشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا بھی باطل ہوگا، اور جب نبی کے حق میں مشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا باطل ہے تو معلوم المراد ہونا ثابت ہوگا، اس کی تائید صدیق اکبر کے اس قول سے بھی ہوتی ہے ”فی کل کتاب سر و سر فی القرآن ہذہ الحروف“ ہر کتاب میں کچھ راز کی بات ہوتی ہے اور قرآن میں اللہ اور رسول اللہ میں راز کی بات یہ حروف یعنی مقطعات و رآن ہیں پس رسول ان حروف کا راز داں اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ رسول ان کی مراد سے واقف ہو۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے نزدیک مشابہات کی مراد اگرچہ امت میں سے کسی کو معلوم نہیں ہے نہ علمائے راسخین کو نہ علمائے غیر راسخین کو اور نہ عوام الناس کو لیکن نبی کو معلوم ہے۔ حضرت امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ نبی کے علاوہ افراد امت میں سے علمائے راسخین بھی مشابہات کی مراد سے واقف ہیں اور احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا منشاء قرآن پاک کی یہ آیت ہے ”ہو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات من ام الکتاب و اخر مشابہات فاما الذین فی قلوبہم زلیغ فیتبعون ما تشابہ منہ ابتغاء الفتنة و ابتغاء تاویلہ و ما یعلم تاویلہ الا اللہ و الراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ“ (ترجمہ) وہ ہی ہے جس نے اتاری تجھ پر کتاب اس میں بعض آیتیں ہیں محکم یعنی ان کے معنی واضح ہیں وہ اصل ہیں کتاب کی اور دوسری ہیں مشابہہ یعنی جن کے معنی معلوم یا متعین نہیں سو جن کے دلوں میں کجی ہے وہ پیروی کرتے ہیں مشابہات کی مگر اہی پھیلانے کی غرض سے اور مطلب معلوم کرنے کی وجہ سے اور ان کا مطلب کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ کے اور مضبوط علم والے کہتے ہیں ہم اس پر یقین لائے۔ اس آیت میں ہمارے نزدیک ”الا اللہ“ پر وقف واجب ہے اور ”و الراسخون فی العلم“ مستقل جملہ ہے، ”اللہ“ پر اس کا عطف نہیں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ مشابہہ کی مراد سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے، اور جو لوگ مضبوط علم والے ہیں وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی مراد پر ایمان لائے یعنی مشابہات سے اللہ تعالیٰ نے جو بھی ارادہ فرمایا ہے اس پر ہمارا ایمان ہے

اگرچہ اس کی مراد کا ہمیں علم نہ ہو: "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو مشابہات کی مراد معلوم نہ ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے کو زالغین (مائلین الی الباطل) کا حصہ قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشاہ منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویلہ" لہذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا حصہ تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم، مشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور تسلیم ختم کر دیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں "الراسخون" بغیر واو کے ہے اور بعض قراءتوں میں "و یقول الراسخون" ہے اور ان دونوں صورتوں میں "الراسخون" کا "اللہ" پر عطف نہیں ہوگا، اور جب "اللہ" پر "الراسخون" کا عطف نہیں ہے تو مشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کیساتھ شریک بھی نہ ہوں گے پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو مشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہوا سوائے کہ "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے کی صورت میں مشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کیساتھ خاص ہوگا، اور یہ اس کا تقاضہ کرتا ہے کہ مشابہات کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ سابقہ بیان کے خلاف ہے کیوں کہ سابق میں گذر چکا ہے کہ مشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی ورنہ مخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں "وما یعلم تاویلہ ہدون الوحی الا اللہ" یعنی مشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعہ مشابہ کی مراد معلوم تھی، پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء بھی درست ہوگا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ "الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ "الراسخون فی العلم" "اللہ" پر معطوف ہے اور "یقولون آمنابہ" "الراسخون" سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ مشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم مشابہ پر ایمان لائے یعنی مشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ الراسخون مشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، مشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشا یہ ہے کہ راسخین، مشابہات کی ظنی مراد سے واقف ہیں اس لئے کہ صحابہ اور تابعین نے مشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

ہیں اور اس بات کے اخاف و شوافع سب قائل ہیں۔ اور جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف نہیں ہیں ان کا منشا یہ ہے کہ راسخین کو متشابہات کا ایسا علم یقینی حاصل نہیں ہے جس پر اعتقاد کرنا واجب ہو اور اخاف و شوافع دونوں اس بات کے قائل ہیں۔

فَإِنْ قُلْتَ فَمَا فَايِدُهُ أَنْزَالِ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِكُمْ قُلْتُ الْإِبْتِلَاءُ بِالرُّقْفِ وَالسَّلَامِ
لِأَنَّ النَّاسَ عَلَى ضَرْبَيْنِ ضَرْبٌ يَبْتَلُونَ بِالْجَهْلِ فَاِبْتِلَاءُ وَهُمْ أَنْ يَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ
وَيَسْتَخْلُوا بِالتَّحْصِيلِ وَضَرْبٌ هُمْ عُلَمَاءُ فَاِبْتِلَاءُ وَهُمْ أَنْ لَا يَتَفَكَّرُوا فِي مُتَشَابِهَاتِ
الْقُرْآنِ وَمُسْتَوْدَعَاتِ اسْرَارِهِ فَإِنَّهَا سِرُّ بَيْنِ اللَّهِ وَسِرُّ لَيْلٍ لَا يَعْلَمُهَا أَحَدٌ غَيْرُهُ لِأَنَّ
إِبْتِلَاءَ كُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَكُونَ عَلَى خِلَافِ مُتَمَنَّاؤِهِ وَعَكْسِ هَوَاهُ فَهَوَاهُ الْجَاهِلُ تَرْكُ
التَّحْصِيلِ وَالْخَوْضِ فَيُبْتَلَى بِهِ وَهَوَاهُ الْعَالِمُ إِطْلَاعُ كُلِّ شَيْءٍ فَيُبْتَلَى بِتَرْكِهِ -

ترجمہ :- پس اگر تو یہ اعتراض کرے کہ تمہارے مذہب کے مطابق متشابہات کو نازل کر نیکا فائدہ کیا ہے تو میں جواب دوں گا کہ توقف اور تسلیم کی آزمائش میں لوگوں کو مبتلا کرنا ہے اسلئے کہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ جو جہل میں مبتلا ہیں پس ان لوگوں کی آزمائش یہ ہے کہ وہ علم سیکھیں اور علم حاصل کرنے میں مشغول رہیں، اور ایک اہل علم ہیں ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات قرآن اور اسکے راز و نیاز کی باتوں میں تفکر نہ کریں کیونکہ متشابہات اللہ اور رسول اللہ کے درمیان راز کی باتیں ہیں ان کو اللہ اور رسول اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا ہے اسلئے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور آرزو کے خلاف ہوتی ہے پس جہل کی خواہش علم حاصل کرنے اور اس میں غور و خوض کرنے کو ترک کرنا ہے، لہذا اسکو تحصیل علم کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے اور عالم کی خواہش ہر چیز سے باخبر رہنا ہے لہذا اس کو ہمہ انی کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا جاتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں شارح نور الانوار ملاحظہ فرمائیے شوافع کی طرف اخاف کے خلاف ایک اعتراض اور اس کے جواب کو نقل کیا ہے۔ شوافع کہتے ہیں کہ جب تمہارے نزدیک راسخین فی العلم کو متشابہات قرآن کی مراد کا علم نہیں ہے تو پھر متشابہات کو نازل کر نیکا فائدہ ہے اسلئے کہ قرآن عمل کرنے کیلئے نازل کیا گیا ہے اور عمل بغیر علم کے ممکن نہیں ہے اور بقول آپ کے متشابہات کا علم راسخین کو بھی نہیں ہے اور جب راسخین کو متشابہات کی مراد کا علم نہیں ہے تو غیر راسخین کو بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور جب متشابہات کی مراد کا علم کسی کو نہیں ہے تو متشابہات پر عمل کرنا بھی ممکن نہ ہوگا، اور جب متشابہات پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے تو متشابہات کو نازل کر نیکا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے۔

عاشقی چیت بگوندہ جاناں بودن دل بدست دیگر دادن و حیراں بودن
یعنی مشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلدار کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ مشابہات اور اس کے راز و نیاز کی باتوں میں سرگرداں نہ رہیں اسلئے کہ مشابہات قرآن اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول کے سوا کوئی تیسرا نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال علم کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اس کو ہمہ دانی کے جذبہ کو ترک کر نیکی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ مشابہات نازل فرما کر جہلدار کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو مشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهَ عَلَى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّورِ مِثْلُ
الْمُحَرَّمِ فَإِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْآخِرِ فِي التَّكْوِينِ وَلَا يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يُؤْضَعْ
فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنَى مَا إِلَّا لِيُغْرِضَ التَّرْكِيبَ وَنَوْعٌ يَعْلَمُ مَعْنَاهُ لَحْظَةً لَكِنْ لَا يَعْلَمُ مُرَادَ
اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى يَدُ اللَّهِ وَوَجْهُ اللَّهِ وَالرَّجُلُ عَلَى
الْعَرْشِ اسْتَوَى وَوُجُوهُ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَى سَرَبِهَا نَاطِرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَيُسَمَّى هَذِهِ آيَاتِ
الْبَصَفَاتِ وَقَدْ طَوَّلْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَاوِيلَاتِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالِعْ
ثُمَّ -

ترجمہ :- پھر تشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً اَلَمْ، حَمْ اَلَمْ کہ مقطعات کا ہر کلمہ دو سکر کلمہ سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ حروف سہمی کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول یٰٰلَہٗ

وجہ اللہ، الرحمن علی العرش استوی، وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبانناظرۃ اور ان جیسے دوسرا قول اور ان کو آیات صفات کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہیے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں اَلَمْ تَحْمِمْ كَوْغِیْرَ مَقْطَعَاتِ ہِیْنَ کہ ان کے نہ لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرا حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرا حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب کو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب دی جا سکے، اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے، اور یہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف بھیجی کی ترکیب لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے ایسا نہیں کہ ”لفظ“ ترکیب پر دلالت کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے، اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہو گیا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ مشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مشابہ کے ظاہری معنی، محکم کے خلاف ہیں جیسے ”ید اللہ“ اللہ کا ہاتھ، اور ”وجہ اللہ“ اللہ کا چہرہ، ”الرحمن علی العرش استوی“ الرحمن عرش نشیں ہو گیا۔ ”وجوہ یومئذ ناظرۃ الی رہبانناظرۃ“ کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ ”ید“ وجہ، اور ”استوی“ کے لغوی معنی (ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا) تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت ”لیس کمثلہ شیء“ (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں ہے)، اس بارے میں محکم ہیکہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور

قطعی علم صرف خدا کو ہے ہم کو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔
صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے، اور ان آیات صفات کی تحقیق
اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کر دی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر ہی کی کتابیں ہیں نہ کہ
اصول فقہ کی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّعُ عَنْ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّلَاثِ فَقَالَ
أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُريدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ، فَالْلَفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ
السَّهْمَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ أُريدَ بِهِ مَا وَضَعَ لَهُ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ
بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ التَّعْيِينُ
مِنْ جِهَةٍ وَاضِعِ اللَّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَإِنْ
كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عَرَفِيٌّ خَاصٌّ وَالْأَوَضْعُ عَرَفِيٌّ عَامٌّ وَالْمُعْتَبَرُ
فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ فَهَمَّا فِي
الْحَقِيقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَقَدْ يُوَصَّفُ بِهِمَا الْمَعَانِي وَالْإِسْتِعْمَالُ أَمَّا مَجَازًا
أَوْ عَلَى أَنَّ مِنْ خَطَايَا الْعَوَامِ۔

ترجمہ :- اور جب مصنف نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام
کے بیان کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو
پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے، اور مصنف کا قول "ارید بہ ما وضع له"
فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر تعین
کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی
ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو
تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی وضع عرفی عام ہوگی۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک
وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض ہیں سے
ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی متصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بنا
پر کہ یہ عوام کی خطا کے قبیل سے ہے۔

تشریح :- مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری
تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں (۱) حقیقت

(۲) مجاز (۳) صریح (۴) کنایہ۔

حقیقت، فجلیۃ کے وزن پر حقی سے ماخوذ ہے۔ حقی، ثبوت کے معنی میں ہے، حقیقت صفت ہے اور لفظ اس کا موصوف ہے یعنی "اللفظ الحقیقۃ" اور حقیقت میں تا نقل کیلئے ہے یعنی حقیقت کو وصفیت سمیت کی طرف نقل کیا گیا ہے جو لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس کو حقیقت اسلئے کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی جگہ ثابت ہوتا ہے ادھر ادھر متجاوز نہیں ہوتا۔

فاضل مصنف نے حقیقت کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت اس لفظ کا نام ہے جس سے وہ معنی مراد ہو جس کیلئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے، حقیقت اور مجاز کی تعریف میں "اریدہ" کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ استعمال حقیقت اور مجاز کے شرائط میں سے ہے یعنی لفظ وضع کے بعد اور استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز ہے البتہ استعمال کے بعد اگر لفظ سے معنی موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ حقیقت ہوگا اور اگر معنی غیر موضوع لہ کا ارادہ کیا گیا تو لفظ مجاز ہوگا۔ بہر حال لفظ حقیقت یا مجاز اسی وقت ہوگا جبکہ لفظ مستعمل ہو استعمال سے پہلے لفظ نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے کہا کہ تعریف میں لفظ، جنس کے مرتبہ میں ہے، مہمل، مجاز اور معنی مستعمل فیہ سب کو شامل ہے۔ اور مصنف کا قول "اریدہ ما وضع لہ" فصل کے مرتبہ میں ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو تعریف سے خارج کر دیتا ہے اس طور پر کہ مہمل تو کسی معنی کیلئے موضوع نہیں ہوتا اور مجاز سے ما وضع لہ مراد نہیں ہوتا بلکہ غیر ما وضع لہ مراد ہوتا ہے پس "اریدہ ما وضع لہ" کی قید سے دونوں خارج ہو گئے۔ شارح نے وضع کے معنی بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وضع سے مراد یہ ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے اس طور پر متعین کیا جائے کہ وہ لفظ اس معنی پر بغیر کسی قرینہ کے دلالت کرے یعنی معنی پر دلالت کرنے میں کسی قرینہ کا محتاج نہ ہو۔ پھر اس وضع کی چار قسمیں ہیں (۱) وضع لغوی (۲) وضع شرعی (۳) وضع عرفی خاص (۴) وضع عرفی عام۔ اسلئے کہ لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا وضع لغت کی جانب سے ہوگا یا وضع شرع کی جانب سے ہوگا یا کسی مخصوص جماعت کی جانب سے ہوگا اور یا عام لوگوں کی جانب سے ہوگا اگر اول ہے تو اس کو وضع لغوی کہا جائیگا جیسے انسان کی وضع حیوان ناطق کیلئے اور صلاۃ کی وضع دعا کیلئے ہے اور اگر ثانی ہے تو وہ وضع شرعی ہے جیسے صلاۃ کی وضع ارکان مخصوصہ (نماز) کیلئے ہے اور اگر ثالث ہے تو وہ وضع عرفی خاص ہے جیسے نجویوں کے یہاں فعل کی وضع اس کلمہ کیلئے ہے جو مستقل معنی پر دلالت کرے اور کسی زمانہ کیساتھ مقترن ہو اور اگر رابع ہے تو وہ وضع عرفی عام ہے جیسے دابہ کی وضع چوپائے کیلئے ہے۔

صاحب نورالانوار کہتے ہیں کہ حقیقت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ لفظ کسی معنی کیلئے چار وضعوں کے اعتبار سے موضوع ہو بلکہ ان میں سے کسی ایک وضع کا متحقق ہونا کافی ہے یعنی اگر لفظ کو مذکورہ اوضاع میں سے

کسی ایک وضع کے اعتبار سے معنی کیلئے وضع کر دیا گیا تو وہ حقیقت کہلائیگا۔ اور حقیقت میں یہی معتبر ہے اور رہا مجاز تو اس میں فی الجملہ عدم وضع کا پایا جانا معتبر ہے یعنی مجاز ہونے کیلئے اتنا کافی ہے کہ لفظ کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہو یہ مطلب ہرگز نہیں کہ لفظ اگر چاروں وضعوں کے اعتبار سے موضوع نہ ہو تو مجاز کہلائیگا۔ مثلاً لفظ "صلوة" دعا کے معنی میں حقیقت لغوی ہے اور ارکان مخصوصہ کے معنی میں مجاز لغوی ہے اور اہل شرع کے نزدیک ارکان مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے ملاحظہ فرمائیے لفظ "صلوة" کو ارکان مخصوصہ کے معنی میں اہل لغت کے نزدیک صرف اسلئے مجاز کہا گیا کہ وہ واضح لغت کی طرف سے ارکان مخصوصہ کے معنی میں موضوع نہیں ہے اگرچہ واضح شرع کی جانب سے ارکان مخصوصہ کیلئے موضوع ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مجاز ہونے کیلئے کسی ایک وضع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا کافی ہے تمام اوضاع کے اعتبار سے موضوع نہ ہونا ضروری نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دراصل حقیقت اور مجاز الفاظ کے عوارض میں سے ہیں یعنی حقیقت اور مجاز دونوں لفظ کیساتھ متصف ہوتے ہیں حتیٰ کہ کہا جاتا ہے کہ یہ لفظ حقیقی ہے یہ لفظ مجازی ہے اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال بھی متصف ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے یہ معنی حقیقی ہے یہ معنی مجازی ہے یہ استعمال حقیقی ہے یہ استعمال مجازی ہے۔

شارح نے کہا کہ حقیقت اور مجاز کیساتھ معنی اور استعمال کو متصف کرنا یا تو یہ مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے یعنی معنی اور استعمال کو حقیقت اور مجاز کیساتھ متصف کرنا یا تو مجاز ہے اور یا یہ عوام کی غلطی سے ہے مجاز تو اسلئے ہی کہ لفظ اور معنی کے درمیان بھی ایک گونہ مناسبت ہے اور لفظ اور استعمال کے درمیان بھی مناسبت ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے جس چیز کیساتھ لفظ کو متصف کیا جاتا تھا اسی کیساتھ معنی اور استعمال کو بھی متصف کر دیا جاتا ہے، محشی نے کہا کہ اس کو عوام کی غلطی قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جب علاقہ اور مناسبت موجود ہے تو یہ خطا کیسے ہو سکتا ہے۔

وَحُكْمُهَا وَجُودُ مَا وَضَعَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا فَإِنَّ الْحَقِيقَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ جَمِيعًا فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْكُنُوا أَسْوَاقَ الْبَلَدِ وَلَا تَقْرَبُوا السُّبُلَ فَهُوَ الْفَاعِلُ وَالزَّنَى وَالزَّنَى عَامٌّ بِاعْتِبَارِ الْفَاعِلِ وَهُوَ الْمَكْلُوفُونَ

ترجمہ :- حقیقت کا حکم معنی موضوع لہ کا ثابت ہونا ہے خواہ وہ خاص ہو یا عام ہو، کیوں کہ حقیقت خاص اور عام دونوں کیساتھ جمع ہوتی ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "یا ایہا الذین آمنوا اسکونوا اسواق البلد ولا تقربوا السبل" یا ایہا الذین آمنوا اسکونوا اسواق اور باری تعالیٰ کا قول "ولا تقربوا السبل" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہے اور فاعل یعنی

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح :- ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہوں خواہ عام ہوں امر کی صورت میں ہوں یا نہی کی صورت میں ہوں کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول ”یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا“ اور ”ولا تقربوا الزنی“ فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ: انحرار، جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخال فرج فی الفرج کے ہیں۔

وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَيْ اسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتِرَازٌ بِعَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ وَمِثَالِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَرَلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ أُسْرِدَ بِهِ غَيْرُ مَا وَضَعَ لَهُ لَكِنَّ لَامُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا وَلَعَرِيدَ كُرْقِيدَ كَوْنِهِ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ هُنَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ اسْلَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَحَرَّيْتُ وَالْقَرِينَةُ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ أَمْرٌ شَرِيفٌ عَلَى أَنْ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ ۔

ترجمہ :- اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہرل سے (بھی احتراز کیا گیا ہے) اسلے کہ ہرل سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف نے ”کو نہ عند قیام قرینہ“ کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے اضیاج ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

تشریح :- مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز، مفعَل کے وزن پر مصدر مسمیٰ ہے مگر فاعل

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ: والی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور جازہ تجوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے "حُبِّ فلان حقیقۃً" فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور "حُبِّ فلان مجازاً" یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل میں نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف خود مصنف نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں لہذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہذا اس کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی تفریح طبع مراد ہو اور اس تفریح طبع اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی، اسلئے ہزل (مزاق) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنف نے مجاز کی تعریف میں "عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادہ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاج قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے، اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا، وہیں ملاحظہ کیجئے۔

سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور یہ تاکید تشبیہ تو وہ اس کا غیر موضوع لہ اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہوگئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہذا "کشف" کے کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاة" اگر اصطلاح شرع میں دعا کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعا کے معنی لفظ "صلاة" کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعا کے معنی لفظ "صلاة" کافی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ رہے گی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اسی لفظ "صلاة" کو شریعت کی اصطلاح میں اگر ارکان مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکان مخصوصہ لفظ "صلاة" کافی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاة" لغت میں دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعا کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاة" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ وہ اسی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکان معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکان معلومہ لفظ "صلاة" کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاة" اصطلاح شرع میں ارکان معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاة" کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاة" ارکان معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

”صلاة“ من حیث الشرع دعا کیلئے مجاز ہے اسلئے کہ لفظ ”صلاة“ شریعت کی اصطلاح میں دعا کے معنی میں موضوع نہیں ہے اس حیثیت سے وہ اس کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے۔
 (قوائد) عبارت میں طرد اور عکس دو لفظ مذکور ہیں طرد سے مراد تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا اور عکس سے مراد تعریف کا اپنے تمام افراد کو جامع ہونا ہے کیونکہ طرد اس کو کہتے ہیں کہ محدود و معین بفتح الراء ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر حد (معرف بکسر اللام) صادق آتی ہے اور اس کیلئے حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا لازم ہے اور عکس اس کو کہتے ہیں کہ حد ان تمام افراد پر صادق آئے جن پر محدود و صادق آتا ہے اور اس کیلئے حد کا جامع ہونا لازم ہے پس ثابت ہو گیا کہ طرد سے مراد حد اور تعریف کا دخول غیر سے مانع ہونا ہے اور عکس سے مراد تعریف کا جامع ہونا ہے۔

وَحُكْمُهُ وَجُودُ مَا اسْتَعْيَزَ لَهُ خَاصًّا كَانَ أَوْ عَامًّا يَعْنِي أَنَّ الْمَجَازَ كَالْحَقِيقَةِ فِي كَوْنِهِ خَاصًّا وَعَامًّا وَلَيْسَ الْمُرَادُ بِكَوْنِ الْمَجَازِ عَامًّا أَنْ يُخَرَّجَ جَمِيعُ أَنْوَاعِ عِلَاقَاتِهِ جُمْلَةً فِي لَفْظٍ بِأَنْ يَذْكَرَ اللَّفْظُ وَيُرَادُ بِهِ حَالُهُ وَمَحَلُّهُ وَمَا كَانَ عَلَيْهِ وَمَا يُؤَلُّ إِلَيْهِ وَلَا زِمُهُ وَمَلْزُومُهُ وَعِلَّتُهُ وَمَعْلُولُهُ وَنَحْوُ ذَلِكَ بَلْ أَنْ يَحْتَمَّ جَمِيعُ أَفْرَادِ نَوْعٍ وَاحِدٍ كَمَا يُرَادُ بِالصَّاعِ جَمِيعُ مَا يَحُلُّ فِيهِ فَيَجُوزُ ذَلِكَ عِنْدَنَا۔

ترجمہ :- اور مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ کو مجازاً استعمال کیا گیا ہے ثابت ہو خواہ خاص ہو یا عام ہو یعنی مجاز۔ خاص اور عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے اور مجاز کے عام ہونے سے مراد نہیں ہے کہ مجاز ایک لفظ میں اپنے تمام عِلَاقَات کے انواع کو عام ہو اس طور پر کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کا حال، اس کا محل، ما کان علیہ، ما یؤلُّ الیہ، اس کا لازم اس کا ملزوم، اس کی علت اور اس کا معلول وغیرہ سب مراد ہوں بلکہ عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو عام ہو جیسا کہ صاع سے وہ تمام چیزیں مراد لی جاتی ہیں جو صاع میں داخل ہو سکتی ہیں اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔

تشریح :- مجاز کا حکم یہ ہے کہ وہ معنی جس کیلئے لفظ کو مستعار لیا گیا ہے وہ ثابت ہو خواہ وہ معنی خاص ہو جیسے ”اولا مستم النساء“ میں ”لس“ سے مجازاً جماع مراد ہے اور یہ خاص ہے خواہ وہ معنی عام ہو جیسے حدیث ”لا تتبعوا الدہم بالدرہمین ولا الصلح بالصلحین“ میں صاع کے مجازی معنی ”مافی الصاع“ (مظروف) مراد ہے اور ”مافی الصاع“ عام ہے کیونکہ ”مافی الصاع“ اناج اور اناج کے علاوہ ہر وہ چیز ہو سکتی ہے جس کو صاع کے ذریعہ خریدا اور بیجا جاتا ہے حاصل یہ کہ مجاز، خاص اور

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت، خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونیکا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع و اقسام مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ماکان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، مایول الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظلوف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر مانی الصاع اور مایکل فی الصاع (حال) مراد لیا گیا ہے اور مانی الصاع یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائیگا۔ وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد (گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ) بہت سے ہیں لہذا یہاں عموم، افراد کے اعتبار سے ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُومَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّهُ ضَرْبٌ مِمَّا يُصَارُّ الْبَيِّنُ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيقَةِ وَالضَّرُورَةِ فَتَقْدَرُ بِقَدَرِهَا وَتَرْتَفِعُ بِإِثْبَاتِ الْخُصُوصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُومُ وَإِنَّا نَقُولُ إِنَّ عُمُومَ الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ لَكُنْ بِهَا حَقِيقَةٌ بَلْ لَدَلَاةٌ زَائِدَةٌ عَلَى تِلْكَ كَالْأَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمَفْرَدِ الْبَيِّنِ الْمَعْرُودِ وَقُوْعِ التَّكْرَرِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ وَصِفَتِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّغَةِ صِغَةً جَمْعٍ أَوْ كَوْنِ الْمَعْنَى مَعْنَى الْجَمْعِ فَإِذَا وَجَدْتَ هَذِهِ الدَّلَالَاتِ فِي الْمَجَازِ يَكُونُ أَيْضًا عَامًّا إِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُومِ أَوْ كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ إِنَّهُ ضَرْبٌ مِمَّا وَقَدْ كَثُرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَعٌ عَنِ الضَّرُورَةِ.

ترجمہ :- اور امام شافعی نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت مرتفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

نہیں ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ حقیقت کا عموم اس کے حقیقت ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس پر ایک اند دلالت کی وجہ سے ہے جیسے مفرد غیر معہود میں الف لام یا نکرہ کا سیاق نفی میں واقع ہونا اور نکرہ کا صفت عامہ کیساتھ موصوف ہونا اور صیغہ کا جمع کا صیغہ ہونا یا معنی کا جمع ہونا پس جب تو ان دلاتوں کو مجاز میں پائیگا تو مجاز بھی عام ہو جائیگا۔ اسلئے کہ حقیقت کا ہونا عموم کیلئے شرط نہیں ہے یا مجاز کا ہونا عموم سے مانع نہیں ہے، اور یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مجاز ضروری ہے حالانکہ مجاز کتاب اللہ میں بکثرت ہے، اور اللہ تعالیٰ ضرورت پاک ہیں۔

تشریح: سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ مجاز جس طرح خاص ہو سکتا ہے اسی طرح عام بھی ہو سکتا ہے اور عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک نوع کے تمام افراد کو شامل ہو اور مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کے اندر عموم جائز نہیں ہے یعنی مجاز خاص تو ہو سکتا ہے لیکن عام نہیں ہو سکتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے یعنی کلام میں جب حقیقت کا مراد لینا متعذر ہو جائے تو مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے بہر حال مجاز ضرورۃً ثابت ہے اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہوتی ہے وہ بقدر ضرورت ثابت ہوتی ہے اور ضرورت خصوص کو ثابت کرنے سے مرتفع ہو جاتی ہے یعنی ایک فرد میں مجاز کو ثابت کرنے سے بھی ضرورت پوری ہو جاتی ہے، پس جب خصوص کو ثابت کرنے سے یعنی ایک فرد میں مجاز ثابت کرنے سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے تو مجاز میں عموم ثابت نہ ہوگا اور مجاز تمام افراد کو عام نہ ہوگا، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سابق میں جو یہ کہا گیا ہے کہ حقیقت خاص بھی ہوتی ہے اور عام بھی ہوتی ہے تو حقیقت کے عام ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حقیقت حقیقت ہونے کی وجہ سے عام ہوتی ہے اور عام ہونے میں حقیقت کو کوئی دخل ہے اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو ہر حقیقت عام ہوتی حالانکہ ہر حقیقت عام نہیں ہوتی بلکہ بسا اوقات حقیقت خاص بھی ہوتی ہے۔ بہر حال حقیقت کا عام ہونا اسلئے نہیں کہ وہ حقیقت ہے بلکہ عموم پر ایک زائد چیز دلالت کرتی ہے اور اس زائد چیز کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت میں عموم پیدا ہوتا ہے مثلاً لفظ حقیقی اگر مفرد غیر معہود (غیر معین) ہو اور اس پر الف لام جنسی یا استغراقی داخل ہو تو اس لفظ حقیقی میں الف لام کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور نفی کے تحت واقع ہو تو اس لفظ حقیقی میں نفی کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح اگر لفظ حقیقی نکرہ ہو اور وہ نکرہ صفت عامہ کیساتھ موصوف ہو تو اس لفظ حقیقی میں صفت عامہ کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے اسی طرح لفظ حقیقی اگر جمع کا صیغہ ہو تو اس میں صیغہ جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے یا لفظ حقیقی میں جمع کے معنی ہوں مثلاً لفظ قوم اور ”رہط“ تو اس لفظ حقیقی میں معنی جمع کی وجہ سے عموم پیدا ہوتا ہے بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ حقیقت، حقیقت ہوگی وجہ سے عام نہیں ہوتی ہے بلکہ مذکورہ دلاتوں کی وجہ سے عام ہوتی ہے پس اگر یہ دلاتیں مجاز کے اندر

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلاتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت، عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلاتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

”کیف یقال انہ ضروری“ سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منزہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورہ ثابت نہیں اور جب مجاز ضرورہ ثابت نہیں تو امام شافعیؒ کا ضرورہ کو لیکر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں ”انما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ“ اور ”فوجدنا فیہا جدرا یرید ان ینقض پہلی آیت قصہ نوح کے بیان میں ہے اور لفظ ”طغی“ اسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان (حد سے تجاوز کرنا) پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں آگے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ ”طغی“ حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ ”یرید“ جس کا مصدر ارادہ ہے وہ جدرا (دیوار) میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادہ کے حقیقی معنی چاہتے اور نیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہر حال اس آیت میں بھی لفظ ”ارادہ“ مجازاً مستعمل ہے، ان دو موقعوں کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصار اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

لَا یُعَالُ اِنَّ الْمُقْتَضِیَّ رَاقِعٌ فِی الْقُرْآنِ کَثِیْرًا مَعَ اَنَّهُ ضَرْوٌ سَرِیٌّ بِالِاتِّفَاقِ بَیْنَنَا وَبَیْنَكُمْ
لَا نَأْنَقُوْلُ اِنَّ مَرَدِّ اَقْسَامِ الْاِسْتِدْلَالِ فَالضَّرْوُ وَرَیْءُ تَعْمَدٍ مَّرْجِعُ الْمُسْتَدِلِّ لَا اِلٰی
الْمُتَّكِلِ وَالْمَجَازُ مَرَدُّ اَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ کَانَ ضَرْوٌ سَرِیًّا لَکَانَ الضَّرْوُ وَرَیْءُ رَاجِعًا اِلٰی
الْمُتَّكِلِ وَالْمُتَّكِلُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰی مُنْزَعٌ عَنْهَا هٰکَذَا قَالُوا وَالْاِنْصَافُ اَنَّ الْمُتَّكِلَ
یَتَلَفَّظُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلٰی الْحَقِیْقَةِ لِسَرِیَّةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لِّمَوْکِنِّ فِی

الْحَقِيقَةُ وَلَكِنَّهُ هُوَ مَرْمِيٌّ بِحَسَبِ السَّامِعِ بِمَعْنَى أَنَّ السَّامِعَ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَصْرِفَ
أَوَّلًا إِلَى الْحَقِيقَةِ فَإِذَا الْمَرِيسْتُ قَدْ حَمَلَهُ عَلَيْهَا فَجِئْنَا بِصَرْفِهِ إِلَى الْمَجَازِ.

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے
اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی اقسام استدلال سے
ہے لہذا وہاں ضرورت مستدل کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لفظ کے اقسام سے ہے
پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے ،
ایسا ہی علمائے کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے
مجاز کیساتھ اسلئے تلفظ کرتا ہے تاکہ ایسی بلاغتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہو سکے جو حقیقت میں نہیں ہے
لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت
کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف

پھیرے۔
تشریح :- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ
ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور
قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورتاً ثابت نہیں ہے
کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراضاً کہتے ہیں کہ مقتضی (اقتضار النص) بالاتفاق
ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارہ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ
نے فرمایا ہے ”فتحیر رقبۃ“ ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا
تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں ”رقبۃ“ کے بعد ”مملوکہ“ کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبہ مملوکہ کی آزادی تو واقع ہو سکتی
ہے لیکن رقبہ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ حدیث ”لا تطلق فیما لا یملکہ ابن آدم“ سے ثابت
ہے پس آیت میں ”مملوکہ“ کی قید مقتضی ہے یعنی اقتضار النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے
ضرورتاً ثابت ہے۔ بہر حال مقتضی ضرورتاً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز بھی
ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہذا مقتضی کی ضرورت مستدل
(استدلال کر نیوالے) کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور مستدل بندہ ہے اور
متکلم اللہ ہے لہذا مقتضی جو ضرورتاً ثابت ہے، کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضی
کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تشریح اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہر صورت ثابت رہے گا۔ اور جب ایسا ہے تو مقتضی کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہذا مجاز اگر ضرورتاً ثابت ہونا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذات خداوندی ضرورت سے مبرا اور منزہ ہے پس ثابت ہوا کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورتاً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم، حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو اس کے استعمال کرتا ہے تاکہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں، حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضی کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم (باری تعالیٰ) کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضی باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهَذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا فِي مَا يَحِلُّ أَمَّا لِأَجْلِ أَنَّ الْمَجَازَ يَكُونُ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيثِ سُرَّاهُ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَتَّبِعُوا الدَّرْهَمَ بِالْذَرِّهِمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحِلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِزُهُ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ لَيْسَتْ بِمُسَرَّدَةٍ إِنْفَاقًا إِذْ نَفَسُ الصَّاعِ الَّذِي يَكُونُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيعَةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مَجَازًا عَامًّا يَحِلُّ فَالْشَّافِعِيُّ يَقْدِرُ لَفْظَ الطَّعَامِ فَقَطْ أَمَّا لَا تَتَّبِعُوا الطَّعَامَ الْحَالَ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالَ فِي الصَّاعَيْنِ لِأَنَّ الْمَجَازَ لَا يَكُونُ الْأَخْصَاصَ وَنَحْنُ نَقْدِرُ كُلَّ مَا يَحِلُّ أَمَّا لَا تَتَّبِعُوا الشَّيْءَ الْقُدْسَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقْدَسِ بِالصَّاعَيْنِ مَوْلًى كَانَ طَعَامًا أَوْ غَيْرَهُ هَذَا مَا قَالُوا وَقَدْ اعْتَرَضَ عَلَيْهِ فِي التَّلْوِيحِ بِأَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِحُمُومِ الْمَجَازِ افْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَحَرْجُهُ فِي كُتُبِهِ وَأَمَّا نَقْدِيرُ الطَّعَامِ فِي الْحَدِيثِ فَبِنَاءٌ عَلَى أَنَّ الطَّعَامَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبَا عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي

النَّجَصِ وَالنَّوْرَةَ لَا يَنْبَاءُ عَلَى أَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعْصُرُ۔

ترجمہ :- اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ ”صاع“ کو ”مایکلہ“ میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے ”ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض نہ فروخت کرو“ میں لفظ ”صاع“ کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اسمیں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاور ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً ”مایکلہ“ مراد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ ”طعام“ کو مقدار مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس لئے کہ لان کے نزدیک مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم ”کل مایکل“ کو مقدار کرتے ہیں یعنی اس شے کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شے کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے، خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو، علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیث مذکور میں طعام کو مقدار ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک طعم حرمت ربوا کی علت ہے پس گچ اور چونے میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اخاف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث ”لا تبيعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین“ میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس طرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک طرف کا دو طرفوں کے عوض بیچنا شرعاً جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے البتہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں اور صاع کے مجازی معنی منظور یعنی اس شے کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی اخاف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو دو صاع میں ہو۔ اور اخاف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہوتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے اخاف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے اخاف کے نزدیک بسطرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دو صاع بھر چونہ کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا بہر حال عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہوگا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ ”کل ما یکل فی الصاع“ یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہیے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعام علت ربوا ہے پس طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً گچ اور چونہ تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہوگا بلکہ ایک صاع چونے کا دو صاع چونے کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث ”لا تبیعوا“ کے تحت داخل نہ ہوگا۔

صاحب تلویح کے کلام کا حاصل یہ ہوا کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جاسکتا ہے کہ متن میں ”وقال الشافعی“ میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فوائد:- "جص" گچ، عمارت کا چونہ یعنی وہ چونہ جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور "نورہ" بفتح النون تلعی کا چونہ۔

وَالْحَقِيقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمًّى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هَذِهِ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِي عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ
بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ أَنْ يَنْتَفِيَ عَنْهُ
يَقُمُّ لِلْأَبِّ أَبٌ وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَقُمَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ
يَقُمَّ إِنَّهُ أَبٌ وَيَصِحُّ أَنْ يَقُمَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ يَصِحُّ أَنْ يَقُمَّ عَلَيْهِ
إِنَّهُ أَسَدٌ وَلَا يَنْتَفِي عَنْهُ بِأَنْ يَقُمَّ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشَّجَاعِ فَإِنَّهُ يَصِحُّ
أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ أَسَدٌ وَأَنْ يُقَالَ إِنَّهُ لَيْسَ بِأَسَدٍ -

ترجمہ:- اور حقیقت، مصداق سے ساقط نہیں ہوتی برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنی مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، برخلاف جد کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کیجا سکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسلئے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح:- مصنف نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنی حقیقی اپنے مصداق اور مسمیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنی موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ "اب" کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ "اب" کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ "اب" کا اطلاق ہوتا ہے لہذا دادا پر "اب" کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے "اب" کی

نفی کرنا بھی درست ہے یعنی دادا کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔ اسی طرح لفظ "اسد" کے حقیقی معنی ایک معلوم شکل یعنی شیر کے ہیں اور مجازی معنی بہادر آدمی کے ہیں لہذا لفظ "اسد" کا شیر کے مصداق یعنی ہیکل معلوم پر اطلاق تو درست ہوگا یعنی یہ کہنا بھی صحیح ہوگا کہ یہ شیر ہے لیکن اس سے اسد کی نفی کرنا درست نہ ہوگا یعنی یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ شیر نہیں ہے اور مجازی معنی یعنی بہادر آدمی پر بھی اس کا اطلاق درست ہے اور اس کی نفی کرنا بھی درست ہے یعنی رجل شجاع کے بارے میں یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) ہے، اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ اسد (شیر) نہیں ہے۔

وَمَتَى أَمَكْنَ الْعَمَلُ بِهَا سَقَطَ الْمَجَازُ هَذَا أَصْلُ كَبِيرٍ لَنَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِّنَ الْأَحْكَامِ أَمْحَى مَا ذَا أَمَكْنَ الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقَةِ سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِي لِأَنَّ مُسْتَعَارًا وَالْمُسْتَعَارُ لَا يُزَاحِمُ الْأَصْلَ فَيَكُونُ الْعَقْدُ لِمَا يَنْعَقِدُ دُونَ الْعَزْمِ أَمْحَى يَكُونُ الْعَقْدُ الْمَدَّ كَوْرٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرِّمَا عَقْدُ تَمُّ الْإِيمَانِ مَحْذُولًا عَلَى مَا يَنْعَقِدُ وَهُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ لِأَنَّ حَقِيقَةَ هَذَا اللَّفْظِ دُونَ مَعْنَى الْعَزْمِ حَتَّى يَشْمَلَ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةُ جَمِيعًا لِأَنَّ مَجَازًا وَالْمَجَازُ لَا يُزَاحِمُ الْحَقِيقَةَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْيَمِينَ ثَلَاثُ لُغَوٍ وَغُمُوسٌ وَمُنْعَقِدَةُ فَالْغُورُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا ظَانًّا أَنَّ حَقًّا وَلَا إِثْمَ فِيهِ وَلَا كَفَّارَةَ وَالْغُمُوسُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ مَاضٍ كَاذِبًا عَمْدًا أَوْ فِيهِ الْإِثْمُ دُونَ الْكَفَّارَةِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِيهِ الْكَفَّارَةُ أَيْضًا وَالْمُنْعَقِدَةُ أَنْ يَحْلِفَ عَلَى فِعْلٍ آتٍ فَإِنْ حَنَثَ فِيهِ يَجِبُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ جَمِيعًا بِالِاتِّفَاقِ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي الْمَوْضِعَيْنِ فَقَالَ فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَا يُؤْخَذُ كَرِّمَا اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرِّمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَقَالَ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ عَوْضَةٌ وَلَكِنْ يُؤْخَذُ كَرِّمَا عَقْدُ تَمُّ الْإِيمَانِ فَلْكَفَّارَةُ الْآيَةِ فَالشَّافِعِيُّ يَقُولُ بِأَنَّ قَوْلَهُ بِمَا عَقْدُ تَمُّ الْإِيمَانِ مَعْنَاهُ وَمَعْنَى بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَاحِدٌ فَيَشْمَلُ كِلَا الْآيَتَيْنِ الْغُمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيعًا وَالْمَوْخَذَةُ فِي الْمَائِدَةِ مُقَيَّدَةٌ بِالْكَفَّارَةِ فَتَحْمِلُ عَلَيْهَا الْمَوْخَذَةُ الْمَطْلُوعَةُ الْمَدَّ كَوْرٍ فِي الْبَقَرَةِ فَيَكُونُ الْإِثْمُ وَالْكَفَّارَةُ فِي كِلَيْهِمَا فَيُطَبَّقُ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ بِهَذَا الْقَمَطِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ مَعْنَى الْعَزْمِ وَالْكَسْبِ مَجَازٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى بِمَا عَقْدُ تَمُّ الْإِيمَانِ وَالْحَقِيقَةُ هُوَ الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطْ فَإِنَّ الْمَائِدَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْكَفَّارَةَ فِي

الْمُنْعَقِدَةُ فَقَطُّ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ فَلَوْ بَكُرُ فِي الْبُقْرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ لِلْغُمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ
جَمِيعًا وَالْمُواخَذَةُ فِيهَا مُطْلَقَةٌ فَتُصَرَّفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُواخَذَةُ الْآخِرَةُ
فَيَكُونُ الْإِثْمُ فِي الْغُمُوسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيعًا هَذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيرِ فِي هَذَا الْمَقَامِ
وَسَيَجِيءُ هَذَا فِي بَحْثِ الْمَعَارِضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ :- اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ ہمارا ایک بڑا اصول ہے
جس پر بہت احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط نہیں گے
کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے۔ پس عقد کے معنی "ما ینعقد" کے ہوں گے
عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول "ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان" میں مذکور ہے وہ "ما ینعقد"
پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ
یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم، مجازی معنی ہیں، اور مجاز، حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا
اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغوی، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغوی یہ ہے کہ فعل ماضی
پر حق گمان کر کے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر
عمداً جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس
میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آئینوالے فعل پر قسم کھائے پس اگر اس میں حانت ہو گیا تو بالاتفاق
گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ
بقرہ میں فرمایا "لا یواخذکم باللغو فی الایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم" اور سورہ مائدہ میں اس کے عوض میں
فرمایا "ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان نکفارتہ الایہ" پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما
عقدتم الایمان" کے معنی اور "بما کسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ
دونوں کو شامل ہیں اور مواخذہ سورہ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اس مواخذہ مقیدہ پر اس مواخذہ
مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورہ بقرہ میں ہے لہذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور
اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان"
میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت
کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ "بما کسبت قلوبکم" کے کہ وہ غموس اور
منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مواخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا،
اور وہ اخروی مواخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے
اور ان چیزوں کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

تشریح :- اس عبارت میں فاضل مصنف نے ایک ایسا ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت احکام شریعہ متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عارضہ) لیا ہوا ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور شئی مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان“ میں عقد کا لفظ یمن منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے، لہذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمن منعقدہ پر محمول ہوگا اور عزم (جو یمن غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمن کی تین قسمیں ہیں (۱) یمن لغو (۲) یمن غموس (۳) یمن منعقدہ۔

یمن لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاید آگیا ہے قسیم کھائے کہ بخدا شاید آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارہ یمن واجب ہوتا ہے۔

اور یمن غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمن منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں درس میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانت ہو گیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورہ بقرہ میں فرمایا ہے ”لایواخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یواخذکم بما کسبت قلوبکم یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جنکا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورہ مائدہ میں فرمایا ہے ”ولکن یواخذکم بما عقدتم الایمان نکفارتہ الایہ“ لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ ”بما عقدتم الایمان“ اور ”بما کسبت قلوبکم“ دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ ”کسبت“ کے معنی بھی عزم و قصدت قلوبکم کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے ”عقدت علی قلبی ہان اترک الہوئی“ یعنی میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کر لیا ہے بہر حال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادے کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، یمن غموس

میں بھی ہوتا ہے اور یمین منعقدہ میں بھی ہوتا ہے لہذا یہ دونوں آیتیں، یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہوں گی۔ لیکن سورہ مائدہ میں مواخذہ، کفارہ کے ساتھ مقید ہے اور سورہ بقرہ میں مواخذہ مطلق ہے کفارہ کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر دو آیتوں میں ایک ہی حکم مذکور ہو لیکن ایک آیت میں وہ حکم مطلق ہو اور ایک میں مقید ہو تو اس مطلق حکم کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے لہذا اسی قاعدہ کے تحت یہاں بھی سورہ بقرہ میں مذکور مواخذہ مطلق کو اس مواخذہ مقیدہ بالکفارہ پر محمول کیا جائے گا جو سورہ مائدہ میں مذکور ہے یعنی جس طرح سورہ مائدہ میں یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے مراد کفارہ ہے اسی طرح سورہ بقرہ میں بھی یمین غموس اور یمین منعقدہ پر مرتب ہونے والے مواخذہ سے کفارہ مراد ہوگا اور ان دونوں قسموں پر کفارہ واجب ہوگا۔ بہر حال امام شافعیؒ کا مذہب کہ یمین غموس پر بھی کفارہ واجب ہوتا ہے ثابت ہو گیا۔ لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب اور یمین غموس میں کفارہ واجب نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آیت مائدہ ”بما عقدتم الایمان“ میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور منعقدہ کے معنی حقیقی ہیں۔ اور سابق میں گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کو مراد لیا جاسکتا ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔ اور یہاں آیت مائدہ میں حقیقت یعنی منعقدہ کا مراد لینا ممکن ہے لہذا آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ مراد ہوگی، اور آیت مائدہ میں بیان کردہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا دوسری ایمان میں واجب نہ ہوگا، اور یہی آیت بقرہ ”بما کسبت قلوبکم“ تو یہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے کیونکہ کسب یعنی عزم اور ارادہ کے معنی دونوں میں پائے جاتے ہیں اور آیت بقرہ میں جس مواخذہ کا ذکر ہے وہ مطلق ہے اور مطلق سے فرد کامل مراد ہوتا ہے اور مواخذہ کا فرد کامل اخروی مواخذہ (گناہ) ہے لہذا آیت بقرہ میں اخروی مواخذہ مراد ہوگا، اور آیت بقرہ چونکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے اس لئے ان دونوں میں اخروی مواخذہ اور گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ کہ آیت مائدہ کی وجہ سے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب ہوگا اور یمین غموس میں واجب نہ ہوگا اور یہاں گناہ تو وہ آیت بقرہ کی وجہ سے دونوں میں لازم ہوتا ہے۔ شارح نے کہا کہ اس مقام میں یہ آخری تحقیق ہے البتہ ان چیزوں کا تذکرہ معارضہ کی بحث میں بھی انشاء اللہ ضرور آئے گا۔

فوائد۔ ہماری اوپر کی تقریر سے واضح ہو گیا کہ ”بما عقدتم الایمان“ میں عقد کے حقیقی معنی یمین منعقدہ کے ہیں اور اسی بنیاد پر ہم نے کفارہ صرف یمین منعقدہ میں واجب کیا ہے لیکن ابن الملک نے اسی بات کو اس طرح کہا کہ عقد کے حقیقی معنی رتی بانٹنے کے ہیں یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کیساتھ باندھ دینے کے ہیں، پھر مجازاً ان الفاظ کیلئے استعمال ہونے لگا جن میں سے بعض کو بعض کیساتھ حکم ثابت کرنے کیلئے مربوط کیا گیا ہو پھر مجازاً الجواز کے طور پر اس ربط کے سبب معنی عزم قلب کیلئے استعمال ہونے لگا۔ یمین منعقدہ میں الفاظ کا ربط ہوتا ہے یعنی بعض الفاظ کو بعض کیساتھ قسم پوری کرنے کیلئے باندھا جاتا ہے مثلاً اگر یوں کہا کہ بخدا میں یہ

کام کروں گا تو کام کروں گا" کو "بخدا" کیساتھ اسلئے مربوط کیا گیا ہے تاکہ مذکورہ کام کیا جائے بہر حال یمین منعقدہ "بما عقدتم" کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی مجازاً المجاز ہے اور مجاز چونکہ مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اسلئے یہاں مجاز کو مجازاً المجاز کے مقابلہ میں حقیقت کا درجہ دیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یمین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف یمین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوُطَى دُونَ الْعَقْدِ اِنْ يَكُونُ النِّكَاحُ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ تَعْمَلُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُولًا عَلَى الْوُطَى دُونَ الْعَقْدِ فَيَشْمَلُ الْوُطَى الْحَلَالَ وَالْحُرَامَ وَالْوُطَى بِمِلْكِ الْيَمِينِ اَيْضًا لِانَّ النِّكَاحَ فِي الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنْ مَّا يَكُونُ بِالْوُطَى وَالْعَقْدُ اِنْ مَّا سُمِّيَ نِكَاحًا لِانَّهُ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ حَقِيقَةُ النِّكَاحِ الْوُطَى وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِيُّ حَمَلَ النِّكَاحَ هَهُنَا عَلَى مَعْنَاهُ الْمُتَعَارِفِ فَلَا يَنْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ وَنَحْنُ نَحْمِلُهُ عَلَى حَقِيقَةِ الْغَوِيَّةِ فَنُبْنِي حُرْمَةَ الْمُصَاهَرَةِ بِالنِّكَاحِ۔

ترجمہ :- اور نکاح، وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول "ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم من النساء" میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔ لہذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللغت نکاح کی حقیقت وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو اس کے متعارف معنی (عقد) پر محمول کیا ہے لہذا امام شافعیؒ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں اس لئے ہم حرمت مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح :- مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ ضابطہ پر دوسرا تفریعی مسئلہ پیش کیا ہے مسئلہ یہ ہیکہ آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم" میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقد نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباؤ نے وطی کی ہے اور وطی، عام ہے حرام، حلال اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم (ملنے) کے ہیں اور ضم صرف وطی کی صورت میں ہوتا ہے تو گویا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہوئے اور عقد نکاح کو نکاح اسلئے کہہ دیا جاتا ہے کہ عقد نکاح، ضم (ملنے) کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

کے ہیں، اور عقد نکاح۔ نکاح کے مجازی معنی ہیں اور شریعت کے اعتبار سے اس کا برعکس ہے یعنی عقد نکاح، نکاح کی حقیقت ہے اور وطی، مجاز ہے حضرت امام شافعیؒ نے شریعت کا اعتبار کرتے ہوئے آیت مذکورہ میں نکاح کو اس کے معنی متعارف یعنی عقد پر محمول کیا ہے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہے کہ جن عورتوں کیساتھ تمہارے آباء نے عقد نکاح کیا ہے تم ان کو اپنے نکاح میں نہ لاؤ۔ یعنی امام شافعیؒ صرف عقد نکاح یعنی وطی حلال سے حرمت مصاہرت ثابت کرتے ہیں اور زنا سے ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم حنفیوں کے نزدیک آیت میں لفظ نکاح حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول ہے لہذا مطلقاً وطی سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جائے گی وطی خواہ حلال ہو یعنی بصورت نکاح ہو یا وطی حرام ہو یعنی بصورت زنا ہو۔ اور لفظ نکاح کو حقیقت لغویہ یعنی وطی پر محمول کرنے کی وجہ مذکورہ ضابطہ ہے یعنی جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ مذکورہ آیت کے تحت بیان کردہ اصول سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹے کیلئے صرف باپ کی موطورہ سے نکاح کرنا حرام ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کرنا حلال ہے حالانکہ اخاف کے نزدیک باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے بھی نکاح کرنا حرام ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ باپ کی موطورہ سے نکاح کی حرمت تو آیت "ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم" سے ثابت ہے اور باپ کی منکوحہ غیر موطورہ سے نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ (محطاوی) فلا اشکال علیہ۔

وَيَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُهُمَا مُرَادٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ مِنْ تَتِمَّةِ السَّابِقِ أَيْ يَسْتَحِيلُ اجْتِمَاعُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي حَالٌ كَوْنُهُمَا مُرَادٌ بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَلْ يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مُتَعَلِّقًا بِالْحُكْمِ كَأَنْ تَقُولَ لَا تَقْتُلِ الْأَسَدَ وَتُرِيدُ السَّبْعَ وَالرَّجُلَ الشَّجَاعَ مَعًا وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ بِالنَّظَرِ إِلَى هَذَا الْإِسْتِعْمَالِ مَجَازًا وَقَدْ صَحَّحَهُ الشَّافِعِيُّ حَيْثُ يُبَيِّنُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا كَمَا فِي هَذَا الْمَثَالِ بِخِلَافِ مَا إِذَا لَمْ يُبَيِّنْ كَالْوَجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ فِي الْأَمْرِ وَلَا نِزَاعٍ فِي جَوَازِ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي مَعْنَى مَجَازِيٍّ تَكُونُ الْحَقِيقَةُ مِنْ أَفْرَادِهِ عَلَى سَبِيلِ عُمُومِ الْمَجَازِ كَمَا سَيَأْتِي وَلَا فِي امْتِنَاعِ اسْتِعْمَالِهِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَجَازِيٍّ مَعَ بَحْثِ يَكُونُ اللَّفْظُ مُتَّصِفًا بِكَوْنِهِ حَقِيقَةً وَمَجَازًا مَعًا وَكَذَا لَا نِزَاعَ فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا بِحَسَبِ إِحْتِمَالِ اللَّفْظِ إِيَّاهُمَا أَوْ بِحَسَبِ التَّنَازُلِ الظَّاهِرِ بِشَبْهِهِ مِنْ غَيْرِ الْإِسْرَادَةِ كَمَا سَيَأْتِي وَإِنَّمَا النِّزَاعُ فِي إِسْرَادَةِ تَهْنِئَةٍ مُتَّصِلَةٍ لِهَمَّا فَعِنْدَهُ يَجُوزُ وَعِنْدَ تَالِيَيْهِ جُوزٌ فَقِيلَ لِلْإِسْتِحَالَةِ الْعَقْلِيَّةِ وَقِيلَ لِعَدَمِ الْعُرْفِ وَالْإِسْتِعْمَالِ.

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں۔ یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لا تقتل الاسد" کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر یا وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر (اس طرح) جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع (اس طور پر) جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو یا بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ (یہ) استحالة عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے جن میں تسخیل کا لفظ "لابجوز" کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کیساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سو اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ اخاف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور اخاف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لا تقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عدم قتل میں جمع ہو سکتے ہیں اور

احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کا جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارح نے ”وان كان اللفظ بالنظر الخ“ سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ بیک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہذا لفظ کا بیک وقت دونوں معنی میں استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئیگا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو بیک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آ رہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی ”لفظ“ حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کو مجاز کہا جاتا ہے لہذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جاسکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں بیک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہری طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد ہوں

یعنی حقیقت کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو اور مجاز کیساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو پس امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے کہا کہ بعض حضرات نے فرمایا کہ اس اجتماع کے ناجائز ہونے کی علت استحالة عقلیہ ہے یعنی یہ بات عقلاً محال ہے اور عقلاً محال اسلئے ہیکہ معنی حقیقی اور مجازی جب دونوں مستقلاً مراد ہوں گے تو لفظ فقط حقیقت ہوگا یا فقط مجاز ہوگا یا نہ حقیقت ہوگا اور نہ مجاز ہوگا اور یا حقیقت اور مجاز دونوں ہوگا اور یہ چاروں احتمالات باطل ہیں، اول کے دو احتمال تو اسلئے باطل ہیں کہ ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح اسلئے ہیکہ لفظ موضوع لہ اور غیر موضوع لہ دونوں میں سے ہر ایک میں مستعمل ہے لہذا اگر لفظ کو حقیقت قرار دیں گے تو معنی موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کرنے پر اور اگر لفظ کو مجاز قرار دیں گے تو معنی غیر موضوع لہ میں استعمال کو ترجیح دینا لازم آئے گا۔ معنی موضوع لہ میں استعمال کرنے پر۔ بہر حال ان دونوں احتمالات میں ترجیح بلا مرجح ہے اور ترجیح بلا مرجح باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہذا اول کے دونوں احتمالات باطل ہیں۔ اور تیسرا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ مستعمل، حقیقت اور مجاز میں منحصر ہے یعنی لفظ مستعمل کی صرف یہ ہی دو قسمیں ہیں ان کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے اور جب ان دو کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو۔ پس ثابت ہو گیا کہ یہ بھی باطل ہے کہ لفظ نہ حقیقت ہو اور نہ مجاز ہو، اور چوتھا احتمال اسلئے باطل ہے کہ لفظ واحد حالت واحدہ میں اپنے معنی موضوع لہ میں بھی مستعمل ہو اور غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو یہ بات بالکل محال اور ناممکن ہے اور جب یہ محال ہے تو لفظ واحد کا حالت واحدہ میں حقیقت اور مجاز دونوں ہونا بھی محال اور ناممکن ہوگا بہر حال عقلاً یہ چار احتمال نکلتے تھے، اور چاروں باطل ہیں۔ لہذا جس سے یہ چار احتمال نکلتے تھے یعنی معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا یہ بھی باطل اور محال ہوگا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ معنی حقیقی اور مجازی کا مستقلاً مراد ہونا عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ناجائز ہے کیونکہ عرف اور اہل زبان کا استعمال اس بات پر شاہد ہے کہ لفظ جب بغیر قرینہ کے استعمال کیا جائے تو اس سے صرف معنی موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اگر قرینہ ہو تو معنی غیر موضوع لہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔

حاصل یہ کہ عرف سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ سے ایک وقت میں ایک ہی معنی مراد ہو سکتا ہے اگر حقیقی مراد ہوگا تو مجازی مراد نہیں ہوگا اور اگر مجازی مراد ہوگا تو حقیقی مراد نہیں ہوگا، اور جب ایسا ہے تو بیک وقت دونوں کا مراد لینا ناجائز ہے۔

وَالْمَصْرُحُ أَوْ رَدِّ فِي ذَلِكَ تَمْثِيلًا تَشْبِيهًا لِلْمَعْقُولِ بِالْمَحْسُوسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ
يَكُونَ الثُّوبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِيسِ مَلَكًا وَعَارِيَّةً فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ يَعْنِي أَنَّ اللَّفْظَ
لِلْمَعْنَى بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازُ كَالثُّوبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيقَةُ كَالثُّوبِ
الْمَمْلُوكِ فَمَا أَنَّ اسْتِحَالَ الثُّوبِ الْوَاحِدِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ
جَمِيعًا مُحَالٌ كَذَلِكَ اسْتِحَالَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَ
الْأَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ أَنْ يَقُولَ كَمَا اسْتَحَالَ أَنْ يَلْبَسَ الثُّوبُ الْوَاحِدَ اللَّابِيسَانِ
أَحَدُهُمَا بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْآخَرُ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ لِيَكُونَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسِ وَ
الْمَعْنَيَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِيسَيْنِ وَالْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ وَلَا
يُقَالُ إِنَّ السَّارِهِنَ إِذَا اسْتَعَارَ الثُّوبَ الْمُرْتَهُونَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبَسَهُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ
أَنَّهُ لَبَسَهُ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ وَالْعَارِيَّةِ جَمِيعًا لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ لَبَسَهُ هَذَا الِيسَ بِطَرِيقِ
الْعَارِيَّةِ لِأَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَتَمَلَّكَ الثُّوبَ حَتَّى يُعِيرَهُ السَّارِهِنُ وَلَكِنَّهُ بِطَرِيقِ
الْمَلِكِ لِأَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَإِذَا انْزَالَهُ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ إِلَى أَصْلِهِ وَيُمْكِنُ
أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْعَارِيَّةِ فَقَطْ لِأَنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمَلِكِ فِيهِ مِنَ الْبَيْعِ
وَالْهَبَةِ وَغَيْرِهِ -

ترجمہ :- اور مصنف اس بارے میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ و تکرار ایک مثال لائے ہیں چنانچہ
انہوں نے فرمایا جیسا کہ زمان و احد میں لابس واحد پر ثوب واحد کا ملک اور عاریہ ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی
کیلئے ایسا ہے جیسا کہ لباس شخص کیلئے - اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہو اور حقیقت ثوب
مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالت واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ
محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا
کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ
تاکہ "لفظ" لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور
مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں - اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرہن
سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طرح پہنا؟
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس کا یہ پہننا عاریہ کے طور پر نہیں ہے کیوں مرہن ثوب مرہون کا مالک نہیں
ہو اے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریہ دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرہن کا حق مانع تھا۔
پس جب مرہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطریق عاریہ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا ثمرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔
 تشریح :- فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا مستقل
 مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس
 کیساتھ تشبیہ دیجائی ہے اسلئے مصنف نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بیان
 فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال
 اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکا اور عاریتہ دونوں حیثیت سے
 پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی، (الابس آدمی) کے درجہ میں ہے
 اور مجاز، ثوب مستعار (عاریتہ لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے)
 کے درجہ میں ہے پس جس طرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونے کی حیثیت
 سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو
 اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور
 بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ، لباس کے مرتبہ میں ہے
 اور معنی لابس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں
 تو لابس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا
 عاریتہ اور ایک کا ملکا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال
 ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہو چاہئیں
 حالانکہ مشبہ بہ کی جانب میں ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ فقط نفس استعمال میں ہے یعنی جس
 طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکا اور عاریتہ دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح
 ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ
 لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق اوضح مثال یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں
 کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریہ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق
 مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی حقیقی اور مجازی دو
 لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریتہ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی
 حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریہ پہننے

والا ہوتا۔

ولایقال ان الراهن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریہ کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریتہ لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریہ دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شی مرہون، راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہو گیا اور بطریق عاریہ اسلئے پہنا ہے کہ راہن، شی مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس یہاں بھی چونکہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریتہ پہننا بھی ثابت ہو گیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملکا اور عاریتہ ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریق عاریہ پہننا نہیں ہے بلکہ بطریق ملک پہننا ہے بطریق عاریہ پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن، شی مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن، شی مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شی مرہون عاریتہ دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن، شی مرہون کو عاریتہ نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریتہ پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہی کہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شی مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ راہن، شی مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شی مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن، شی مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شی مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریہ نہ ہوگا، اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق عاریہ ہو اور بطریق ملک نہ ہو کیونکہ شی مرہون میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوک چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شی مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شی کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے

کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئی مرہونہ کا مالک نہیں رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرہن سے ثوب مرہون لے کر پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونیکا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شَرَّحَ الْمُصَرِّحُ فِي تَفْرِيعَاتِ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ فَقَالَ حَتَّى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِلْمَوْلَى لَا تَتَنَاوَلُ مَوْلَى الْمَوْلَى وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ لَفْظَ الْمَوْلَى مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْمُعْتَقِ بِلا واسطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلا واسطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ وَكَذَا مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مُجَازًا إِذَا أَوْصَى رَجُلٌ لِمَوْلَايِهِ وَلَهُ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيعَاتُ بَطُلِ الْوَصِيَّةِ مَا لِرُيْبِيٍّ أَحَدُهُمَا دَفْعًا لِلِاشْتِرَاكِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتَقٌ بِكُسْرٍ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلَى مَا هُوَ وَضَعُ مَسْأَلَةَ الْمُتَنِّ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوْلَى حَقِيقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ وَمُجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمُجَازُ مَعَ الْحَقِيقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثَّلَاثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تُنْفَذُ فِي الثَّلَاثِ وَأَقْلُ الْجُمُعِ فِي الْوَصِيَّةِ اِثْنَانِ فَيَكُونُ النِّصْفُ الْبَاقِي مِنَ الثَّلَاثِ مُرَدًّا إِلَى وَرَثَةِ الْمُوَصِّي وَلَا يَكُونُ لِلْمُعْتَقِ الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا الرُّيْبِيُّ الْمُعْتَقُ بِلا واسطَةٍ فَجَرَّ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ مَا أَوْصَى بِهِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتی کہ ہم نے کہا کہ موالی کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ اور معتق بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے ورنہ بھی اس کا اطلاق مجازاً معتق کے معتق اور ایسے ہی معتق کے معتق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معتق اور معتق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی جب تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کرے اور اگر اس کیلئے معتق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتق اور معتق کا معتق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتق حقدار ہوگا اور معتق کا معتق حقدار نہ ہوگا کیونکہ موالی معتق میں حقیقت ہے اور معتق المعتق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب اگر موصی کا ایک معتق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں اقل جمع دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف لوٹے گا اور معتق کے معتق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا، مگر جب معتق بلا واسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مال وصیت کا حقدار ہو جائے گا۔

شریح :- مصنف نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اسی اصول پر چار تفریعی مسئلے ذکر فرما رہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تنہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی وصیت کر نیوالے کیلئے صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی تنہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ موالی معتق (بکسر التاء) بلا واسطہ اور معتق بفتح التاء بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی موالی اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتق کے معتق (بکسر التاء) اور معتق کے معتق (بفتح التاء) پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا جو آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی موالی کہتے ہیں۔ بہر حال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تا وقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا مذکورہ وصیت میں لفظ موالی سے معتق بکسر التاء اور معتق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتق اور معتق المعتق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتق بلا واسطہ تو مال وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتق کا معتق مستحق نہ ہوگا کیوں کہ لفظ موالی معتق بلا واسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتق المعتق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتق بلا واسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتق بلا واسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتق کا مستحق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تنہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس

کہ وصیت، موالی کیلئے کی گئی ہے اور موالی جمع ہے اور عام کی بحث کے آخر میں گزر چکا ہے کہ باب وصیت میں اقل جمع دو ہوتے ہیں پس مذکورہ مسئلہ میں وصیت چونکہ موالی جمع کیلئے کی گئی ہے اسلئے موصی لہ کم از کم دو ہوں گے اور دونوں برابر کے شریک ہوں گے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک مال وصیت رثلث مال کے آدھے کا مستحق ہوگا لیکن جب ایک ہی معتق ہے تو وہ اپنے نصف کا مستحق ہوگا اور دوسرا نصف موصی کے ورثاء کو دیدیا جائے گا ہاں اگر موصی کیلئے معتق بلا واسطہ نہ ہو تو معتق المعتق مال وصیت کا مستحق ہو جائیگا کیوں کہ جب حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں ہوتا تو مجاز پر عمل کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

وَلَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ بِالْخَمْرِ تَفْرِيعٌ شَانَ وَعَظْفٌ عَلَى قَوْلِهِ إِنَّ الْوَصِيَّةَ بِعَيْنِي لَا يَلْحَقُ غَيْرُ الْخَمْرِ مِنْ أَخْوَاتِهَا وَهِيَ الطَّلَاءُ وَنَقِيعُ التَّمْرِ وَنَقِيعُ الزَّيْتُونِ وَنَحْوُهُ مِنْ سَائِرِ الْمُسْكِرَاتِ بِالْخَمْرِ مِنْ جَيْثِ الْحُرْمَةِ وَإِيجَابِ الْحَدِّ فَإِنَّ فِي الْخَمْرِ يَجِبُ الْحَدُّ بِشَرْبِ قَطْرَةٍ مِنْهَا وَتَحْرُمُ قَطْرَةٌ مِنْهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِلَ إِلَى حَدِّ السُّكْرِ وَغَيْرُهَا لَا يَحْرُمُ وَلَا يَسْتَوْجِبُ الْحَدَّ مَا لَمْ يُسْكِرْ وَالْخَمْرُ هُوَ النَّبِيُّ مِنْ مَاءِ الْعَنْبِ إِذَا غُلِيَ وَاشْتَدَّ وَقَذَفَ بِالزَّبَدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ نَبِيًّا بَلْ كَانَ مَطْبُوعًا أَوْ كَانَ مِنْ غَيْرِ الْعَنْبِ كَالْقَمْحِ الْجَنْطَةِ وَالْعُسَلِ وَالزَّيْتُونِ الْمُنْقَعِ فِي الْمَاءِ لَا يُسَمَّى خَمْرًا وَلَا يَأْخُذُ حُكْمُهَا وَالشَّافِعِيُّ يَسَمِّي كُلَّهَا خَمْرًا بِإِعْتِبَارِ أَنَّ مُشْتَقٌّ مِنْ مُخَامَرَةِ الْعَقْلِ وَهُوَ يَعْمُرُ الْكُلَّ۔

ترجمہ :- اور غیر خمر، خمر سے لاحق نہیں ہوتا ہے یہ دوسری تفریع ہے اور اس کا عطف مصنف کے قول "ان الوصیۃ" پر ہے یعنی خمر کے علاوہ دوسری نشہ آور چیزیں طلاء، نقیع تمر، نقیع زیتون اور اس کے علاوہ، حرمت اور حد واجب کرنے کے اعتبار سے خمر کیساتھ لاحق نہیں ہوتیں اسلئے کہ خمر میں اس کا ایک قطرہ پینے سے حد واجب ہوتی ہے اور اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے بغیر اس کے کہ وہ حد سکر تک پہنچے اور خمر کے علاوہ چیزیں جب تک نشہ آور نہ ہوں نہ حرام ہوتی ہیں اور نہ موجب حد ہوتی ہیں اور خمر انگور کا وہ کچا پانی ہے جو خوب جوش مارنے لگے اور شدت پیدا ہو جائے اور جھاگ پھینکنے لگے۔ پس اگر پانی کچا نہ ہو بلکہ پکا ہوا ہو یا پانی انگور کے علاوہ چھوٹا رے، گندم، شہد یا خشک انگور کا ہو جس کو پانی میں بھگو دیا گیا ہو تو ان میں سے کسی کا نام خمر نہیں رکھا جائے گا اور نہ کوئی اس کا حکم لیگا اور امام شافعی ان تمام کو خمر کیساتھ موسوم کرتے ہیں اس اعتبار سے کہ خمر، مخامرة العقل سے مشتق ہے اور یہ معنی سب کو شامل ہیں۔

تشریح:۔ طلاء، انگور کا وہ شیرہ جس کو اس قدر پکا یا گیا ہو کہ اس کا دو تہائی سے کم ختم ہو کر ایک تہائی سے زیادہ رہ گیا ہو اور وہ نشہ آور ہو گیا ہو۔ اس کا طلاء نام اس وجہ سے رکھا گیا کہ اس کے بارے میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا "ما شہبہ ہذا بطلاء البعیر" یہ طلاء بعیر کے کس قدر مشابہ ہے اور طلاء بعیر، تارکول کے مانند ایک دوا ہوتی ہے جو درختوں سے بنائی جاتی ہے اور کھجلی والے اونٹوں کو ملی جاتی ہے پس چونکہ فاروق اعظم نے اس شیرہ انگور کیلئے طلاء بعیر کا لفظ استعمال فرمایا تھا اسلئے اس مخصوص شیرہ کا نام طلاء رکھ دیا گیا۔ نفیع تمر، بھگوئے ہوئے چھوہاروں کا نشہ آور پانی، نفیع زبیب بھگوئے ہوئے خشک انگور کا نشہ آور پانی۔ یعنی اگر پانی میں چھوہارے یا خشک انگور ڈال کر چھوڑ دیا جائے اور وہ جوش مار کر جھاگ پھینکنے لگے تو اس میں نشہ پیدا ہو جاتا ہے اسی کو نفیع تمر اور نفیع زبیب کہا جاتا ہے۔ خمر ہے کہ پانی میں تازہ انگور ڈال کر اس کو چھوڑ دیا گیا ہو اور آگ پر پکا یا نہ گیا ہو بلکہ اسی طرح رکھے رکھے اس میں جوش پیدا ہو گیا ہو یعنی نیچے کی چیز اوپر آگئی ہو پھر شدت جوش کی وجہ سے اس میں نشہ پیدا ہو گیا ہو اور جھاگ پھینکنے لگا ہو۔ جھاگ پھینکنا حضرت امام صاحب کے نزدیک شرط ہے لیکن صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا شرط نہیں ہے بلکہ شدت جوش ہی سے خمر ہو جاتی ہے۔ حاصل یہ کہ خمر کیلئے اولاً تو یہ ضروری ہے کہ وہ تازہ انگور کی ہو، دوم یہ ضروری ہے کہ جس پانی میں انگور ڈالے گئے ہیں وہ پانی کچا ہو انگور ڈال کر اس کو آگ پر پکا یا نہ گیا ہو، سوم یہ ضروری ہے کہ اس پانی میں جوش پیدا ہو جائے، اور امام صاحب کے نزدیک جھاگ پھینکنا بھی ضروری ہے چنانچہ اگر پانی میں تازہ انگور نہ بھگوئے گئے ہوں بلکہ خشک انگور بھگوئے گئے ہوں یا انگور کے علاوہ چھوہارے یا گندم یا شہد وغیرہ کوئی دوسری چیز بھگوئی گئی ہو تو وہ خمر نہ کہلائے گی، اسی طرح اگر تازہ انگور پانی میں ڈال کر پکالے گئے ہوں تو وہ بھی خمر نہ کہلائے گی۔ بہر حال خمر کی حقیقت یہ ہے کہ انگور کا وہ کچا پانی جس میں جوش پیدا ہو کر نشہ پیدا ہو جائے اور وہ جھاگ پھینکنے لگے اس کے علاوہ تمام نشہ آور چیزوں کو مجازاً خمر کہا جاتا ہے۔ حقیقتہً خمر نہیں کہا جاتا۔

اس تفصیل کے بعد تفریعی مسئلہ ملاحظہ ہو۔ مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ پی لیا تو یہ حرام کا مرتکب ہوگا اور اس پر حد شرب خمر واجب ہوگی خواہ ایک قطرہ کے پینے سے نشہ آیا ہو یا نشہ نہ آیا ہو اور خمر کے علاوہ دوسری مسکر چیزوں میں اس مقدار کا پینا حرام ہوگا اور اس مقدار کے پینے پر حد واجب ہوگی جس مقدار کے پینے سے نشہ آجائے چنانچہ اگر اتنی قلیل مقدار میں پی ہو کہ جس سے نشہ نہ آتا ہو تو اس مقدار کا پینا نہ حرام ہے اور نہ اس کے پینے پر حد واجب ہے لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام مسکرات کا حکم وہ ہی ہے جو حکم خمر کا ہے یعنی جس طرح خمر میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں حرام ہیں اور ان کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے اسی طرح تمام مسکرات میں مقدار قلیل اور کثیر دونوں

کاپینا حرام ہے اور دونوں کے پینے پر حد واجب ہوتی ہے خواہ نشہ پیدا ہوا ہو یا نشہ پیدا نہ ہوا ہو۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ خمر مشق ہے مخامرہ عقل سے اور اس کے معنی ہیں عقل کو چھپا دینا اور یہ معنی تمام مسکرات میں پائے جاتے ہیں لہذا تمام مسکرات کو خمر کہا جائیگا اور تمام مسکرات کا حکم ایک ہی ہوگا لیکن اخاف کی طرف سے دلیل اور امام شافعی کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ خمر کا لفظ انگور کے کچے پانی جس میں جوش اور جھاگ پیدا ہو گیا ہو پر حقیقتہً بولا جاتا ہے اور دوسری مسکر چیزوں پر مجازاً بولا جاتا ہے اور یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ اخاف کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کا جمع کرنا ناجائز ہے لہذا آیت "انما الخمر والمیسر الا یہ" جو حرمت خمر پر دلالت کرتی ہے، اور حدیث "من شرب الخمر فاجلدوہ" جو وجوب حد پر دلالت کرتی ہے ان دونوں میں حقیقی خمر مراد ہے یعنی حقیقی خمر کاپینا مطلقاً حرام ہے خواہ اس کے پینے سے نشہ پیدا ہو یا نشہ پیدا نہ ہو اور اس کے پینے سے حد واجب ہو جاتی ہے اب اگر غیر خمر، یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کیا گیا اور غیر خمر یعنی مسکر چیزوں کا حکم وہی قرار دیا گیا جو حکم خمر کا ہے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کا جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ یہ اخاف کے نزدیک قطعاً درست نہیں ہے۔ اور سابق میں یہ ضابطہ گزر چکا ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا لہذا یہاں بھی حقیقت (خمر) پر عمل کرنا چونکہ ممکن ہے اسلئے مجاز، یعنی دوسری مسکر چیزوں کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یعنی مسکر چیزوں کو خمر کیساتھ لاحق کر کے مسکر چیزوں پر وہ حکم نہیں لگایا جائے گا جو حکم خمر کا ہے۔

وَلَا يُزَادُ بَنُو بَنِيهِ فِي الْوَصِيَّةِ لِابْنَائِهِ عَظُمَ عَلَى مَا سَبَقَ وَتَفْرِيعٌ ثَالِثٌ اِنْ اِذَا اَوْصَى اَحَدٌ لِابْنَاءِ زَيْدٍ وَلِزَيْدٍ وَبَنُو بَنِيْنٍ يَدْخُلُ فِي الْوَصِيَّةِ الْاَبْنَاءُ وَلَا يَدْخُلُ فِيْهِ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ لِاَنَّ لَفْظَ الْاَبْنِ حَقِيْقَةٌ فِي الْاَبْنِ وَمَجَازٌ فِي ابْنِ الْاَبْنِ فَلَا يَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ وَقَالَ لَا يَدْخُلُ اَبْنَاءُ الْاَبْنَاءِ اَيْضًا لِاَنَّ اللَّفْظَ يُطْلَقُ عَلَيْهِمْ فَيَتَنَاوَلُهُمْ بِاِعْتِبَارِ الظَّاهِرِ۔

ترجمہ :- اور بیٹوں کو وصیت کر نیکی صورت میں پوتے مراد نہیں ہوں گے یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور تیسری تفریع ہے یعنی جب کوئی شخص زید کے بیٹوں کیلئے وصیت کرے اور زید کے بیٹے اور بیٹے کے بیٹے موجود ہوں تو اس وصیت میں صرف بیٹے داخل ہوں گے اور بیٹے کے بیٹے اس میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ ابن بیٹے کے معنی میں حقیقت ہے اور بیٹے کے بیٹے کے معنی میں مجاز ہے پس مجاز، حقیقت کیساتھ جمع نہیں ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اس وصیت میں پوتے بھی داخل ہوں گے کیونکہ لفظ ابن ان پر بھی بولا جاتا ہے لہذا یہ لفظ ظاہر کے اعتبار سے ان سب کو شامل ہوگا۔

تشریح :- یہ عبارت بھی سابق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیوں کہ لفظ "ابن" بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا پس یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی ابنائے زید سے صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے، صاحبین کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يَرَادُ اللَّمَسُ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ عَطْفٌ عَلَى مَا قَبْلَهُ وَتَفْرِيعٌ رَابِعٌ وَذَلِكَ لِأَنَّ لَا مَسْتَمُ حَقِيقَةٌ فِي اللَّمَسِ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجَمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ يَقُولُ إِنَّ كُلَّهُمَا مُرَادٌ هُنَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ أَوْ لَا مَسْتَمُ النَّسَاءِ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَإِنْ كَانَ اللَّمَسُ بِالْيَدِ فَالَتَّيَمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُونُ لِمَسِّ النَّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوَضُوءِ وَإِنْ كَانَ اللَّمَسُ بِالْجَمَاعِ فَالَتَّيَمُّ فِيهِ لِأَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيَجِلُّ تَيَمُّمُ الْجَنْبِ بِهَذِهِ الْآيَةِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ الْمَجَازَ هُنَا مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تُرَادَ الْحَقِيقَةُ أَيْضًا لِإِسْتِحَالَةِ الْجُمُعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُونُ اللَّمَسُ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوَضُوءِ حَتَّى يَكُونَ التَّيَمُّ خُلْفًا عَنْهُ بَلْ إِنَّمَا هُوَ خُلْفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ -

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے قول "اولا مستم النساء" میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ "لا مستم" لمس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "اولا مستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيتموا صعيدا طيبا" پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدت کی وجہ سے ہوگا اور لمس نساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر لمس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت جنس کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ اس جگہ ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مجاز مراد ہے لہذا حقیقت کا مراد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

خلیفہ ہو بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ ہوگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں سابقہ ضابطہ (حقیقت اور مجاز کا جمع ہونا ناجائز ہے) پر چوتھی تفریع مذکور ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ عورتوں کو ہاتھ سے چھونا ناقض وضو ہے یا نہیں۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ لمس نسائے بالید ناقض وضو ہے اور احناف کہتے ہیں کہ لمس نسائے بالید ناقض وضو نہیں ہے، دونوں حضرات کا استدلال یہ آیت ہے "وَلَا تَسْمُوا النَّسَاءَ فَلَمْ يَجْعَلُوا مَآزٍ فَيَتَمِيمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا" لا یتیم یعنی ملاستہ نسائے ہاتھ سے چھونے کے معنی میں حقیقت ہے اور جماع اور وطی کے معنی میں مجاز ہے۔ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں کو بیک وقت مراد لینا چونکہ جائز ہے اسلئے یہاں دونوں مراد ہیں یعنی لمس بالید کی صورت میں حدث اصغر کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا اور لمس بالید کا ناقض وضو ہونا ثابت ہوگا اور جماع کی صورت میں حدث اکبر (جنابت) کی وجہ سے تیمم واجب ہوگا، اور اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کا جائز ہونا ثابت ہوگا چنانچہ مروی ہے کہ عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ جنبی کیلئے تیمم کی اجازت نہیں دیتے تھے لیکن جب ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے اس آیت سے جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر استدلال کیا تو ابن مسعود نے اس استدلال کو قبول کیا اور دونوں حضرات جنبی کیلئے تیمم کے جواز پر اس آیت کے ذریعہ متفق ہو گئے۔ اور احناف کے نزدیک حقیقت اور مجاز کا بیک وقت مراد لینا چونکہ ناجائز ہے اسلئے یہاں دونوں معنی مراد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک معنی مراد ہوگا۔ اور جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہے یعنی احناف و شوافع دونوں اس پر متفق ہیں کہ آیت میں جماع مراد ہے پس جب جماع یعنی مجازی معنی بالاتفاق مراد ہیں تو احناف کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز سے بچنے کیلئے حقیقی معنی یعنی لمس بالید مراد نہ ہوگا۔

— اور جب آیت میں لمس بالید مراد نہیں ہے تو لمس بالید ناقض وضو بھی نہ ہوگا اور جب لمس بالید ناقض وضو نہیں ہے تو تیمم اس کا خلیفہ اور قائم مقام بھی نہ ہوگا بلکہ تیمم صرف جنابت کا خلیفہ اور قائم مقام ہوگا۔

فَالْأَمْثَلُ الثَّلَاثَةُ الْأُولَى الْحَقِيقَةُ فِيهَا مُتَعَيَّنَةٌ فَلَا يُضَارُّ إِلَى الْمَجَازِ وَالْمِثَالُ الْآخِرُ الْمَجَازُ فِيهِ مُتَعَيَّنٌ فَلَا يُضَارُّ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ لِأَنَّ الْحَقِيقَةَ فِيهَا مِثَالُ الْآخِرِ وَالْمَجَازُ فِيهِ مُرَادٌ فَلَمْ يَسْبِقْ الْآخِرُ مُرَادًا أَيْ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ فِي الْأَمْثَلِ الثَّلَاثَةِ الْأُولَى وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْمِثَالِ الْآخِرِ مُرَادٌ فَلَمْ يَسْبِقْ الْمَعْنَى الْآخِرُ أَعْنَى الْمَجَازِ فِي الْأُولَى وَالْحَقِيقَةُ فِي الْآخِرِ مُرَادٌ عَلَى مَا حَرَّرْنَا.

ترجمہ:۔ پس پہلی تین مثالوں میں حقیقت متعین ہے لہذا مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا اور آخری مثال میں مجاز متعین ہے لہذا حقیقت کی طرف رجوع نہیں کیا جائیگا یہی معنی ہیں مصنف کے اس قول

کے کیونکہ اخیر کے سوا تمام مثالوں میں حقیقت متعین ہے اور اخیر میں مجاز مراد ہے لہذا دوسرا معنی مراد ہونے کیلئے باقی نہیں رہا یعنی معنی حقیقی پہلی تین مثالوں میں اور معنی مجازی آخری مثال میں مراد ہیں لہذا دوسرے معنی باقی نہ رہے یعنی پہلی مثالوں میں مجاز اور آخری مثال میں حقیقت مراد ہے جیسا کہ ہم نے تحریر کیا ہے۔

تشریح :- چاروں تفریعی مسئلوں کا خلاصہ کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ جمع بین الحقیقت و المجاز چونکہ ناجائز ہے اسلئے اول کی تین مثالوں میں صرف معنی حقیقی مراد ہوں گے اور معنی مجازی مراد نہ ہوں گے اور چوتھی مثال میں صرف مجازی معنی ہوں گے اور حقیقی معنی مراد نہ ہوں گے۔

وَلَمَّا فَرَّغَ مِنَ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي رَدِّ اعْتِرَاضَاتِ تَرُدُّ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ فَقَالَ وَفِي
الِاسْتِثْنَاءِ عَلَى الْاِبْنَاءِ وَالْمَوَالِي تَدْخُلُ الْفُرُوعُ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدِّمٍ تَقْرِيرُهُ أَنَّ
يَقْرَأُ اِسْتِثْنَاءَ الْعَرَبِيِّ مِنَ الْاِمَامِ وَقَالَ اَمْتُونَا عَلَى اَبْنَائِنَا وَمَوَالِينَا يَدْخُلُ فِي
الْاِبْنَاءِ اَبْنَاءُ الْاِبْنَاءِ وَفِي الْمَوَالِي مَوَالِي الْمَوَالِي مَعَ اَنَّ اَبْنَاءَ الْاِبْنَاءِ مَجَازٌ فِي
لَفْظِ الْاِبْنِ وَمَوَالِي الْمَوَالِي مَجَازٌ فِي الْمَوَالِي فَيَلْزَمُ اِجْتِمَاعُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ فَأَجَابَ
بِأَنَّهُ اِنَّمَا تَدْخُلُ الْفُرُوعُ فِي هَذَا الْاِسْتِثْنَاءِ لِأَنَّ ظَاهِرَ الْاِسْتِثْنَاءِ شُبْهَةٌ فِي
حَقِّقِ الدَّمِ لَا اَنَّهُ يَدْخُلُ فِي الْاِسْتِثْنَاءِ فَالْاِسْرَادَةُ بِالذَّاتِ اِنَّمَا هُوَ لِلْاِبْنَاءِ وَالْمَوَالِي
بِلَا وَاَسْطَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ لَفْظُ الْاِبْنَاءِ يَتَنَاوَلُ ظَاهِرَ الْاِبْنَاءِ الْاِبْنَاءِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى
بَنِي آدَمَ وَكَذَا لَفْظُ الْمَوَالِي يُطْلَقُ عُرْفًا عَلَى مَوَالِي الْمَوَالِي فَلِاجْلِ الْاِحْتِيَاطِ فِي حِفْظِ
الدَّمِ يَدْخُلُونَ بِلَا اِسْرَادَةٍ۔

ترجمہ :- اور جب مصنفؒ تفریعات سے فارغ ہو گئے تو ان اعتراضات کا جواب دینا شروع کر دیا جو اس قاعدہ پر وارد ہوتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ ابناء اور موالی پر امن طلب کرنے کی صورت میں فروع داخل ہو جاتے ہیں۔ یہ سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ جب حربی امام سے امن طلب کرے اور یہ کہے آپ ہمیں ہمارے ابناء اور موالی پر امن دیں تو ابناء میں ابناء الاءاء اور موالی میں موالی الموالی داخل ہو جاتے ہیں باوجودیکہ ابناء الاءاء لفظ ابن میں مجاز ہے اور موالی الموالی لفظ موالی میں مجاز ہے پس حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آئے گا۔ مصنفؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ اس امن طلب کرنے میں فروع داخل ہیں۔ اسلئے کہ ظاہر اسم حفظ دم میں شبہ ہو گیا نہ یہ کہ وہ ارادے میں داخل ہیں پس بالذات ارادہ تو بلا واسطہ ابناء اور بلا واسطہ موالی کیلئے ہے لیکن چونکہ لفظ ابناء اللہ تعالیٰ کے قول یا بنی آدم میں بظاہر

ابناء کے ابناء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے احتیاطاً حفظ دم میں ابناء کے ابناء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل رہیں گے۔
تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع ناجائز ہے چند اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے ابناء پر امن طلب کیا اور یوں کہا ”آمنونا علیٰ ابناءنا“ ہم کو ہمارے ابناء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا ”آمنونا علیٰ موالینا“ ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الاءاء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ ابناء، ابناء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور ابناء الاءاء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسی طرح لفظ موالی، موالی (معتق بفتح التاء) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (معتق المعتق بفتح التاء) کیلئے مجاز ہے پس اس سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع اور ناجائز ہے اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقا اس صورت میں ہے جب کہ ابناء اور ابناء الاءاء دونوں کو امان دیا جائے پس یہاں ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقاً فروغ مراد ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروغ کو امان دیا جائے اور فروغ کا لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طریقہ پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد جیسا کہ یہاں لفظ ابناء سے فروغ مراد لئے گئے اور فروغ کا ایک فرد ابناء (بیٹے) بھی ہیں اور ابناء الاءاء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اس وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس ابقائے نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنف بذات خود بیان فرما رہے ہیں یہ ہے کہ مذکورہ امان، ابناء (بیٹوں) اور موالی (معتق غلاموں) کو تو بالذات اور بلا ارادہ شامل ہوگا۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الاءاء (پوتوں) کو بھی شامل ہے جیسا کہ ”یا بنی آدم“ میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفاً موالی کے موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے ابناء الاءاء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا شبہ ثابت

ہو جائے گا یعنی اس بات کا شبہ ہو جائیگا کہ شاید ابناء و الابناء اور موالی کے موالی بھی اس امان میں داخل ہوں اور امان جس طرح بالا ارادہ ثابت ہوتا ہے اسی طرح محض شبہ کی وجہ سے بلا ارادہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ امان کے ذریعہ آدمی کے خون کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور اصل یہ ہے کہ خون محفوظ ہو بہر حال مذکورہ مسئلہ میں ابناء اور موالی تو امان میں بالا ارادہ ہیں اور ابناء و الابناء اور موالی کے موالی۔ بلا ارادہ محض شبہ کی وجہ سے احتیاط داخل ہیں اور سابق میں گذر چکے ہیں حقیقت و مجاز کا اجتماع اس وقت ناجائز ہے جب کہ دونوں کا ارادہ کیا گیا ہو اور یہاں چونکہ دونوں کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ فقط حقیقت یعنی بیٹوں کا ارادہ کیا گیا ہے اور مجاز یعنی پوتے بغیر ارادے کے داخل ہو گئے ہیں اسلئے یہ صورت یعنی امان میں ابناء اور ابناء و الابناء اور موالی، اور موالی کے موالی دونوں کا داخل ہونا ناجائز نہ ہوگا، بلکہ جائز ہوگا۔

ویرد علیٰ ہذا الجواب اعتراض و ہوائے ینبغی ان یتعبر مثل ہذا الشبهة لاجل الاحتیاط فی حفظ الدہر فیما اذا استامن علی الآباء والأمہات فیدخل فیہ الاجداد والجدات لان لفظ الآباء والأمہات ایضاً یتناول بظاہر الاسم للجداد والجدات فأجاب المصنف بقولہ بخلاف الاستیمان علی الآباء والأمہات حیث لا یدخل الاجداد والجدات لان ذا بطریق التبعیۃ فیلحق بالفرع دون الأصول یعنی ان ہذا التناول الظاہری انما ہو بطریق التبعیۃ للمدکور فیلحق ہذا بابناء الآباء وموالی الموالی لانہم فروع فی الاطلاق والخلقة جملۃ دون الاجداد والجدات لانہم وان كانوا فروعاً للآباء والأمہات فی الاطلاق اللفظی ولكنہم اصول فی الخلقة فلیف یتبعونہم فی اللفظ وانما سترحی الکتابۃ الی ایمیہ فیما اذا اشتری المکاتب اباء لا لانت دخول بالتبعیۃ لانت لیس ہذا لفظ یدخل فیہ تبعابل تحقیقاً للصلۃ والاحسان فان الحر اذا اشتری اباء یكون حرّاً علیہ یحق البرۃ فاذا اشتری المکاتب اباء یصیر مکاتباً علیہ لیتحقق صلۃ کل واحد علی حسب حالہ واما حرمة نکاح الجدات فی قولہ تعالیٰ حرمت علیکم امہاتکم فی الاجتماع او دلالة النص او جعل الأمہات بمعنی الأصول ثمة للاحتیاط۔

ترجمہ :- اور اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ حفظ دم میں احتیاط کی وجہ سے اس طرح کے شبہ کا اس صورت میں بھی اعتبار کیا جائے جب کہ آباء اور امہات پر امان طلب کیا ہو تو اس میں

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آباء اور لفظ اہمات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ برخلاف آباء اور اہمات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہذا یہ فروع کے مناسب ہو گا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناول ظاہری شئی مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا یہ ابنار الابناء اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں نہ کہ اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور اہمات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ ان کے تابع کس طرح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ حرنے جب اپنے باپ کو خریدا تو وہ اس پر بحق ابوت حر ہو جائے گا پس جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا صلہ اس کے حسب حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم اہماتکم" میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالت النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً اہمات کو اصول کے معنی میں کر دیا گیا ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے کہا کہ سابق میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اپنے ابنار الابناء کو ابناء کے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسی طرح جب آباء کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکور شبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہیے تھا اور اہمات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہیے تھا کیونکہ لفظ آباء بظاہر اجداد کو اور لفظ اہمات بظاہر جدات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد، آباء کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدات، اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آباء کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہیکہ آباء کا ظاہری تناول اجداد پر اور اہمات کا ظاہری تناول جدات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا آباء کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور اہمات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہو گا یعنی اس دخول میں اجداد، آباء کے تابع ہوں گے اور جدات، اہمات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدات اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور اہمات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آباء اور اہمات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد، جدات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آباء اور اہمات

کے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور اہمات کے تابع کرنے میں تابع کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور اہمات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں میں فروغ اور تابع ہیں لہذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

”وانما تسرى الکتابۃ الخ“ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مکاتب اپنے باپ کو خریدتا ہے تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے پس اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اس میں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بُری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھنا یہ بھی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ باپ کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے حکماً باپ کی طرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خریدا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے ”من ملک ذارحم محرم عتق علیہ“ پس اسی طرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔

”واما حرمتہ نکاح الجذات الخ“ سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت ”حرمت علیکم اہماتکم“ میں جدات، اہمات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی اہمات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروغ (اہمات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے ثابت ہے یاد لالۃ النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروغ (اہمات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر اہتات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور اس کے اصول میں چونکہ اہتات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا اہتات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَأَنَّمَا يَنْقَعُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةُ وَالذُّخُولُ خَافِيًا أَوْ مُتَنَعِلًا فِيمَا إِذَا أَحْلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّ إِذَا أَحْلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ أَنْ يَكُونَ خَافِيًا وَمَجَازُهُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَعِلًا وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّ يَحْتَسِبُ بِكُلِّهِ الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَأَيْضًا أَنَّ حَقِيقَةَ دَارِ فُلَانٍ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْمَلِكِ لَهُ وَمَجَازُهُ أَنْ يَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ لَهُ وَقَدْ قُلْتُمْ أَنَّ يَحْتَسِبُ بِكُلِّهِ الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ۔

ترجمہ :- اور حلف کا اطلاق ملک اور اجارہ گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا یہ دوسرے سوال مفرد کا جواب ہے اس کی تفسیر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریہ ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حائث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا ”وَأَنَّمَا يَضَعُ قَدَمِي فِي دَارِ خَالِدٍ“ بخدا میں اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر یہ شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حائث ہو جائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیوں کہ وضع الشئ فی الشئ کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہو گا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ طرف بنایا جائے اور بلا واسطہ طرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہر حال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونے والے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شروع بحث میں گذر چکا ہے بہر حال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حائث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریتہ لیا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوک گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے مگر یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے یہ ہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوک گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریہ کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریہ کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانی والا خالد کے مملوک مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریہ کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حائث ہو جائے گا، اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

فَاجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَقَعُ هَذَا الْخَلْفُ عَلَى الْمَلِكِ وَالْإِجَارَةُ جَمِيعًا وَكَذَلِكَ عَلَى الدُّخُولِ
خَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِي قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ وَهُوَ
الدُّخُولُ وَنِسْبَةُ السُّكْنَى فَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ لَا يَدْخُلُ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي
شَامِلٌ لِلدُّخُولِ خَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فَيَحْتَضِرُ بِعُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ
هَذَا إِذَا الْمُسْكَنُ لَهُ نَيْتَةٌ فَإِنْ كَانَتْ لَهُ نَيْتَةٌ فَعَلَى مَا نَوَى خَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا مَا شَاءَ أَوْ
رَاسِبًا وَإِنْ وَضَعَ الْقَدَمَ نَقْطَةً مِنْ غَيْرِ دُخُولٍ لَمْ يَحْتَضِرْ لِأَنَّهُ حَقِيقَةٌ مَهْجُورَةٌ لَا
تُعْمَلُ وَيُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ فِي دَارِ فُلَانٍ فِي سُّكْنَى فُلَانٍ وَهُوَ مَعْنَى مَجَازِي شَامِلٌ لِلْمَلِكِ

وَالْإِجَارَةُ وَالْعَارِيَّةُ فَيَحْتَضِرُ بَعْمُومَ الْمَجَازِ لَا بِالْجَمْعِ بَلْ بِالنَّحْوِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْكَلِمَةُ تَرِدُ عَلَيْهِ أَنْتَ ذَكَرَ فِي الْقِتَاوَةِ أَنْتَ أَنْتَ لَمْ تَكُنْ تِلْكَ الدَّارُ مَسْكُنِي لِفُلَانٍ بَلْ كَانَتْ مِلْكًا عَاطِلَةً عَنِ السُّكُونِ يَحْتَضِرُ أَيْضًا إِلَّا أَنْ يُقَالَ إِنَّ السُّكُنِيَّ اعْتَرَضَ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا.

ترجمہ :- پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ یہ قسم اس کے قول "لا یضع قدمی فی دار فلان" میں ملک اور اجارہ دونوں پر واقع ہوگی اور اسی طرح دخول پر واقع ہوگی دخول خواہ ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو عموم مجازی کے اعتبار سے اور وہ دخول اور رہائش کی نسبت ہے چنانچہ اس کے قول "لا یضع قدمی" سے "لا یدخل" مراد ہوگا اور یہ مجازی معنی مطلقاً دخول کو شامل ہیں خواہ ننگے پاؤں ہو خواہ جوتے پہن کر ہو۔ پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانت ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور یہ حکم اس وقت ہے جب کہ مشکلم کی کوئی نیت نہ ہو پس اگر مشکلم کی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا ننگے پاؤں داخل ہونے کی نیت ہو یا جوتے پہن کر یا زینا داخل ہونے کی نیت ہو یا سوار ہو کر۔ اور اگر اس نے فقط قدم رکھا بغیر داخل ہونے تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ یہ حقیقت متروکہ ہے اس پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اور اس کے قول "فی دار فلان" سے مراد "فی سکنی فلان" ہوگا اور یہ مجازی معنی ملک، اجارہ اور عاریہ سب کو شامل ہے پس وہ عموم مجاز کی وجہ سے حانت ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ قتاوی میں ذکر کیا گیا ہے کہ اگر یہ دار فلان کا سکنی نہ ہو بلکہ ایسی ملک ہو جو سکونت سے خالی ہو تو بھی حانت ہو جائے گا۔ مگر اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ سکنی عام ہے تحقیقی ہو یا تقدیری ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ اعتراض کا جواب مذکور ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ "والسکون لا یضع قدمی فی دار خالد" کہنے کی صورت میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے سے حانت ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے یعنی قسم کھانی والے کے قول "لا یضع قدمی" سے "لا ادخل" (میں فلاں کے گھر میں داخل نہیں ہوں گا) مراد ہے اور "لا ادخل" ایسا مجازی معنی ہے جو ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے پس جب لا یضع قدمی سے "لا ادخل" مراد ہے اور "لا ادخل" دونوں طرح داخل ہونے کو شامل ہے تو یہ شخص دونوں طرح داخل ہونے سے عموم مجاز کی وجہ سے حانت ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دونوں طرح داخل ہونے سے حانت ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم حنفیوں پر جمع بین الحقیقت والمجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ سابقہ حکم اس وقت ہے جب کہ قسم کھانے والے کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو نیت کے مطابق حکم ہوگا چنانچہ اگر اس نے ننگے پاؤں داخل نہ ہونے کی نیت کی تو جوتے

پہن کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا، اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس قسم کھانے والے نے صرف اپنے قدم اندر رکھے اور خورد اندر داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیوں کہ صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت ہجورہ ہے اور حقیقت ہجورہ (مترکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہذا اس پر بھی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانی والا شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت ہجورہ اسلئے ہیکہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھتا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ حقیقت معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز مراد لینے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہیے تھا حالانکہ اپنے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔ سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ فی دار خالد سے "فی سکنی خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا اور یہ معنی مجازی ہے، دار مملوکہ، دار مستاجرہ اور مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ ہو یا کرایہ کا ہو یا عاریتہ لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لذاتہا عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد" سے مراد "سکنی خالد" لیا گیا ہے اور "سکنی خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہذا حالف ان میں سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا مگر عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور مستعارہ میں داخل ہونے سے حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو ہم پر جمع بین الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فناوی قاضی خاں میں مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان نہ ہو

بلکہ خالد کا مملوک مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانت ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانت نہ ہونا چاہیئے تھا۔ کیوں کہ یہ مکان "سکنی" خالد کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "سکنی" عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو پس خالد اپنے مذکورہ مکان میں اگرچہ فی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے حاصل یہ کہ یہاں سکنی تقدیری موجود ہے لہذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانت ہو جائے گا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خاں کے بیان پر وارد ہو گا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانت نہ ہو گا کیونکہ اس مکان سے خالد کے سکنی کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے سکنی کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَاِنَّمَا يَحْنَثُ اِذَا قَدِمَ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدٌ لَّيْلًا اَوْ نَهَارًا يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ
سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ اَنَّهٗ اِذَا احْلَفَ اَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِي عَبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَاَلْيَوْمِ
حَقِيقَةً فِي النَّهَارِ وَمَجَازًا فِي اللَّيْلِ وَانْتِزَاجُ مَعْنَوَيْنِ هُمَا وَقَوْلُهُ بَايَ اِنَّ قَدِمَ
فُلَانٌ لَيْلًا اَوْ نَهَارًا يَعْنِي الْعَبْدُ۔

ترجمہ:- اور حالف اپنے قول "عبدی حریوم یقدم فلان" میں حانت ہو جائے گا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "عبدی حریوم یقدم فلان" پس "یوم" دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح:- اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس غلام اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گزرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم، دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

نوائد :- یمن : شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جسکے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یمن میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانت ہونا یہ ہے کہ جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا "ان جار خالد فبعدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے پس خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہر حال تعلیق بھی شرعاً یمن ہوتی ہے ۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَخْنَثُ فِي هَذَا الْمَثَالِ بِالْقَدْرِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ أَيْ الْوَقْتُ مَعْنَى مَجَازِي شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَخْنَثُ بِإِعْتِبَارِ عُمُومِ الْمَجَازِ لَا بِإِعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيلَ هُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ نَأْرِيْدُ هَهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بَدَأَ هَهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يَعْرِفُ بِهَا أَنَّ فِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيْ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّهُ شَرَاهُ مُمْتَدٌّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِأَنَّهُ يَكْفِي لِذَلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنَّ أَيْ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ الْمُضَافِ إِلَيْهِ أَوِ الْعَامِلِ فَالضَّابِطَةُ أَنَّ إِذَا كَانَ مُمْتَدِّينَ مِثْلُ أَمْرِكَ بِسَيْدِكَ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدًا يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ مِثْلُ عِبْدِي حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُونَ الْآخَرِ مِثْلُ أَمْرِكَ بِسَيْدِكَ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ أَوْ أَنْتَ طَائِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدًا فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُونَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالِاتِّفَاقِ ۔

ترجمہ :- مصنف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانت ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے پس حالف عموم مجاز کے اعتبار سے حانت ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کا بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل تمتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ تمتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر تمتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جز بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر

ہے مضاف الیہ یا عامل۔ پس ضابطہ یہ ہے کہ جب دونوں فعل ممتد ہوں جیسے ”امرک بیدک یوم یرکب زید“ تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں جیسے ”عبدی حر یوم یقدم فلان“ تو یوم سے وقت مراد ہوگا اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو جیسے ”امرک بیدک یوم یقدم فلان“ یا ”انت طالق یوم یرکب زید“ تو اس صورت میں بالاتفاق عامل معتبر ہوگا نہ کہ مضاف الیہ۔

تشریح :- اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”عبدی حر یوم یقدم فلان“ میں یوم سے وقت مراد ہے اور وقت ایسے مجازی معنی ہیں جو رات دن دونوں کو شامل ہیں لہذا رات یا دن کسی بھی وقت میں فلاں کے آنے سے حالف کے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کی وجہ سے ہوگا اور جب حالف کا حانت ہونا یعنی غلام کا رات و دن دونوں اوقات میں قدم فلاں کی وجہ سے آزاد ہونا عموم مجاز کے اعتبار سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے نہیں ہے تو سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ لفظ یوم، دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے اور یہاں وقت کے معنی مراد ہیں یعنی یوم یقدم کے معنی ہیں امی وقت یقدم فلاں یعنی فلاں آدمی جس وقت آئے گا میرا غلام آزاد ہو جائے گا اور وقت کا اطلاق دن اور رات مہر دوپہر ہوتا ہے لہذا فلاں شخص رات میں یا دن میں جس وقت بھی آئے گا آزاد ہو جائے گا۔ اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

اب یہاں ایک ایسا ضابطہ بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے دن کے معنی کب مراد ہوں گے اور مطلق وقت کے معنی کب مراد ہوں گے سو اس بارے میں بعض حضرات نے فرمایا کہ فعل اگر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہو جیسے رکوب چنانچہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”رکبت ہذہ الدابتہ یوما“) تو اس صورت میں یوم سے دن کے معنی مراد ہوں گے کیونکہ دن ایسا ممتد زمانہ ہے جس کو فعل کیلئے معیار بنایا جاسکتا ہے پس فعل ممتد کیلئے معیار بنانے کے واسطے ضروری ہے کہ یوم سے دن مراد لیا جائے اور اگر فعل غیر ممتد ہو (یعنی فعل ایسا ہو جس کیلئے کوئی مدت بیان نہ کی جاسکتی ہو جیسے قدوم وقوع طلاق۔ وقوع عشق) تو اس صورت میں یوم سے وقت مراد ہوگا کیوں کہ فعل غیر ممتد کیلئے وقت کا ایک جز کافی ہوتا ہے اس کیلئے طویل وقت درکار نہیں ہوتا۔ البتہ یہاں یہ اختلاف ہے کہ یوم کیساتھ دو فعل مذکور ہوتے ہیں ایک یوم کا مضاف الیہ اور دوم یوم کا عامل لہذا ان دونوں میں سے کس فعل کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ عامل اور مضاف الیہ جب دونوں فعل ممتد ہوں تو یوم سے مراد دن ہوگا جیسے کسی شخص نے اپنی بیوی سے ”امرک بیدک یوم یرکب زید“ کہا یعنی جس دن زید سوار ہوگا اس دن تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا اس مثال میں ”امرک بیدک“ اور ”یرکب زید“

دونوں فعل ممتد ہیں اور اگر دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو یوم سے وقت مراد ہوگا جیسے "عبدی حر یوم یقدم فلاں" میں حریت عبد اور قدوم فلاں دونوں غیر ممتد فعل ہیں۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک ممتد ہو اور دوسرا غیر ممتد ہو تو اس صورت میں بالاتفاق فعل عامل معتبر ہوگا اور مضاف الیہ معتبر نہیں ہوگا یعنی فعل عامل اگر ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوگا اور اگر فعل عامل غیر ممتد ہو تو یوم سے وقت مراد ہوگا مضاف الیہ خواہ ممتد ہو یا غیر ممتد ہو جیسے شوہر نے اپنی بیوی سے کہا "امرک بیدک یوم یقدم فلاں" تو اس مثال میں عامل یعنی امر بالید چونکہ ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے دن مراد ہوگا اور "انت طالق یوم یرکب زید" میں عامل یعنی طلاق چونکہ فعل غیر ممتد ہے اسلئے اس مثال میں یوم سے مطلق وقت مراد ہوگا، پس اعتراض میں پیش کردہ مثال "عبدی حر یوم یقدم فلاں" میں عامل یعنی حریت عبد چونکہ غیر ممتد فعل ہے اسلئے یہاں یوم سے وقت مراد ہوگا اور وقت کا اطلاق چونکہ شب و روز دونوں پر ہوتا ہے اسلئے فلاں دن میں آئے یا رات میں آئے بہر صورت غلام آزاد ہو جائے گا، اور جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

بقول محشی یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ شارح نے اوپر کی سطروں میں فرمایا ہے کہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس باب میں کون سا فعل معتبر ہے مضاف الیہ یا عامل پس جب یہ اختلاف موجود ہے تو شارح کا بالاتفاق کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ کسی بھی صورت میں مضاف الیہ کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ صرف عامل کا اعتبار ہوتا ہے اور اکثر کا خیال یہ ہے کہ جب دونوں فعل غیر ممتد ہوں تو مضاف الیہ کا اعتبار ہوتا ہے پس اسی اختلاف کا اعتبار کرتے ہوئے شارح نے سابق میں "لکنہم اختلفوا فی انہ الخ" فرمایا ہے لیکن جب دونوں فعل مختلف ہوں یعنی ایک ممتد اور دوسرا غیر ممتد ہو تو تمام حضرات نے صرف عامل کا اعتبار کیا ہے اور مضاف الیہ کا اعتبار نہیں کیا اسی وجہ سے شارح نے آخر میں بالاتفاق کا لفظ ذکر کیا ہے۔

وَاِنَّمَا اُرِيدُ النَّذْرَ وَالْيَمِينَ فَيَا اِذَا قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمٌ رَجَبٌ جَوَابُ سُؤَالٍ اَخْرَجَ
تَقْرِيرُهُ اَنْ يُقَرَّرَ اِذَا قَالَ شَخْصٌ لِلّٰهِ عَلَيَّ صَوْمٌ رَجَبٌ وَنَوِيٌّ بِالنَّذْرِ وَالْيَمِينِ
اَوْ نَوِيٌّ الْيَمِينِ فَقَطُّ وَلَمْ يَخْطُرْ بِبَالِهِ النَّذْرُ فَاِنَّهُ يَكُونُ نَذْرًا وَيَمِينًا مَعًا وَ
النَّذْرُ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ وَالْيَمِينُ مَعْنَاهُ الْمَجَازِيُّ قِيلَ لِمُزْمَرٍ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ
وَالْمَجَازِ مَعًا حَتَّى قِيلَ يَلْزَمُ بِفَوَاتِهِ الْقَضَاءُ لِلنَّذْرِ وَالْكَفَّارَةُ لِلْيَمِينِ وَلِهَذَا

قِيلَ إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُقْرَأَ رَجَبٌ غَيْرُ مُتَوَنٍّ لِيَكُونَ الْمُرَادُ رَجَبُ هَذِهِ السَّنَةِ لِتُظْهَرَ
ثَمَرَتُهُ فِي الْفَوَائِدِ بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَ رَجَبًا مِنَ الْعُمُرِ فَإِنَّهُ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَتُهُ إِلَّا عِنْدَ
الْمَوْتِ بِالْإِصْصَاءِ بِالْفِدْيَةِ وَهَذَا إِنَّمَا يَرُدُّ عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَرِجَالِهِ بِخِلَافِ
أَبِي يُوسُفَ فَإِنَّهُ عِنْدَهُ نَذَرٌ فِي الْأَوَّلِ وَيَمِينٌ فِي الثَّانِي وَإِنْ لَفِيَ تَوْشِيَةً أَوْ نَوَى
النَّذَرَ مَعَ نَفْيِ الْيَمِينِ أَوْ بِإِلْغَائِهِ يَكُونُ نَذَرًا بِالْإِتِّفَاقِ وَإِنْ نَوَى الْيَمِينَ مَعَ
نَفْيِ النَّذَرِ يَكُونُ يَمِينًا بِالْإِتِّفَاقِ وَالْإِصْرَادُ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ
عَلَى مَذْهَبِهِمَا -

ترجمہ :- اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا "بشر علی صوم رجب" یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "بشر علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی - اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا - تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی میں اور یمین اس کے مجازی معنی میں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتیٰ کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے قضا اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا - اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تینوں پڑھا جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہو اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کر نیکی صورت میں، اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف کے اسلئے کہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں نذر اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو یہ بالاتفاق نذر ہوگی - اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے -

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "بشر علی صوم رجب" اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت کی اور نذر کا اثبات یا انفیاض خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضا واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا بہر حال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے حقیقی معنی میں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

ہونے کی علامت ہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ نذر اس کلام کی حقیقت ہے اور یمین اس کلام کے مجازی معنی ہیں۔ کیونکہ اس کلام سے یمین کا ثبوت قرینہ پر موقوف ہے اور کسی معنی کا قرینہ سے مفہوم ہونا اس کے مجاز ہونے کی علامت ہے، پس ثابت ہو گیا کہ یمین اس کلام کا مجازی معنی ہے۔ بہر حال اس کلام کے متکلم نے جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی تو اس کلام سے نذر اور یمین دونوں مراد ہوئے اور دونوں مراد ہونے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا حالاں کہ تم حنفیوں نے جمع بین الحقیقت والمجاز کو ناجائز قرار دیا ہے۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ لفظ رجب کو بلاتنویں غیر منصرف پڑھنا مناسب ہے کیوں کہ جب رجب غیر منصرف ہوگا تو غلم ہونے کی وجہ سے اسی سال کا رجب مراد ہوگا اور اسی سال کا رجب متعین ہے پس اگر اس متعین رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس کا ثمرہ یہ ظاہر ہوگا کہ یہ کلام چونکہ نذر ہے اسلئے اس پر ایک ماہ کے روزوں کی قضاء واجب ہوگی، کیوں کہ نذر کے فوت ہونے سے قضاء واجب ہوتی ہے اور چونکہ یہ کلام یمین بھی ہے اسلئے اس پر کفارہ یمین بھی واجب ہوگا کیوں کہ یمین کے خلاف کرنے سے کفارہ یمین واجب ہوتا ہے اس کے برخلاف اگر رجب کو تنوین کیساتھ پڑھا گیا تو یہ منصرف ہوگا اور غلم نہ ہونے کی وجہ سے غیر معین ہوگا یعنی زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے رکھنا ضروری ہوگا۔ اس کا ثمرہ صرف موت کے وقت ظاہر ہوگا اس طور پر کہ اگر زندگی میں کسی بھی رجب کے روزے نہ رکھ سکا تو اس پر فدیہ اور کفارہ کی وصیت کرنا واجب ہوگا۔ یعنی نذر کی وجہ سے ایک ماہ کے روزوں کا فدیہ دینے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا اور یمین کی وجہ سے کفارہ یمین ادا کرنے کی وصیت کرنا ضروری ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا حضرت امام ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا اسلئے کہ حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کلام پہلی صورت میں یعنی جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو صرف نذر ہوگا یعنی اس کلام کے حقیقی معنی مراد ہوں گے اور دوسری صورت میں یعنی جب فقط یمین کی نیت کی ہو تو یہ کلام صرف یمین ہوگا یعنی اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔ اور جب ایسا ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم نے اپنے اس کلام سے کوئی نیت نہ کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو یا نذر کی نیت کی ہو اور اثباتاً یا نفیاً یمین کی کوئی نیت نہ کی ہو تو ان تینوں صورتوں میں یہ کلام بالاتفاق نذر ہوگا اور یمین نہ ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ رکھنے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہوگی اور کفارہ یمین واجب نہ ہوگا اور اگر اس کلام سے یمین کی نیت کی ہو اور نذر نہ ہونے کی نیت کی ہو تو یہ کلام بالاتفاق یمین ہوگا، چنانچہ رجب کے روزے نہ

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارہ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔ شارح نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں (جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو) اور نذر کا اثبات یا انفیاض خیال بھی نہ ہو، میں جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسف کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فَأَجَابَ الْمَصْرَحُ بِأَنَّهُ إِنَّمَا أُرِيدَ النَّذْرُ وَالْيَمِينُ جَمِيعًا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ لِأَنَّ
نَذْرًا بِصِيغَتِهِ يَمِينٌ بِمَوْجِبِهِ وَتَحْرِيرُهُ أَنَّ قَوْلَهُ لِلَّهِ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ وَ
هُوَ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ وَكَانَ صَوْمٌ رَجَبٍ مَثَلًا قَبْلَ النَّذْرِ مُبَاحُ الْفِعْلِ وَالتَّوَكُّلِ
وَبَعْدَ النَّذْرِ صَارَ الْفِعْلُ وَاجِبًا وَالتَّوَكُّلُ حَرَامًا فَيَلْزَمُ مِنْ مُوجِبِ هَذَا النَّذْرِ
تَحْرِيمُ الْمُبَاحِ الَّذِي هُوَ التَّوَكُّلُ وَتَحْرِيمُ الْحَلَالِ يَمِينٌ لِأَنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ حَرَّمَ مَارِيَّةَ أَوْ الْعُسْلَ عَلَى نَفْسِهِ فَسَمَّى اللَّهُ ذَلِكَ يَمِينًا وَقَالَ
لِيُتَحَرَّمَ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ ثُمَّ قَالَ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلَةً أَيْمَانَكُمْ فَعَلِمْنَا أَنَّ
تَحْرِيمَ الْحَلَالِ يَمِينٌ فَيَكُونُ الْيَمِينُ مُوجِبًا لِلْكَلامِ لَا مُرَادًا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ وَلَكِنَّهُ
يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِذَا كَانَ مُوجِبًا يَنْبَغِي أَنْ يَثْبُتَ بِدُونِ النِّيَّةِ لِأَنَّ مُوجِبَ الشَّيْءِ
لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ إِلَّا أَنْ يَقَعُ إِنَّهَا كَالْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةِ فَلِذَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ
وَقِيلَ إِنَّ الْيَمِينَ هِيَ الْمُرَادَةُ مِنَ اللَّفْظِ وَالنَّذْرُ لَيْسَ بِمُرَادٍ بَلْ جَاءَ بِصِيغَةِ
الْلَفْظِ وَلَكِنَّ هَذَا إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا نَوَى الْيَمِينُ فَقَطْ وَأَمَّا إِذَا نَوَاهُمَا فَقَدْ دَخَلَ النَّذْرُ
تَحْتَ الْأَمْرَادَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَى الْقِيلِ إِنَّ قَوْلَهُ لِلَّهِ بِمَعْنَى وَاللَّهِ
صِيغَةُ يَمِينٍ وَقَوْلُهُ عَلَى صِيغَةِ نَذْرٍ فَلَا يَجْتَعِلَانِ فِي لَفْظٍ وَاحِدٍ .

ترجمہ :- پس مصنف نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول نذر علی نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح ترک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترک حرام ہو گیا پس اس نذر کے موجب سے اس مباح یعنی ترک فعل کا حرام کر دینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے۔ اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قطیبہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کر لیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کیساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کر دیا

ہے الشّر نے تمہارے لئے کھول ڈالا تمہاری قسموں کا پس معلوم ہو گیا کہ حلال کو حرام کرنا یمین ہے پس یمین کلام کا موجب ہے مجاز کے طور پر مراد نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب یمین موجب ہے تو مناسبت ہے کہ یمین بلا نیت ثابت ہو کیونکہ شئی کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ جواب دیا جائے کہ یمین حقیقت متروکہ کی طرح ہے لہذا یمین محتاج نیت ہوگی اور کہا گیا کہ لفظ سے یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ یہ صیغہ لفظ سے آگئی ہے لیکن یہ اس وقت درست ہوگا جب کہ فقط یمین کی نیت کی ہو اور جب دونوں کی نیت کی ہو تو نذر ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ یہ ارادے کی محتاج نہیں ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا قول "لشّر" "والشّر" کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور اس کا قول "علیٰ" نذر کا صیغہ ہے لہذا یہ دونوں لفظ واحد میں جمع نہیں ہو رہے ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے مذکورہ اعتراض کے جواب میں فرمایا ہے کہ مذکورہ کلام "لشّر علیٰ صوم رجب" سے نذر اور یمین دونوں مراد ہیں لیکن جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر نہیں، بلکہ اس لئے کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے، اور صیغہ کے اعتبار سے نذر اس وجہ سے ہیکہ اس کلام میں علیٰ کا لفظ مذکور ہے اور "علیٰ" کا لفظ ایجاب (کسی شئی کو واجب کرنے) کیلئے آتا ہے اور اپنی ذات پر کسی چیز کو واجب کرنے کا نام ہی نذر ہے پس ثابت ہوا کہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور نذر اس کلام کا معنی موضوع لئے ہے اور یہ کلام اپنے موجب کے اعتبار سے یمین اس لئے ہیکہ ماہ رجب کا روزہ نذر سے پہلے مباح تھا یعنی روزہ رکھنا اور نہ رکھنا دونوں برابر تھا لیکن نذر کے بعد روزہ رکھنا واجب ہو گیا اور روزہ کو ترک کرنا حرام ہو گیا یعنی اس نذر سے ایک مباح یعنی ترک صوم کو حرام کرنا لازم آیا اور مباح اور حلال کو حرام کرنے کا نام ہی یمین ہے، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اوپر حضرت ماریہ قبطیہ یا شہد کو حرام کر لیا تھا پس اللہ تعالیٰ نے اس حلال اور مباح فعل کو حرام کرنے کا نام یمین رکھا اور یوں فرمایا جناب آپ اس چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں جس کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے اور پھر فرمایا کہ اللہ نے تمہارے لئے یہ مقرر کیا ہے کہ تم کفارہ دیکر اپنی قسموں کو کھول ڈالو یعنی قسم کے خلاف عمل کرو اور کفارہ ادا کر دو اس سے بھی معلوم ہوا کہ حلال کو حرام کرنے کا نام یمین ہے یعنی مذکورہ نذر سے تحریم حلال لازم آتا ہے اور تحریم حلال کا نام یمین ہے لہذا مذکورہ کلام میں یمین، نذر کیلئے لازم ہوئی، اور لازم ہی کا دوسرا نام موجب ہے پس ثابت ہو گیا کہ یہ کلام اپنے موجب اور لازم کے اعتبار سے یمین ہے یعنی یمین اس کلام کا موجب ہے نہ کی طبعی مجاز مراد یعنی اس کلام سے یمین کا ارادہ موجب ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے نہ کہ مجازی معنی ہونے کی وجہ سے بہر حال یہ کلام جب اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر اور موجب کے اعتبار سے یمین ہے تو نذر اور یمین دونوں کو مراد لینے کی صورت میں اس اعتبار سے ان دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

اور جمع بین الحقیقت والمجاز کے طور پر دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آئے گا اور جب

ایسا ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیے تھی کیونکہ شے کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقت مجبورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام منذور بہ کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادتہ یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی سلب کر لئے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو یر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا، اسی طرح عادتہ مذکورہ تحریم مباح پر بھی یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادتہ یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا تو یہ یمین، حقیقت مجبورہ کے مانند ہو گئی یعنی جس طرح حقیقت مجبورہ کو عادتہ اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقت مجبورہ پر عمل کرنے کیلئے چوں کہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔ شاید شارح نے ”الا ان یقال“ کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے بعض حضرات مثلاً صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام ”رشر علی صوم رجب“ سے مراد یمین ہی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغہ لفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغہ لفظ کیساتھ آگئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا، اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اس کے علاوہ ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی جامع نہیں ہے کیوں کہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر محتاج ارادہ نہ ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر وہی حقیقت و مجاز کا ارادے میں جمع کرنا لازم آیا لہذا یہ جواب بھی جامع اور حاوی نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ متکلم کا کلام ”رشر“ ”والشر“ کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور ”علی“ نذر کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دو لفظوں سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ ایک لفظ سے حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا ناجائز ہے دو لفظوں سے ناجائز نہیں ہے پس اس جواب کے بعد بھی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فَهُوَ كَشِرَاءِ الْقَرِيبِ فَإِنَّ تَمَلُّكَ بِصِغَتِهِ تَحْرِيرٌ بِمُوجِبِهِ تَشْبِيهُ لِمَسْأَلَةِ النَّذْرِ
بِهِ تَوْضِيحًا وَتَأْيِيدًا فَإِنَّ مَنْ شَرَى الْقَرِيبَ يَكُونُ تَمَلُّكًا بِاعْتِبَارِ صِغَتِهِ لِأَنَّ
صِغَتَهُ مَوْضُوعَةٌ لِلْمَلِكِ وَلَكِنْ يَكُونُ تَحْرِيرًا وَاعْتِقًا بِمُوجِبِهِ لِأَنَّ مُوجِبَ الْمَلِكِ
مَعَ الْقَرَابَةِ هُوَ الْعَتَقُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرُومٍ مِنْهُ عَتَقَ عَلَيْهِ
وَالْأَقْبَيْنِ الشِّرَاءُ وَالتَّحْرِيرُ مَنَافَاةٌ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ .

ترجمہ :- پس یہ کلام قریبی رشتہ دار کو خریدنے کے مانند ہے کیوں کہ شراؤ اپنے صیغہ کے اعتبار سے تملک ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق ہے مسئلہ نذر کو شراؤ قریب کیساتھ تشبیہ دینا اس کو واضح اور قوی کرنے کیلئے ہے کیونکہ جس شخص نے اپنے قریب دار کو خریدا تو یہ اپنے صیغہ کے لحاظ سے تملک ہوگا اسلئے کہ لفظ شراؤ مالک ہونے کیلئے موضوع ہے لیکن یہ اپنے موجب کے اعتبار سے تحریر و اعتاق ہوگا کیونکہ ملک مع القرب کا مقتضی عتق ہے، نبی علیہ السلام نے فرمایا ہے اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو وہ مملوک اس پر آزاد ہو جائے گا ورنہ تو شراؤ اور اعتاق کے درمیان بظاہر منافات ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتراض کو دور کرنے کیلئے فرمایا تھا کہ "لش علی صوم رجب" اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجب کے اعتبار سے یمین ہے اسی کی نظیر میں فرمایا ہے کہ اگر کسی نے اپنے ذی رحم محرم کو خریدا تو یہ خریدنا صیغہ کے اعتبار سے مالک ہونا ہوگا کیونکہ لفظ شراؤ (خریدنا) مالک ہونے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ صیغہ اپنے موجب کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنا) ہوگا کیوں کہ ملک مع القربت یعنی ذی رحم محرم کے مالک ہونے کا موجب اور مقتضی عتق (آزاد ہونا) ہے یعنی اگر کوئی شخص اپنے ذی رحم محرم کا مالک ہو جائے تو اس پر اس ذی رحم محرم کا آزاد ہونا ضروری اور لازم ہے جیسا کہ رسول ہاشمی سید الکونین صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من ملک ذی رحم محرم منه عتق علیہ" حاصل یہ کہ شراؤ، ملک کی علت ہے، اور ملک قریب، عتق کی علت ہے، پس ملک قریب کے واسطے سے عتق کو شراؤ کی طرف منسوب کر دیا گیا ہے اور یہ کہہ دیا گیا ہے کہ شراؤ قریب سے قریبی رشتہ دار آزاد ہو جاتا ہے، ورنہ شراؤ اور عتق میں بظاہر منافات ہے اسلئے کہ شراؤ ملک کو ثابت کرتا ہے اور عتق ملک کو زائل کرتا ہے، اور مثبت اور منہی کے درمیان منافات ظاہر ہے۔

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ مِنَ التَّفْرِيعَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيقُ
الِاسْتِعَارَةِ الْإِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْأَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى وَالِاسْتِعَارَةُ فِي عَرَفِ
الْأَصُولَيْنِ يُزَادُفُ الْمَجَازُ وَعِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَإِنَّ الْمَجَازَ
عِنْدَهُمْ إِنْ كَانَتْ فِيهِ عِلَاقَةُ التَّشْبِيهِ يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا وَإِنْ كَانَتْ
فِيهِ عِلَاقَةُ غَيْرِ التَّشْبِيهِ مِنْ عِلَاقَاتِ الْخُمْسِ وَالْعَشْرَيْنِ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ
وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّائِزِ وَالْمَلْزُومِ وَغَيْرِهَا يُسَمَّى مَجَازاً أَمْرَسَلاً وَالْمُضَرَّ
عَبَّرَ عَنْ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُورَةً وَعَنْ عِلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ
الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ مَعْنًى فَكَانَتْ قَالِ وَطَرِيقُ الْمَجَازِ وَجُودُ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ
الْمَعْنَى الْحَقِيقِي وَالْمَجَازِي بِعِلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ بِعِلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ
الْأَوَّلِ هُوَ الصُّورِي وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِي وَأَسْرَادُ الصُّورِي أَنَّ تَكُونُ صُورَةً
الْمَعْنَى الْمَجَازِي مُتَّصِلًا بِصُورَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي بِنَوْعٍ مُجَاوِرَةٍ بِأَنْ يَكُونَ
سَبَبًا لَهُ أَوْ عِلَّةً أَوْ شَرْطًا أَوْ خَالًا أَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِي أَنْ يَكُونَ مُتَشَابِهًا كِلَيْنِ
فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعَرَفِ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے تفریعات کے بیان سے فارغ ہو کر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ
فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہو اصولوں کی اصطلاح میں
استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجازی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام
اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ کچھ علاقوں مثلاً
سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے
نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صوری سے تعبیر کیا ہے اور
استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے۔ گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے
کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ
کا علاقہ ہو۔ اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی
حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو یا اس طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب
ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی
کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشہور ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنف قاعدہ مذکورہ راجع بین الحقیقت والمجاز

کے عدم جواز پر چار تفریعات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرما چکے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورتۃً اتصال ہو یا معنیٰ اتصال ہو۔ اور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مرادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیوں کہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورتۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنیٰ سے تعبیر کیا ہے۔ گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے یکس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو ”معنی“ مشبہ بہ میں دو سکر معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ استعارہ باقسام کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخیلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخیلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے ”التَّشْبِیْتُ الْمَنِيَّةَ الظَّافَرًا“ موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ تشبیہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہذا یہ استعارہ تخیلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے ”اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم“ میں منافقین کے استبدالِ ضلالت بالہدی کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر ربح اور تجارت جو مشبہ بہ متروک کے مناسبات میں سے ہیں ان کو مشبہ یعنی منافعتین کے استبدال کیلئے ذکر کر دیا گیا ہے۔ استعارہ تصور مجہر بہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رایت اسدایرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجب شجاع ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے جن پچیس علاقوں کا ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ اور گھاس اس کا مسبب ہے پس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے، کیونکہ چرنے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرت السماء نباتا میں نباتات مسبب ہے اور بارش اس کا مسبب ہے پس اس مثال میں نباتات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی اغصر خمرًا میں خمر مسبب ہے اور اور انگور اس کا مسبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور پنجوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل کا اطلاق جز پر یعنی کل بول کر جز مراد لیا گیا ہو جیسے آیت یجعلون اصابعہم فی آذانہم میں اصابع (کل) بول کر انامل (جز) مراد لیا گیا ہے (۴) جز کا اطلاق کل پر یعنی جز بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فخر رقبہ میں رقبہ یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے مشفر جو اونٹ کے ہونٹ کیساتھ مقید اور مخصوص ہے اس سے مطلق ہونٹ مراد لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھ دینا جیسے واسئل القرۃ یعنی واسئل اہل القرۃ (۸) کسی چیز کو مایول کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سال اول میں داخل شدہ طالب علم کو مایول کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ماکان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامی امواہم میں بالغ ہونے کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتامی کہا گیا ہے کیونکہ مال یتامی ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ماکان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہہ دیا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیہ (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو جیسے واما الذین ابیضت وجوہہم ففی رحمۃ اللہ میں رحمۃ سے جنت مراد ہے کیوں کہ جنت رحمت خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخِرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیوں کہ زبان ذکر کا آلہ ہے۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اُعلیٰ (ناہینا) کیلئے بولا جائے یا اُعلیٰ کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کثلہ شئی میں کاف کا زیادہ ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے بحرئ المیزاب میں میزاب (برنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم میں دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے۔ (۱۸) شئی معترف کا اطلاق واحد منکر پر جیسے ولقد اُمرُ علی اللّٰہیم یسبّی ہیں ایسے کینہ آدمی کے پاس سے گزر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے، میں اللّٰہیم معرف ہے مگر یہاں ایک غیر معین کینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذف مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے غرض میں ہے۔ تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء السمیات اور جیسے واشتعل الراس شیباً میں اس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راسی شیباً (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزدق کا شعر ہے

سأطلب بعد الدار عنکم لتقربوا * وتسكب عینای الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے

بعد خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب * رورہا ہوں اسلئے کہ شادمانی ہو نصیب

عربی شعر میں سكب دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کا لازم ہے۔ شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج و غم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھلگ ہو گیا پس اس مثال میں لازم یعنی شدہ ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانہ کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کیساتھ کہہ دیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا کہ وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے پس اس مثال میں عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز کے یہ جو بیس علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر پچیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقرار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس میں کمی بیشی بھی ممکن ہے۔ جمیل احمد عفی عنہ

كَمَا فِي تَسْمِيَةِ الشَّجَاعِ أَسَدًا وَالْمَطَرِ سَمَاءً نَشْرٌ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفِّ فَإِنَّ الْأَوَّلَ مِثَالٌ لِلِاتِّصَالِ الْمُعْنَوِيِّ إِذَا الرَّجُلُ الشَّجَاعُ وَالْهَيْكَلُ الْمَعْلُومُ كِلَاهُمَا مُتَشَارِكَانِ فِي مَعْنَى الْأَنْزِهِ مَشْهُورٌ مُخْتَصِّصٌ بِالْهَيْكَلِ الْمَعْلُومِ وَهُوَ الشَّجَاعَةُ أَعْنَى الْجُرْأَةُ فَلَا يَسْتَقِي الرَّجُلُ أَسَدًا بِإِعْتِبَارِ الْحَيَوَانِيَّةِ لِعَدَمِ الْإِخْتِصَاصِ وَلَا الْأَبْخَرِ لِعَدَمِ الشُّهُورَةِ وَالثَّانِي مِثَالٌ لِلِاتِّصَالِ الصُّورِيِّ فَإِنَّ صُورَةَ الْمَطَرِ يَتَّصِلُ بِصُورَةِ السَّمَاءِ يَعْنِي السَّحَابَ فَإِنَّ الْعُرْفَ يُسَمِّي كُلَّ مَا عَلَاكَ وَأَظْلَكَ سَمَاءً وَالْمَطَرُ يَنْزِلُ مِنَ السَّحَابِ فَيَكُونُ مُتَّصِلًا بِهِ -

ترجمہ :- جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور شبیہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں ہے اور نہ ابخر (گندہ دہن) کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورت مطر صورت سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرف ہر اس چیز کا جو تجھ سے اوپر اور تجھ پر سایہ فگن ہو سماء نام رکھتا ہے اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور شبیہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی شبیہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا شبیہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام و خواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارۃ اسد کیساتھ موسوم کر دیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ شبیہ معلوم (شیر) کیساتھ مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے حل شجاع کو اسد نہیں کہا جائے گا اور گندہ دہن آدمی، گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اس کے باوجود گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ استعارہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جسمیں مستعار لہ (معنی مجازی) اور مستعار منہ (معنی حقیقی) دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ (معنی حقیقی) مشہور ہوں اس متن میں دوسری مثال اتصال صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کا ذکر پہلے کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سہار (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سہار سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی اور سایہ فگن چیز کو سہار کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سہار کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ فرمان باری "او کصیب من السہار" میں سہار سے بادل مراد ہے۔ بہر حال مثال میں سہار سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کا صورتہ اتصال، سہار (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورتہ سہار (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجانا مطر کو سہار (سحاب) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

شَرَّبَيْنَا أَنَّهُ هَذَيْنِ الْقَسْمَيْنِ كَمَا وَجَدَا فِي الْحَسَنَاتِ وَالْمُحَاوَرَاتِ كَذَلِكَ وَجَدَا
فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْإِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالْتَعْلِيلُ
نُظِيرُ الصُّورَةِ يُعْنَى أَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ
مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مُعْلُولًا لَهُ نُظِيرُ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ مِنْ
الْحَسَنَاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهُ صُورَةً وَكَذَا الْمُعْلُولُ يَتَّصِلُ
بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمَلِكِ يَتَّصِلُ بِالشَّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُتَعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ.

ترجمہ :- پھر مصنف نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسنات اور محاورات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ سبب صورتہ سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک، شرا سے متصل ہے اور ملک متعہ، ملک رقبہ سے متصل ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اتصال کی مذکورہ دونوں قسمیں یعنی اتصال صوری اور اتصال معنوی جس طرح حیثیات اور محاورات میں پائی جاتی ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی پائی جاتی ہیں کیوں کہ مجاز کی بنا پر اتصال پر ہے اتصال خواہ صورتہ ہو خواہ معنی ہو اور یہ اتصال جس طرح حیثیات میں موجود ہوتا ہے اسی طرح احکام شرع میں بھی موجود ہوتا ہے احکام شرع سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ایسے معانی پر دلالت کریں جن پر ایسے فوائد شرعیہ مرتب ہوں جو شارع کے نزدیک معتبر ہوں۔ چنانچہ فاضل مصنف نے فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی مثال ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے مسبب ہو یا اس طرح کا تعلق اور علاقہ کہ پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے معلول ہو تو یہ اتصال صوری حسی کی نظیر ہے کیوں کہ سبب، صورتہ سبب سے متصل اور قریب ہوتا ہے اسی طرح معلول بھی علت سے صورتہ متصل اور قریب ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب اور مسبب کے درمیان اور علت اور معلول کے درمیان اتصال صوری کا پایا جانا ثابت ہو گیا جیسے شراء (خریدنا) ملک کیلئے علت ہے اور ملک، شراء سے متصل ہوتا ہے بایں طور کہ شراء نام کے فوراً بعد مشتری کیلئے ملک بیع ثابت ہو جاتی ہے اور جیسے ملک رقبہ، ملک متعہ کا سبب ہے اور ملک متعہ (مسبب) ملک رقبہ (سبب) سے متصل اور قریب ہے بایں طور کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے رقبہ (ذات) کا مالک ہو گیا تو وہ فوراً ہی اس کے متعہ کا مالک بھی ہو جائے گا۔

(فوائد) شریعت میں علت اس چیز کا نام ہے جس کو کسی حکم مطلوب کیلئے وضع کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی جگہ حکم متصور نہ ہو تو اس جگہ علت بھی مشروع نہ ہوگی پس علت کی طرف حکم کا وجود اور وجوب دونوں منسوب ہوتے ہیں یعنی علت کی وجہ سے حکم موجود بھی ہوتا ہے اور واجب بھی ہوتا ہے اور علت اور حکم کے درمیان ایسا کوئی امر نہیں ہوتا جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہو۔ جیسے لفظ نکاح، افادہ ملک متعہ کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اسی لفظ نکاح کی طرف ملک متعہ کا وجوب اور وجود دونوں منسوب ہیں یعنی نکاح کی وجہ سے شوہر کیلئے ملک متعہ موجود اور ثابت ہو گئی ہے اور عورت پر متعہ کا سپرد کرنا واجب ہو گیا ہے اور یہاں نکاح اور ملک متعہ کے درمیان ایسا کوئی امر بھی نہیں ہے جس کی طرف ملک متعہ کو منسوب کیا جاتا ہو۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ نکاح، ملک متعہ کی علت ہے۔ اور سبب وہ ہے جو علت کی طرح مشروع نہ ہو بلکہ وہ مفضی الی الحكم ہوتا ہے اور سبب اور حکم کے درمیان ایک ایسا امر ہوتا ہے جس کی طرف حکم منسوب ہوتا ہے پس سبب کی طرف نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے جیسے شراء، ملک متعہ کا سبب ہے کیونکہ شراء صرف ملک متعہ کی طرف مفضی ہے اور شراء کی طرف ملک متعہ کا نہ وجود منسوب ہوتا ہے اور نہ وجوب منسوب ہوتا ہے بلکہ شراء اور ملک متعہ کے درمیان جو ملک رقبہ ہے اس کی طرف ملک متعہ کا وجود اور وجوب منسوب ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ بعض صورتوں میں شراء متصور ہوتا ہے لیکن ملک متعہ متصور نہیں ہوتا مثلاً کسی نے اپنی رضاعی بہن کو خرید لیا تو یہاں شراء موجود ہے لیکن مشتری کیلئے ملک متعہ کا حصول نہیں ہوگا

اور بعض صورتوں میں شرار بھی تصور ہوتا ہے اور ملک متعہ کا حصول بھی ہوتا ہے مثلاً کسی نے اجنبیہ باندی کو خرید لیا تو یہاں شرار کیساتھ باندی کا ملک متعہ بھی مشتری کیلئے حاصل ہو جائے گا۔ اور یہ شان سبب کی ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ شرار ملک متعہ کا سبب ہے اور علت نہیں ہے۔

وَالْإِتِّصَالُ فِي مَعْنَى الْمَشْرُوعِ كَيْفَ شُرِعَ نَظِيرُ الْمَعْنَى أَيْ الْعَلَاَقَةُ فِي الْمَعْنَى الَّذِي شُرِعَ الْمَشْرُوعُ لِإِحْلَالِهِ حَالِ كَوْنِهِ بِأَيَّةِ كَيْفِيَّةٍ شُرِعَ نَظِيرُ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ فِي الْمَحْصُوسَاتِ كَالْإِتِّصَالِ بَيْنَ الْكِفَالَةِ وَالْحَوَالَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَوْثِيقًا لِلذَّيْنِ وَبَيْنَ الصَّدَقَةِ وَالْمَهْبَةِ فِي كَوْنِهِمَا تَمْلِيكًا بِغَيْرِ عَوْضٍ وَآمْتَالِهِ -

ترجمہ :- اور اتصال معنی مشروع میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی علاقہ اس معنی میں جس کے لئے حکم مشروع ہوا ہے اس حال میں کہ وہ کس طرح مشروع ہوا محسوسات میں اتصال معنوی کی نظیر ہے جیسے کفالہ اور حوالہ کے درمیان اتصال۔ ان دونوں کے دین کا وثیقہ ہونے میں اور صدقہ اور مہبہ کے درمیان اتصال ان دونوں کے تملیک بغیر عوض ہونے میں اور اس کے امثال۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ ایک عقد مشروع کا دوسرے عقد مشروع کیساتھ اتصال اس معنی میں جس کی وجہ سے وہ مشروع کیا گیا ہے محسوسات میں اتصال معنوی کی مثال ہے یعنی جس معنی کی وجہ سے ایک حکم مشروع کیا گیا ہو اگر وہ معنی دوسرے مشروع میں بھی موجود ہوں تو ان دونوں عقود مشروعہ میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعارۃً اور مجازاً استعمال کیا جاسکتا ہے جیسے کفالہ اور حوالہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دین کی توثیق کرتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک عقد توثیق ہے پس اس اتصال معنوی کی وجہ سے طرفین سے استعارہ جائز ہے یعنی کفالہ بول کر حوالہ مراد لینا اور حوالہ بول کر کفالہ مراد لینا استعارۃً دونوں جائز ہیں اسی وجہ سے فقہاء نے کہا ہے کہ کفالہ بشرط برأت اخیل حوالہ ہوتا ہے اور حوالہ بشرط عدم برأت اخیل کفالہ ہوتا ہے یعنی کفالہ میں اخیل (مکفول عنہ) مطالبہ سے بری نہیں ہوتا بلکہ مکفول لہ کو جس طرح کفیل سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اسی طرح مکفول عنہ سے بھی مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور حوالہ میں اخیل (مکفول، مدیون) مطالبہ سے بری ہو جاتا ہے چنانچہ محال لہ (قرض خواہ) کو صرف محال علیہ (ضامن) سے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور مکفول سے مطالبہ کا حق نہیں ہوتا ہے پس اگر کفالہ میں اخیل یعنی مکفول عنہ کے بری ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ کفالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً حوالہ ہو جائیگا اور اگر حوالہ میں اخیل یعنی مکفول کے بری نہ ہونے کی شرط لگا دی گئی تو یہ حوالہ نہ رہے گا بلکہ استعارۃً کفالہ ہو جائے گا۔ اسی طرح صدقہ اور مہبہ دونوں اس بات میں شریک ہیں کہ دونوں میں سے ہر ایک بغیر عوض کے

مالک بنانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃ استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز اس کو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنی عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واپس اپنی شئی موہوب، موہوب لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ تَرَكْنَا الْمُصَنَّفَ تَفْصِيلَ الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الْإِتِّصَالِ الصُّورِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْأَوَّلُ عَلَى تَوْعِينِ أَمَى الْإِتِّصَالِ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةُ وَالتَّعْلِيلُ بِتَنَوُّعٍ عَلَى تَوْعِينِ لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيلُ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا كَانَ عِلَاقَةُ التَّعْلِيلِ أَشْرَفُ مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدْ مَهَا حَيْثُ قَالَ أَحَدُهُمَا إِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كإِتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشَّرَاءِ وَأَنَّهُ يُوجِبُ الْإِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوزُ أَنْ يُذَكَّرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذَكَّرَ الْحُكْمُ وَيُرَادَ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ إِذْ لَمْ تُشْرَعْ الْعِلَّةُ إِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْإِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْأَصْلُ فِي الْإِسْتِعَارَةِ أَنْ يُذَكَّرَ الْمُفْتَقَرُ إِلَى الْإِسْتِعَارَةِ فَتَصَحَّحَ الْإِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پھر اس کے بعد مصنف نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق بنی ہو سکے۔ چنانچہ فرمایا اور اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے، اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اصل

یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے پس استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔
تشریح :- مصنفؒ نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں بیان کی تھیں اتصال صوری اور اتصال معنوی
 لیکن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل تو بالکلیہ ترک کر دی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں
 کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فاضل مصنفؒ علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور
 یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس
 پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہو سکے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری شرعی سببیت اور
 تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے
 اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ، سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف
 ہے اسلئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف
 اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجود علت کے وقت
 حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم
 سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہر حال اس شرافت کی وجہ سے
 تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے
 ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شرار کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شرار کا حکم
 ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو،
 پس شرار علت ہے کیونکہ شرار اسلئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ بہر حال ملک کا شرار
 کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اس قسم میں استعارہ طرفین سے جائز ہے یعنی یہ بھی
 جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے
 کیونکہ استعارہ میں قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے اور یہاں حکم اور علت
 دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ
 ہے تو ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جاسکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ
 اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود
 اور ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے
 پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا
 محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی
 ہے کیوں کہ علت لذاتہا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اسکے

ذریعہ حکم ثابت کیا جاسکے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور ہیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شرار لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہر حال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے، اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ اور اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنْ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الْمِلْكَ أَوْ قَالَ إِنْ مَلَكَتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوَيْتُ بِهِ الشِّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيهِمَا دِيَانَةٌ تَفْرِغُ لِمُسْتَعَارَةِ الْعِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَعَكْسِهِ فَإِنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكُ مَعْلُولٌ وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ أَنْ لَا يَشْتَرِطَ إِجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمِلْكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمِلْكِ أَنْ يَشْتَرِطَ الْإِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَإِنْ اشْتَرَى نِصْفَ عَبْدٍ وَبَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يَعْتَقُ هَذَا النِّصْفُ فِي صُورَةِ الشِّرَاءِ لَا فِي صُورَةِ الْمِلْكِ بِإِعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي فَإِنْ أَرَدْتُ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّورَتَيْنِ دِيَانَةٌ لِصِحَّةِ الْإِسْتِعَارَةِ فَيَعْتَقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِي فِي صُورَةِ مَانَوِي الشِّرَاءِ بِالْمِلْكِ وَلَمْ يَعْتَقُ فِي صُورَةِ مَانَوِي الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَلَكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي هَذَا الْخَيْرِ لِأَنَّهُ نَوَى تَخْفِيفًا عَلَيْهِ فَيَصِيرُ مَتَّهِمًا فِي هَذِهِ النِّيَّةِ هَكَذَا قَالُوا وَأُعْرِضُ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّورَةِ الْأُولَى أَيْضًا تَخْفِيفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمِلْكَ كَانَ أَعَزَّ مِنْ أَنْ يَكُونَ بِالشِّرَاءِ أَوْ بِالْهَبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالْإِثْرِ وَالشِّرَاءُ يُخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْأَوَّلِ أَيْضًا وَلَكِنْ هَذَا لَا يَمْرُدُ عَلَى الْمُصَنِّفِ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِدِكْرِ الْقَضَاءِ وَهَذَا كُلُّهُ إِذَا قَالَ عَبْدًا مُنْكَرًا أَمَّا إِذَا قِيلَ هَذَا الْعَبْدُ فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِي أَنَّ لَا يَشْتَرِطُ الْإِجْتِمَاعُ فِيهِ لِأَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْإِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ.

ترجمہ :- حتی کہ جب کوئی "ان اشتریت عبداً فهو حر" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان ملکت عبداً فهو حر" کہے اور اس سے شراہ کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ اسکی تصدیق کی جائیگی

یہ علت کے استعارہ کی حکم کیلئے اور اس کے برعکس کی تفریح ہے کیونکہ شراء علت اور ملک معلول ہے اور شراء میں اصل یہ ہے کہ ملک میں کل کا اجتماع شرط نہیں ہے اور ملک میں اصل یہ ہے کہ عرفاً کل کا اجتماع شرط ہے پس اگر آدھا غلام خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا نصف خرید لیا تو شراء کی صورت میں یہ نصف آزاد ہو جائے گا (اور) معنی حقیقی کے اعتبار سے ملک کی صورت میں آزاد نہ ہوگا۔ پس اگر اس نے کہا کہ میں نے ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا ارادہ کیا ہے تو دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کی جائے گی، کیوں کہ استعارہ کرنا درست ہے پس غلام کا نصف باقی اس صورت میں آزاد ہو جائے گا جس صورت میں ملک سے شراء کی نیت کی ہو اور اس صورت میں آزاد نہ ہوگا جس صورت میں شراء سے ملک کی نیت کی ہو لیکن قاضی اس آخری صورت میں اس قائل کی تصدیق نہیں کرے گا کیوں کہ اس نے اپنی ذات پر تخفیف کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا وہ اس ارادے میں متہم ہو جائیگا علماء نے ایسا ہی کہا ہے مذکورہ قول پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ پہلی صورت میں بھی اس پر تخفیف کا الزام عائد ہوتا ہے، کیوں کہ ملک عام ہے اس سے کہ وہ شراء کے ذریعہ ہو یا ہبہ کے ذریعہ ہو یا وصیت یا میراث کے ذریعہ ہو، اور شراء اس کے ایک معین سبب کیساتھ مخصوص ہے لہذا مناسب ہے کہ پہلی صورت میں بھی قضاء تصدیق نہ کی جائے لیکن یہ اعتراض مصنف پر وارد نہ ہوگا کیوں کہ مصنف نے قضاء کا ذکر چھڑا ہی نہیں ہے اور یہ سب اس وقت ہے جب کہ عبداً نکرہ کہے لیکن جب ”ہذا العبد“ کہے تو ملک اور شراء دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اس میں اجتماع شرط نہیں ہے اسلئے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور وصف حاضر میں لغو اور غائب میں معتبر ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا تھا کہ اتصال کی پہلی قسم یہ ہے کہ حکم علت کیساتھ متصل ہو جیسے ملک شراء سے متصل ہے اور اس قسم میں استعارہ طریقین سے جائز ہے اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ کہہ کر ”ان ملک عبداً فہو حر“ کا ارادہ کیا یا ”ان ملک عبداً فہو حر“ کہہ کر ”ان اشتریت عبداً فہو حر“ کا ارادہ کیا تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃ قائل کی تصدیق کی جائے گی البتہ پہلی صورت میں قضاء تصدیق نہیں کی جائے گی اور دوسری صورت میں قضاء بھی تصدیق کی جائے گی حاصل یہ ہے کہ ملک سے شراء مراد لینے کی صورت میں دیانۃ اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی، اور شراء سے ملک مراد لینے کی صورت میں صرف دیانۃ تصدیق کی جائے گی اور قضاء تصدیق نہ ہوگی۔ کیونکہ شراء علت ہے اور ملک معلول ہے اور شراء کے اندر اصل یہ ہے کہ شراء کی صورت میں شئی مشتری کے تمام اجزاء کا ایک وقت میں مشتری (خرید کنندہ) کی ملک میں جمع ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے کسی شئی کو متفرق طور پر تھوڑا تھوڑا خرید کیا یعنی ایک جز خرید کر فروخت کر دیا پھر دوسرا جز خرید کر بیچ دیا پھر تیسرا جز خریدا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مشتری ہے اور اس نے اس شئی کو خرید کیا ہے اور ملک

کے اندر اصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جز کا مالک ہو گیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جز کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جز کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبدًا فهو حرّ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم" اور اگر "ان ملک عبدًا فهو حرّ" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو، اور ملک کے اندر اصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شرار کا ارادہ کیا یا شرار بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب "ان ملک" سے "ان اشتریت" مراد لیا گیا تو تحقق شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہو جائے گا اور جب "ان اشتریت" سے "ان ملک" مراد لیا گیا تو شرط متحقق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب "ان اشتریت" سے "ان ملک" کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدم پیش کیا کہ اس شخص نے "ان اشتریت عبدًا فهو حرّ" کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید کیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید کیا تو تحقق شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہو جانا چاہیے، اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے "ان اشتریت" بول کر "ان ملک" کا ارادہ کیا ہے اور "ان ملک" کی صورت میں عدم تحقق شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی اس متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شرار بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی "ان اشتریت" کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدم نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا پس شرار سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں متکلم متهم بالکذب ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متهم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں متکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متهم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اگر متکلم نے ملک بول کر شراہ مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراہ مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہو جاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراہ مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہر حال متکلم جب اپنی اس نیت میں متهم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملک" پر "ان اشتریت" کا حکم جاری کر دیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق بھی یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ پہلی صورت میں یعنی جس صورت میں متکلم نے "ان ملک" بول کر "ان اشتریت" کا ارادہ کیا ہو، اس صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس نیت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراہ، ہبہ، وصیت، اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہو سکتی ہے یعنی "ان ملک" کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جبکہ متکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراہ ان اسباب میں سے ایک معین سبب کیساتھ خالص ہے یعنی متکلم اگر "ان ملک" بول کر شراہ کی نیت نہ کرتا تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہو جاتا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور متکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب متکلم نے "ان ملک" سے شراہ کی نیت کی تو غلام صرف شراہ کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متهم ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متهم ہے تو قضاہ اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہیئے تھا حالانکہ آپ اس صورت میں اس کی نیت کا قضاہ اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃ تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاہ تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنہوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملک" سے "ان اشتریت" کی نیت کی گئی تو قضاہ تصدیق کر لی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

ہوگا کہ احکام شرع میں عمومی اور اعلیٰ چیزوں کا اعتبار ہوتا ہے اور ملک کا اعلیٰ اور عمومی سبب شرع ہے اور جب شرع دوسرے اسباب ملک کی بہ نسبت عام اور اغلب سبب ہے تو متکلم ملک سے شرع مراد لینے کی صورت میں متہم بھی نہ ہوگا اور جب متکلم اپنی نیت میں متہم نہیں ہوا تو اس کی نیت کی قضاء تصدیق بھی کی جائے گی۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ عبداً "نکرہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملک عبداً" یا "ان اشتریت عبداً" لیکن اگر عبد کو معرفہ ذکر کیا ہو اور یوں کہا ہو "ان ملک عبداً" یا "ان اشتریت عبداً" تو اجتماع کے شرط نہ ہونے میں ملک اور شرع دونوں برابر ہیں۔ یعنی "ان ملک عبداً" اور "ان اشتریت عبداً" دونوں صورتوں میں غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا شرط نہیں ہے لہذا غلام کا نصف ثانی دونوں صورتوں میں آزاد ہو جائے گا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تفرق اور اجتماع وصف ہیں اور اوصاف غائب میں معتبر ہوتے ہیں حاضر اور موجود میں معتبر نہیں ہوتے اور عبداً نکرہ چونکہ غائب ہے اسلئے اس میں تفرق اور اجتماع معتبر ہوگا، اور ہذا العبد معرفہ چوں کہ حاضر اور موجود ہے اسلئے اس میں ان اوصاف کا اعتبار نہ ہوگا، اور بہر صورت غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا۔

(فوائد) دیانۃ تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ فیما بینہ وبين الشرع اس کا قول معتبر ہوگا یعنی جب متکلم مفتی سے مذکورہ واقعہ کا حکم دریافت کرے گا تو مفتی اس کی نیت کے مطابق فتویٰ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق کا مطلب یہ ہے کہ جب قاضی کی عدالت میں مقدمہ پیش ہوگا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر کرے گا، اور قضاء تصدیق نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ صادر نہ کرے۔

وَالثَّانِي اِتِّصَالُ الْمُسَبَّبِ بِالْمُرَادِ بِالسَّبَبِ مَا لَا يَكُونُ عِلَّةً اُضْيِفَ اِلَيْهَا الْحُكْمُ وَفِي الْاِصْطِلَاحِ مَا يَكُونُ طَرِيقًا اِلَى الْحُكْمِ وَلَا يُضَافُ اِلَيْهِ وَجُوبٌ وَلَا جُودٌ وَلَا تَحَقُّلٌ فِيهِ مَعَانِي الْعِلَلِ لَكِنْ يَتَخَلَّلُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْحُكْمِ عِلَّةٌ يُضَافُ اِلَيْهَا كَمَا سَيَأْتِي.

ترجمہ :- اور دوسری قسم سبب کا سبب کیساتھ متصل ہونا ہے۔ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو ایسی علت نہ ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو اور اصطلاح میں سبب وہ ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو اس کی طرف نہ وجوب منسوب ہو اور نہ وجود منسوب ہو اور نہ اس میں علتوں کے

معانی سمجھے جاتے ہوں، اور اس کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔

تشریح :- اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ مسبب، سبب کیساتھ متصل ہو شارح نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت نہ ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہو، اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی مفہوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگا کر علت سے احتراز کیا ہے کیوں کہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگا کر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے، اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مَلِكِ الْمُتَعَةِ بِزَوَالِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ أَنْتِ حُرَّةٌ يَزُولُ بِهَا مَلِكُ الرَّقَبَةِ وَبِوِاسِطَةِ زَوَالِهِ يَزُولُ مَلِكُ الْمُتَعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوُطْئُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَهَكَذَا إِنْ تَصَالَ ثُبُوتِ مَلِكِ الْمُتَعَةِ بِثُبُوتِ مَلِكِ الرَّقَبَةِ بَانَ يَقُولُ اشْتَرَيْتُ هَذِهِ الْأَمَةَ فَيُثَبِّتُ بِهَا مَلِكُ الرَّقَبَةِ وَبِوِاسِطَةِ ثُبُوتِهِ يَثْبُتُ مَلِكُ الْمُتَعَةِ .

ترجمہ :- جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے "انت حرة" کہا تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی، پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی۔ اسی طرح ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریت" ہذہ الامۃ" تو اس سے ملک رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ زوال ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ سے متصل ہونا اتصال مسبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

مملو کہ باندی سے "انت حرۃ" کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہو جائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس کے آقا کی ملک زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی ملک زائل ہو جائے گی حتیٰ کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ آقا اس کیساتھ نکاح کر لے اس مثال میں "انت حرۃ" سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب و مسبب (حکم) کے درمیان زوال ملک رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطہ سے حکم یعنی زوال ملک متعہ، سبب یعنی انت حرۃ کی طرف منسوب ہے یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃ) کی طرف زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے مضاف ہے اور مسبب یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے سبب یعنی "انت حرۃ" سے متصل ہے اس طور پر کہ "انت حرۃ" کہتے ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ زائل ہو جاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں بزوال ملک الرقبہ سے مولیٰ کا قول "انت حرۃ" مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصال مسبب بالسبب کی مثال زوال ملک متعہ کا انت حرۃ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال دال ملک رقبہ کی واسطہ سے ہوتا ہے اس لئے ماتن نے "بزوال ملک الرقبہ" فرمایا۔ اسی طرح اتصال مسبب بالسبب کی مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا "اشتریت ہذہ الامۃ" اور باندی کے آقا نے کہا "بعثت" تو اس عقد بیع سے مشتری کیلئے باندی کا ملک رقبہ ثابت ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس مثال میں عقد بیع سبب ہوگا اور ثبوت ملک متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوت ملک رقبہ ایسی علت ہوگی جس کے واسطہ سے ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع کی طرف مضاف ہوگا اور مسبب (ثبوت ملک متعہ) سبب (عقد بیع) سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی کا ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہاں بھی "ثبوت ملک الرقبہ" سے مراد عقد بیع ہے مگر چونکہ ثبوت ملک متعہ کا عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اسلئے شارح نے بھی عقد بیع کی بجائے ثبوت ملک الرقبہ" فرمادیا ہے۔

فَصَحَّ اسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُونَ عَكْسِهِ بِأَن يَقُولَ أَنْتِ حُرَّةٌ وَتُرِيدُ بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ أَوْ تَقُولَ بَعَثْتُ نَفْسِي مِنْكَ وَتُرِيدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ وَتُرِيدُ أَنْتِ حُرَّةٌ وَأَنْ يَقُولَ نَكَحْتُكَ وَتُرِيدُ بَعْثُكَ لِأَنَّ الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ إِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثَّبُوتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْمُسَبَّبِ

مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ الْعِتَاقَ لَمْ يُشْرَعْ إِلَّا لِأَجْلِ زَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اتِّفَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا شُرِعَ لِمِلْكِ الرَّقَبَةِ وَحِلُّ الْوُطَى إِنَّمَا حَصَلَ مَعَهُ اتِّفَاقًا فِي بَعْضِ الْأَحْوَالِ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُذَكَّرَ الْمُسَبَّبُ وَيُرَادَ بِهِ السَّبَبُ إِلَّا إِذَا كَانَ الْمُسَبَّبُ مُخْتَصًّا بِالسَّبَبِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى إِنِّي أَسْرَانِي أَعْصِرُ خُمُرًا فَإِنَّ الْخُمُرَ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنَ الْعِنَبِ فَيَجِيءُ الْإِفْتِقَارُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ .

ترجمہ :- پس سبب کا استعارہ حکم کیلئے درست ہوتا ہے لیکن اس کا برعکس درست نہیں ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی اپنی بیوی سے "انت حرہ" کہہ کر "انت طالق" مراد لے یا کوئی عورت کہے "بعث نفسی منک" اور اس سے نکاح مراد لے اور "انت طالق" کہہ کر "انت حرہ" مراد لینا اور "نکحتک" کہہ کر "بعثک" مراد لینا جائز نہیں ہے کیوں کہ مسبب ثبوت کے لحاظ سے سبب کا محتاج ہوتا ہے اور سبب مشروع ہونے کے لحاظ سے مسبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ عتاق صرف زوال ملک رقبہ کی خاطر مشروع ہوا ہے اور اس کے ساتھ زوال ملک متعہ بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہوتا ہے اور اسی طرح "بیع" صرف ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئی ہے اور اس کے ساتھ وطی کا حلال ہونا بعض اوقات میں اتفاقاً حاصل ہو جاتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مسبب ذکر کیا جائے اور اس سے سبب مراد لیا جائے۔ مگر جبکہ مسبب، سبب کیساتھ خاص ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول "انی ارانی اعصر خمرًا" ہے اسلئے کہ شراب نہیں ہوتی مگر انگور سے پس جانہیں سے احتیاج آئے گی۔

تشریح :- مصنف رحمہ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی اس دوسری قسم میں استعارہ صرف ایک طرف سے جائز ہے یعنی سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن حکم (مسبب) کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے۔ حاصل یہ کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لیکن مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انت حرہ" کہا اور "انت طالق" مراد لیا تو یہ جائز ہوگا کیونکہ "انت حرہ" جس کے ذریعہ ملک رقبہ زائل ہوتا ہے سبب ہے اور "انت طالق" جس کے ذریعہ ملک متعہ زائل ہوتا ہے مسبب ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہے لہذا "انت حرہ" بول کر "انت طالق" مراد لینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر کسی آزاد عورت نے کسی مرد کو مخاطب کر کے کہا "بعث نفسی منک" میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس سے نکاح مراد لیا تو یہ بھی جائز ہے کیوں کہ بیع جس کے ذریعہ ملک رقبہ ثابت ہوتا ہے سبب ہے اور نکاح جس کے ذریعہ ملک متعہ ثابت ہوتا ہے مسبب ہے۔ اور سبب بول کر مسبب مراد

لینا جائز ہے لہذا الفاظ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انت طالق" کہا اور "انت حرہ" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ "انت طالق" جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور "انت حرہ" جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ سبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا "انت طالق" بول کر "انت حرہ" مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "نکحتک" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا، اور "بعثک" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا۔ تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوت ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اس لئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا جواز اور سبب بول کر سبب مراد لینے کا عدم جواز اس لئے ہے کہ سبب اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ سبب، اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ سبب محتاج ہے اور سبب محتاج ایہ ہے اور سابق میں یہ قاعدہ گذر چکا ہے کہ محتاج ایہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہذا اس قاعدہ کی روشنی میں سبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہوگا۔ اور یہ سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں سبب کا محتاج نہیں ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن سبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظ عتاق صرف زوال ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملک متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انت حرہ" کہا گیا تو اس صورت میں زوال ملک رقبہ تو ہوگا لیکن زوال ملک متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوال ملک رقبہ اور زوال ملک متعہ دونوں ہوں گے پس ثابت ہو گیا کہ "انت حرہ" (سبب) جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (زوال ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، سبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے تو سبب، سبب کی طرف محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح الفاظ بیع صرف ثبوت ملک رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ثبوت ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر بیع باندی ہوئی تو ثبوت ملک رقبہ کیساتھ ثبوت ملک متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر بیع غلام ہوا تو صرف ملک رقبہ ثابت ہوگا، اور ملک متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بہر حال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب (بیع) جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب (ثبوت ملک متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب سبب کا محتاج نہ ہوا۔ اور جب سبب، سبب کا محتاج نہیں ہے تو سبب محتاج ایہ نہ ہوگا اور جب سبب محتاج ایہ نہیں ہوا تو سبب بول کر، سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیوں کہ پہلے گذر چکا ہے کہ محتاج ایہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے، اور سبب چوں کہ محتاج ایہ نہیں ہے اس لئے سبب بول کر سبب

مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب بول کر مسبب مراد لینا جائز نہیں ہے لیکن اگر مسبب، سبب کیساتھ خاص۔ تو اس صورت میں مسبب بول کر مسبب مراد لینا بھی جائز ہے کیوں کہ اس صورت میں سبب علت کے معنی میں ہوگا اور سبب اسی مسبب کیلئے مشروع ہوگا اور جب سبب علت کے معنی میں ہے تو مسبب معلول کے معنی میں ہوگا، اور پہلے گذر چکا ہے کہ معلول بول کر علت مراد لینا جائز ہے لہذا مذکورہ صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اس کی مثال سیدنا یوسف علیہ السلام کے قید خانہ کے ساتھی کا قول ”انی ارا فی اعصر خمرًا“ ہے۔ یہاں خمر سے مراد غنہ (انگور) ہے، اور غنہ، خمر کا سبب ہے اور خمر اس کا مسبب ہے اور یہ مسبب ایسا ہے جو سبب کے ساتھ خاص ہے کیوں کہ خمر، غنہ ہی سے تیار ہوتی ہے اور غنہ کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نشہ آور مشروب تیار ہوتا ہے اس کو اخاف کے نزدیک خمر نہیں کہا جاتا ہے پس جب اس مثال میں مسبب، سبب کیساتھ خاص ہے تو دونوں طرف سے احتیاج آئے گی یعنی سبب، مسبب کا محتاج ہوگا اور مسبب، سبب کا محتاج ہوگا، اور جب اس صورت میں سبب، مسبب کا محتاج ہے تو مسبب محتاج الیہ ہوگا اور محتاج الیہ بول کر چونکہ محتاج مراد لیا جاتا ہے اس لئے اس صورت میں مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی درست ہوگا۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ اسْتِعَارَةُ الْعِتَاقِ لِلطَّلَاقِ وَبِالْعَكْسِ لِأَنَّ كُلًّا مِنْهُمَا يَبْنِي عَلَى السَّرَايَةِ وَالنَّزْوِمِ فَكَيْدُ خُلَانٍ فِي الْإِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَنَحْنُ نَقُولُ الطَّلَاقُ مَوْضُوعٌ لِرَفْعِ الْقَيْدِ وَالْعِتَاقُ مَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَشَابَهُانِ أَصْلًا.

ترجمہ :- اور امام شافعیؒ نے فرمایا عتاق کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے دونوں جائز ہیں اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سرایت اور نزوم پر مبنی ہے لہذا یہ دونوں معنوی اتصال میں داخل ہوں گے اور ہم اخاف کہتے ہیں کہ طلاق رفع قید کیلئے موضوع ہے اور عتاق اثبات قوت کے لئے موضوع ہے پس یہ دونوں سرے سے باہم مشابہ نہ ہوں گے۔

تشریح :- ب۔ سابق میں علمائے اخاف کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے لیکن مسبب کا استعارہ سبب کیلئے جائز نہیں ہے اور مثال میں فرمایا تھا کہ الفاظ عتاق (جو زوال ملک رقبہ کیلئے موضوع ہیں) کو طلاق (جو زوال ملک متعہ کیلئے موضوع ہے) کیلئے مستعار یا جاسکتا ہے لیکن الفاظ طلاق کو عتاق کیلئے مستعار نہیں لیا جاسکتا ہے۔ حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا

کہ عتہ کا استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیلہ اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے، بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئی میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”وجہک طالق“ (تیرے چہرے کو طلاق ہے) تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا ”وجہک حر“ (تیرا چہرہ آزاد ہے) تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالہ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں، اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیوں کہ طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے۔ اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر حکماً ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس کیلئے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتیٰ کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے اپنے نکاح تک کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس عتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت عتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قید نکاحی کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور عتاق، اثبات قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں اشتراک اور تشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ عتاق، رقیّت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہذا عتاق ازالہ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثباتِ قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیوں کہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قید زکاحی کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیّت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ عتاق، اثباتِ قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثباتِ قوت، ازالہ ملک کو مستلزم ہے یعنی عتاق کے ذریعہ بلاشبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیّت جس کو ضعفِ حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہر حال ازالہ میں دونوں شریک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں شریک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں شریک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہ بہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہل عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیوں کہ شجاعت اور بلاغت ایسے معنی ہیں جو مشبہ بہ یعنی اسد اور حمار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہیں کیوں کہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں۔ اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں شریک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ يَرُدُّ عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعِتَاقَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِإِزَالَةِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي
كَانَتْ عَلَى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا هُوَ
سَبَبٌ لِثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتَعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتَعَةِ الَّتِي
كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ يَكْفِي فِي هَذَا كَوْنُهُ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهُ سَبَبًا
عَلَى وَجْهِ مَخْصُوصٍ بِهِ .

ترجمہ :- لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو نہ کہ اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح :- شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (سبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر سبب مراد لیا جاسکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ ”انت حرۃ“ (جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے)، بول کر ”انت طالق“ (جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے)، مراد لینا جائز ہے کیوں کہ انت حرۃ یعنی لفظ عتاق، انت طالق یعنی زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح ”بعت نفسی منک“ بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ بعت نفسی منک جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوت ملک متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی ”انت حرۃ“ سے ”انت طالق“ مراد لینا کیسے درست ہوگا، اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے مجاز ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو پس غیث بول کر

جنس نبات مراد لیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح یہاں لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ سے ہے۔ وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ اسی طرح بیع مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے وہ ملک متعہ خواہ ملک یمین کے طور پر حاصل ہوئی ہو خواہ نکاح کے طور پر حاصل ہوئی ہو۔ بہر حال جب لفظ عتاق مطلقاً زوال ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے زوال کا سبب بھی یقیناً ہوگا جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے اور جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر حاصل ہوتی ہے تو لفظ عتاق بول کر طلاق مراد لینا بھی جائز ہوگا اسی طرح بیع جب مطلقاً ثبوت ملک متعہ کا سبب ہے تو اس ملک متعہ کے ثبوت کا بھی سبب ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو اور جب ایسا ہے تو بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ بَيَانِ عِلَاقَاتِ الْمَجَازِ شَرَعَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ فِي أَمْرِ مَوْضِعِ تَرْكِ الْحَقِيقَةِ وَفِي أَمْرِ مَوْضِعِ تَرْكِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَإِذَا كَانَتْ الْحَقِيقَةُ مُتَعَدِّسَةً أَوْ مُهْجُورَةً صَبَّرَ إِلَى الْمَجَازِ يَعْنِي بِالْمُتَعَدِّسِ مَا لَا يُمَكِّنُ الْوُصُولَ إِلَيْهِ إِلَّا بِمَشَقَّةٍ وَبِالْمُهْجُورِ مَا يُمَكِّنُ وَصُولَهُ إِلَّا أَنَّ النَّاسَ تَرْكُوهُ كَمَا إِذَا خَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ النَّخْلَةِ مِثَالُ الْمُتَعَدِّسَةِ إِذَا أَكَلَ النَّخْلَةَ نَفْسَهَا يَتَعَدَّسُ فَيَرَادُ الْمَجَازُ وَهُوَ شَرُّهَا فَإِنْ لَمْ تَكُنِ الشَّجَرَةُ ذَاتَ شَرٍّ يَرَادُ بِهَا نَمْنَمُ الْحَاصِلُ بِالْبَيْعِ وَلَوْ تَكَلَّفَ وَآكَلَ مِنْ غَيْرِ النَّخْلَةِ لَمْ يَجُنْثُ لِأَنَّ الْمُتَعَدِّسَ لَا يَتَعَلَّقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُقَرَّ أَنَّ الْمُحْلُوفَ عَلَيْهِ هُوَ عَدَمُ أَكْلِ النَّخْلَةِ وَهُوَ غَيْرُ مُتَعَدِّسٍ وَإِنَّمَا الْمُتَعَدِّسُ أَكْلُهَا لِأَنَّا نَقُولُ الْيَمِينُ إِذَا دَخَلْتَ عَلَى النَّفْثِ يَكُونُ لِلْمَنْعِ فَمَوْجِبُ الْيَمِينِ أَنْ يَصْبِرَ الْفِعْلُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ وَمَا لَا يَكُونُ مَا كَوْلًا لَا يَكُونُ مَمْنُوعًا بِالْيَمِينِ بَلْ قَبْلَهَا -

ترجمہ :- پھر مجاز کے علاقوں کے بیان سے فارغ ہو کر مصنف نے اس بات کو بیان کرنا شروع کر دیا کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور جب حقیقت متعذر ہو یا ہجور ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ متعذر سے مصنف کی مراد وہ چیز ہے جس تک بغیر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور مجبور سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ دیا ہو۔
جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا (یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے کہ
بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا
نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیع کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ
درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانت نہ ہوگا کیوں کہ متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ
اعتراض نہ کیا جائے کہ جس پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے،
متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے
ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضایہ ہے کہ ”فعل“ قسم کی وجہ سے ممنوع ہو اور جو چیز ماکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ
سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ مصنف مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پا کر اب اس بات کو
ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ
فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا مجبورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا
اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ
ہو، اور حقیقت مجبورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو عملاً ترک
کر دیا ہو۔ حقیقت متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا ”واللہ
لا آکل من ہذہ النخلۃ“ خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ
کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے
مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہو تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے،
اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت جو بیع سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی
ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانت ہوگا، اور پھل دار نہ ہونے کی صورت
میں اس کی قیمت کھانے سے حانت ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ درخت میں سے کچھ
کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھالی یا پتے کھائے تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ
کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ بھی حانت وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

”ولا یقال“ سے شارح نے ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں
مخلف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ نخلہ کے درخت کا نہ کھانا ہے کیوں کہ حالف نے
کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب مخلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نخلہ سے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جاسکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہیں کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے ”واللہ لا اشرب الماء“ کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف اپنے آپ کو شرب مار سے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمن کا مقتضی یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب مار قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز حسا اور عاده نہ کھائی جاتی ہو (جیسے عین درخت کہ وہ نہ حسا کھایا جاتا ہے اور نہ عاده کھایا جاتا ہے) وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہر حال ثابت ہو گیا کہ مثال مذکورہ ”واللہ لا اکل من ہذہ النخلۃ“ میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب یہ فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی مخلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب مخلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

أَوْ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ مِّثَالُ لِلْمُهْجُورَةِ لِأَنَّ وَضَعَ الْقَدَمِ فِي الدَّارِ خَافِيًا مِنْ خَارِجٍ بَدُوْنِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهَا مُمَكِّنٌ لَكِنَّ النَّاسَ هَجَرُوْهُ فَيُرَادُ بِهِ الدُّخُوْلُ لِلْعُرْفِ وَلَوْ وَضَعَ الْقَدَمَ فِي الدَّارِ مِنْ غَيْرِ دُخُوْلٍ لَعَرِجَتْ لِأَنَّ الْمُهْجُورَةَ

ترجمہ :- یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت ہجورہ کی مثال ہے کیوں کہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانت نہ ہوگا کیوں کہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے حقیقت ہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان“ بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم جو کھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں جو کھٹ کے اندر داخل کر دے اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی ہجورہ اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہو کر ہو یا پیادہ پا ہونگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہر حال جب اس کلام میں وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حائث ہونگا سوار ہو کر داخل ہوا ہو یا پیادہ پا داخل ہوا ہونگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو۔ اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہوا لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کی حقیقت پر عمل کیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیوں کہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور معنی مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہذا اس کی ساتھ بھی حث کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

وَالْمَهْجُورُ شَرْعًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً مُرْتَبِطٌ بِقَوْلِهِ أَوْ مَهْجُورٌ أَيْ لَا يَلْزَمُ فِي الْمَصْدُورِ إِلَى الْمَجَازِ أَنْ تَكُونَ الْحَقِيقَةُ مَهْجُورَةً عَادَةً بَلِ الْمَهْجُورُ شَرْعًا أَيْضًا كَالْمَهْجُورِ عَادَةً حَتَّى يَنْصَرِفَ التَّوَكُّيلُ بِالْخُصُومَةِ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا تَفْرِيعٌ لَهُ يَعْنِي إِنْ وَكَّلَ أَحَدٌ سَرَجَلًا بِأَنْ يُخَاصِمَ الْمُدَّعِيَ عِنْدَ الْقَاضِي يُحْمَلُ عَلَى مُطْلَقِ الْجَوَابِ لِأَنَّ الْخُصُومَةَ هُوَ إِلَّا نَكَرًا فَقَطُّ مُحِقًّا كَانَ الْمُدَّعِيَ أَوْ مُبْطَلًا وَهُوَ خَرَامٌ شَرْعًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَنَازَعُوا فَلَابُدَّ أَنْ يَصْرِفَ إِلَى الْجَوَابِ مُطْلَقًا بِالسَّرِّ وَالْإِقْرَارِ مَجَازًا مِنْ قَبِيلِ إِطْلَاقِ الْخَاصِّ عَلَى الْعَامِّ فَلَوْ أَقَرَّ التَّوَكُّيلُ عَلَى مُوَكَّلٍ جَازَ عِنْدَهُ خِلَافًا لِسَرِّهِ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ

ترجمہ :- اور مہجور شرعاً، مہجور عادت کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول "او مہجورہ" کیساتھ متعلق ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادت مہجورہ ہو بلکہ مہجور شرعاً بھی مہجور عادت کی طرح ہے حتیٰ کہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی (یہ) قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس مدعی سے مخاصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر محمول کیا جائے گا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً رد اور اقرار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو (اور یہ) اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے موکل پر اقرار کر لیا تو یہ ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعی کا اختلاف ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہ ہی ہوتا ہے جو حقیقت مہجورہ عادت کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ عادت کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقت مجبورہ عادۃ کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقت مجبورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیوں کہ جس چیز کو شریعت نے ترک کر دیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنف نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ وکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی حاصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”ولا تنازعوا“ جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مجبور ہوتی ہے پس ثابت ہو گیا کہ خصومت شرعاً مجبور ہے اور جب خصومت شرعاً مجبور ہے تو مجاز یعنی مطلقاً جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب کی اجازت ہوگی خواہ مدعی علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلقاً جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپے لئے ہیں تو مدعی علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہو جائیں گے اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعویٰ کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپیہ کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیوں کہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَرَادَ اَحْلَفَ لَا يَكْلِمُ هَذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَقْبِدْ بِرَمَانِ صَبَاہُ عَطَفْتُ عَلَى قَوْلِهِ يَنْصَرِفُ
وَتَفَرُّعُ شَانِ لَدَلَانِ هَجْرَانِ الصَّبِيَّ مُجَوِّزٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ
صَغِيرَنَا وَلَمْ يُؤَقِّرْ كَبِيرَنَا وَلَمْ يُبْجِلْ عَالِمِينَ فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصَرَّفُ إِلَى الْمَجَازِ أَيْ لَا يَكْلِمُ
هَذِهِ الذَّاتُ فَلَوْ كَلَّمَهُ بَعْدَ مَا كَبُرَ يَحْتَضِرُ أَيْضًا.

ترجمہ :- اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی۔ یہ عبارت مصنف کے قول ”ینصرف“ پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کیلئے دوسری تفریع ہے کیوں کہ بچہ سے قطع تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے اسلئے کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے اس سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانت ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ قاعدہ (حقیقت مہجورہ شرعاً حقیقت مہجورہ عادۃ کی طرح ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا ”واللہ الاکمل ہذا الصبی“ تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیوں کہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ ہے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مہجور ہے اور شرعاً اسلئے مہجور ہے کہ ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یجل عالینا فلیس منا“ جس نے چھوٹوں پر رحم بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔ اس حدیث میں ترکِ رحم پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترکِ کلام میں ترکِ رحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کیساتھ ترکِ کلام کرنا حرام اور ترکِ کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے، اور جب بچوں کے ساتھ ترکِ کلام شرعاً مہجور ہے یعنی ”واللہ الاکمل ہذا الصبی“ کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں ”واللہ الاکمل ہذہ الذات“ یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چوں کہ ذات اور وصفِ صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزل کل کے ہوگا اور ذات بمنزل جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بولی کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے۔ لہذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا پس اس مثال میں چونکہ مجازی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب یہ حالف اس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانت ہوگا جو انی میں کلام کرے تب بھی حانت ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حانت ہوگا۔ کیوں کہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

لَا يُقَالُ إِذَا أَحْمَلَتْ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ مَاذَا أَوْ صَبِيًّا وَتَرْكُ التَّوْقِيرِ
إِذَا اكْبَرُ وَمُهَا جَرَّةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَالْتِزَامُ الْمَجَازِ لِلْإِحْتِرَاسِ عَنِ
الْوَحْدِ يُقْضَى إِلَى ثَلَاثَةِ مَعَاصٍ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ
وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ التَّزَامًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا أَفَلَا نَعْتَبِرُ وَ
إِنَّمَا قِيلَ هَذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالُوا لَا يَكْلَمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يُقِيدُ بِزَمَانٍ
صَبَاةٍ لِأَنَّهُ وَصَفَ الصَّبَا صَاسَرٌ مَقْصُودًا بِالْحَلْفِ ح وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلْفِ
لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ سَفِيهًا يَجِبُ الْإِحْتِرَاسُ عَنْهُ فَيَصَاسَرُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ
كَانَ مَهْجُورًا شَرْعًا

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوٹا
بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا۔ پس ایک خرابی
سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد
معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہو کر لازم آتی ہیں قصد لازم نہیں آتیں، لہذا ان کا
اعتبار نہ ہوگا، اور ”ہذا الصبی“ اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف ”لا یکلّم صبیّا“ نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم
اس کے بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوتی۔ کیوں کہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالحلف ہو چکا ہے
اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ صبی کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے
پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ
میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں
ہجران صبی یعنی چھوٹوں پر ترکِ رحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنا بھی موت میں یعنی ذات
مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب کرنا لازم آتا ہے (۱) ”ہذا الصبی“ میں اشارہ یہ جب تک بچہ ہے تو ہجران
صبی یعنی ترکِ رحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترکِ توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور
تین دن سے زیادہ ایک مومن کیساتھ سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے
کیلئے تین تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت
مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ
کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہو کر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے، اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی منہی عنہ کام مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے ہجران لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "والشراکلم صبیاً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حائث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حائث نہ ہوگا۔ کیوں کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا (بچپن) مقصود بالکلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصف صبا مقصود بالکلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصف صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیوں کہ اشارہ کی صورت میں مشارالیه کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالکلف ہے۔ اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفید اور نا سمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصف صبا مقصود بالکلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مجور ہے۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلَىٰ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
خِلَافًا لَهَا يَعْني مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا كَانَ فِي الْحَقِيقَةِ الْمَهْجُورَةَ وَإِنْ لَمْ تُكْرَرْ
مَهْجُورَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَالْكَرْبُ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ
الِاسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَجَاءَ الْحَقِيقَةُ أَوْلَىٰ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلَىٰ فِي رِوَايَةٍ وَعُمُومُ
الْمَجَازِ فِي رِوَايَةٍ -

ترجمہ :- اور جب حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت ہی زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبینؒ کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقت مجورہ سے متعلق تھا اور اگر وہ مجورہ نہ ہو بلکہ عادۃً مستعملہ ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا لفظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ سابق میں حقیقت مجبورہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اب یہاں سے حقیقت مستعملہ کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر مجبورہ نہ ہو بلکہ مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ حقیقت اصل ہے اور اصل پر بلکہ مشقت پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا اصل کی موجودگی میں خلیفہ یعنی مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک ویت کی مطابق فقط مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت کی مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے مجاز متعارف کی تعریف میں اختلاف ہے۔ چنانچہ مشائخ بلخ نے کہا کہ متعارف سے مراد تعامل ہے یعنی حقیقت بھی اگرچہ مستعمل ہے لیکن حقیقت کی نسبت مجاز زیادہ مستعمل اور معمول بہ ہے۔ اور مشائخ عراق نے کہا کہ متعارف سے مراد تبادلہ اور تفاہم ہے یعنی لفظ سے مجاز کی طرف ذہن جلد منتقل ہوتا ہے اور مجازی معنی لفظ سے زیادہ سمجھ میں آتے ہیں۔ شارح نے اسی اختلاف کی طرف اشارہ کرنے کیلئے غالب الاستعمال اور غالب فی الفہم کا لفظ ذکر فرمایا ہے۔

کَمَا إِذَا أَحَلَفَ لَا يَأْكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجُنْطَةِ أَوْ لَا يَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفُرَاتِ فَإِنَّ حَقِيقَةَ الْأَوَّلِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ غَيْرِ الْجُنْطَةِ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ لِأَنَّهَا تَعْلَى وَتَقْلَى وَتُؤْكَلُ قَضَاءً وَلَكِنَّ الْمَجَازَ وَهُوَ الْخُبْزُ غَالِبٌ الْإِسْتِعْمَالِ فِي الْعَادَةِ فَعِنْدَهُمَا إِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنْ غَيْرِ الْجُنْطَةِ وَعِنْدَهُمَا يَحْنَثُ إِذَا أَكَلَ مِنَ الْخُبْزِ أَوْ مِنْهُمَا بِأَنْ يُرَادَ بَاطِنُهَا وَعَلَى هَذَا أَيْتُبَغَى أَنْ يَحْنَثَ بِالسَّوِيْقِ أَيْضًا وَلَكِنَّ لَمَّا كَانَ جِنْسًا آخَرَ فِي الْعُرْفِ لَمْ يُعْتَبَرْ.

ترجمہ :- جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا یا اس فرات سے نہیں پئے گا چنانچہ اول کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعینہ گندم کھائے اور وہ مستعمل ہے کیوں کہ اس کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھایا جاتا ہے لیکن مجاز، روٹی ہے۔ عادت وہی غالب الاستعمال ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ بعینہ گندم کھائے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس وقت حانث ہوگا جب وہ روٹی کھائے یا دونوں کے کھانے سے (حانث ہو جائے گا) بایں طور کہ اس کا اندرونی حصہ مراد ہو اور اس عموم مجاز کی بنا پر مناسب ہے کہ حالف سٹو کھا۔ نے سے بھی حانث ہو جائے لیکن چونکہ سٹو عرف میں دوسری جنس ہے اسلئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

تشریح :- حقیقت مستعملہ کی مثال بیان کرتے ہوئے فاضل مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی "وَاللّٰهُ لَا أَكُلُ مِنْ هَذِهِ الْجُنْطَةِ" یا "وَاللّٰهُ لَا أَشْرَبُ مِنْ هَذِهِ الْفُرَاتِ" تو ان دونوں مثالوں میں حضرت

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق مجاز پر اور ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل ہوگا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ پہلے کلام یعنی ”واللہ لا آکل من ہذہ الخنطۃ“ کی حقیقت یہ ہے کہ حالف عین گندم کھائے اور عین گندم کھایا بھی جاتا ہے یعنی اس حقیقت پر لوگوں کا عمل بھی موجود ہے چنانچہ لوگ عین گندم کو ابال کر، بھون کر، چبا کر کھاتے ہیں، اور اس کلام کا مجاز گندم کی روٹی ہے اور گندم کی روٹی غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی۔ غالب الاستعمال تو اسلئے ہے کہ عام طور پر لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور عین گندم کو چبا کر کھانا روٹی کھانے کے مقابلہ میں کم ہے اور غالب الفہم اسلئے ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ گندم کھاتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ گندم کی روٹی کھاتے ہیں اور جو وغیرہ کی روٹی نہیں کھاتے ہیں۔ بہر حال روٹی کھانا مجاز متعارف ہے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ حقیقت مستعملہ اولیٰ ہے مجاز کے مقابلہ میں اسلئے اگر حالف نے عین گندم کھایا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حالف حانت ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق گندم کی روٹی کھانے سے حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک صرف مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری روایت کے مطابق عین گندم کھانے سے بھی حانت ہو جائے گا اور گندم کی روٹی کھانے سے بھی حانت ہو جائیگا کیوں کہ دوسری روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ اور عموم مجاز یہ ہے کہ ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقت ہو اور ایک فرد مجاز ہو پس ”واللہ لا آکل من ہذہ الخنطۃ“ میں عموم مجاز کی بنا پر حنطۃ یعنی گندم کا اندرونی حصہ مراد لیا جائے گا اور مطلب یہ ہوگا کہ میں گندم کا اندرونی حصہ نہیں کھاؤں گا۔ اور گندم کے اندرونی حصہ کا کھایا جانا اس وقت بھی متحقق ہو جاتا ہے جب اس کی روٹی کھائی جائے لہذا عموم مجاز مراد لینے کی بنا پر حالف دونوں صورتوں میں حانت ہو جائے گا۔

”وعلیٰ ہذا ینبغی الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک جب ایک روایت کے مطابق عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا سٹو کھانے سے بھی حالف کو حانت ہو جانا چاہیے کیوں کہ سٹو بھی گندم کا اندرونی حصہ ہوتا ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مذکورہ حالف گندم کا سٹو کھانے سے حانت نہیں ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عرف میں گندم کا سٹو دوسری جنس ہے یعنی گندم کا آٹا علیحدہ جنس ہے اور اس کا سٹو علیحدہ جنس ہے اسی وجہ سے صاحبینؒ کے نزدیک گندم کا آٹا اس کے سٹو کے عوض متفاضل نہیں جائز ہے پس جب گندم کا سٹو اس کے آٹے کی جنس غیر ہے تو حنطۃ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز اس کے سٹو کو شامل نہ ہوگا اور جب حنطۃ کا اندرونی حصہ یعنی عموم مجاز سٹو کو شامل نہیں ہے تو عموم مجاز مراد لینے کے باوجود حالف گندم کا سٹو کھانے سے حانت نہ ہوگا کیونکہ

مکلف علیہ، ستو کو شامل نہیں ہے۔

وَحَقِيقَةُ الثَّانِي أَنْ يَشْرَبَ مِنَ الْفُرَاتِ بِطَرِيقِ الْكَرِّ وَهُوَ مُسْتَعْمَلَةٌ كَمَا هُوَ
عَادَةٌ أَهْلِ الْبَوَادِي وَالْكُرْبَةِ الْمَجَازِ غَالِبُ الْإِسْتِعْمَالِ وَهُوَ أَنْ يَشْرَبَ مِنْ غُرْفٍ
أَوْ إِنَاءٍ يُتَّخَذُ فِيهِ الْمَاءُ مِنْهَا فَعِنْدَهُ يَحْنُثُ بِالْكَرِّ فَقَطُّ وَعِنْدَهُمَا بِالْإِنَاءِ
وَالْغُرْفِ أَوْ بِهِمَا وَالْكَرُّ جَمِيعًا وَلَوْ شَرِبَ مِنْ نَهْرٍ مُنْشَعِبٍ مِنَ الْفُرَاتِ لَا
يَحْنُثُ لِأَنَّهُ انْقَطَعَ اسْمُ الْفُرَاتِ عَنْهُ بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ مِنْ مَاءِ الْفُرَاتِ
فَأَنَّهُ يَحْنُثُ بِالِاتِّفَاقِ وَهَذَا كَلْدٌ إِذَا الْمُرِيدُ أَنْ يُشْرَبَ شَيْئًا فَعَلَى
حَسَبِ مَا نَوَى -

ترجمہ :- اور دوسری صورت کی حقیقت یہ ہے کہ فرات سے منہ لگا کر پئے اور یہ استعمال ہے
جیسا کہ جنگل میں رہنے والوں کی عادت ہے لیکن مجاز غالب الاستعمال ہے اور وہ یہ ہے کہ چلو سے پانی پئے
یا ایسے برتن سے جس میں فرات کا پانی رکھا جاتا ہے پس امام صاحب کے نزدیک فقط منہ لگا کر پینے سے حائث
ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک برتن اور چلو سے یا ان دونوں سے اور منہ لگا کر پینے سے اور اگر حالف
نے ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حائث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام کٹ چکا ہے
بر خلاف اس صورت کے جب "من ماء الفرات" کہا جاتا۔ کیوں کہ اس صورت میں حالف بالاتفاق حائث
ہو جاتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب حالف نے نیت نہ کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت کی تو اس کی
نیت کے مطابق حکم ہوگا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ دوسرے کلام یعنی "والشرب من هذا الفرات" کے حقیقی معنی
یہ ہیں کہ حالف منہ لگا کر دریائے فرات سے پانی نہیں پئے گا۔ "من هذا الفرات" میں "من" چونکہ ابتدائے نیت
کیلئے ہے اسلئے یہ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی پینے کی ابتداء دریائے فرات سے ہو اور یہ اس وقت متحقق
ہوگا جب کہ پئے کیلئے چلو اور برتن وغیرہ کو واسطہ نہ بنایا گیا ہو بلکہ بغیر ان واسطوں کے دریائے فرات سے منہ
لگا کر پانی پیا گیا ہو بہر حال دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پینا اس کلام کی حقیقت ہے اور دریائے منہ
لگا کر پینا مستعمل اور مروج بھی ہے جیسا کہ صحرا نشین اور چرواہوں کی عادت ہے کہ وہ دریائے منہ لگا کر
پانی پی لیتے ہیں اور برتن یا چلو میں پانی لینے کی زحمت گوارا نہیں کرتے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ
حالف چلو یا برتن میں لے کر دریائے فرات کا پانی نہیں پئے گا یعنی چلو اور برتن میں لیکر پانی پینا اس کلام
کے مجازی معنی ہیں اور یہ مجاز غالب الاستعمال بھی ہے اور غالب الفہم بھی ہے۔ غالب الاستعمال تو اس لئے

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الفہم اسلئے ہیکہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں علاقہ کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پیتے ہیں یہ سہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر پانی پیتے ہیں بہر حال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت، حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پئے گا تو حائث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حائث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حائث ہو جائیگا اور دریا سے منہ لگا کر پینے کی صورت میں حائث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا اور اگر دریائے فرات سے منہ لگا کر پئے گا تو بھی حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حائث نہ ہوگا کیوں کہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ لہذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا سہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حائث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف "من ہذا الفرات" کی جگہ "من ماء الفرات" کہتا تو مذکورہ نہر سے پی کر بالاتفاق حائث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی، دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حائث ہو جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کر لی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وہذا بناءً علی اصل آخر وهو ان الخلفیۃ فی التکلم عندہ وعندہما فی
الحکم یعنی ان الخلاف المدکور بین ابی حنیفۃ رحمہ اللہ وصاحبہ
مبنی علی اصل آخر مختلف فیما بینہم وهو ان المجاز خلف للحقیقۃ عندہ فی

التَّكْلِمُ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ وَهَذَا يَقْتَضِي بَسْطًا وَهُوَ أَنَّ الْمَجَازَ خَلْفَ عَنِ
الْحَقِيقَةِ بِالِاتِّفَاقِ وَلَا بُدَّ فِي الْخُلْفِ أَنْ يَتَصَوَّرَ وَجُودُ الْأَصْلِ وَلَمْ يُوجَدْ
لِعَارِضٍ وَهَذَا بِالِاتِّفَاقِ أَيْضًا لَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي جِهَةِ الْخَلْفِيَّةِ فَعِنْدَهُ الْمَجَازُ
خَلْفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي التَّكْلِمِ أَيْ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ الْحَرِّيَّةَ خَلْفُ
عَنْ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ الْبُتُوَّةَ فَتَشْتَرِطُ صِحَّةُ التَّكْلِمِ بِالْحَقِيقَةِ مِنْ حَيْثُ
الْعَرَبِيَّةُ حَتَّى يُجْعَلَ مَجَازًا عَنْهُ وَقِيلَ فِي تَقْرِيرِهِ أَنَّ هَذَا ابْنِي مُرَادًا بِهِ
الْحَرِّيَّةَ خَلْفُ عَنِ قَوْلِهِ هَذَا أَحْسَرُ وَالْأَوَّلُ أَوْلَى لِأَنَّهُ يَبْقَى الْأَصْلُ
وَالْخُلْفُ عَلَى خَالِهِمَا عَلَيْهِ بِخِلَافِ الثَّانِي فَإِنَّهُ يَتَبَدَّلُ الْأَصْلُ بِأَصْلٍ
آخَرَ وَبِالْجُمْلَةِ فَعِنْدَهُ لَا بُدَّ لِصِحَّةِ الْمَجَازِ مِنْ اسْتِقَامَةِ الْأَصْلِ مِنْ
حَيْثُ الْعَرَبِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيُّ فَيُصَارُ إِلَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي
وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ خَلْفُ عَنِ الْحَقِيقَةِ فِي الْحُكْمِ أَيْ حُكْمُ هَذَا ابْنِي مُرَادًا
بِهِ الْحَرِّيَّةَ خَلْفُ عَنِ حُكْمِهِ مُرَادًا بِهِ الْبُتُوَّةَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَسْتَقِيمَ الْحُكْمُ
الْحَقِيقِيُّ وَلَمْ يُجْعَلْ بِعَارِضٍ حَتَّى يُصَارَ إِلَى الْمَجَازِ فَإِذَا كَانَتِ الْخَلْفِيَّةُ عِنْدَهُ
فِي التَّكْلِمِ فَالتَّكْلِمُ بِالْحَقِيقَةِ أَوْلَى لِأَنَّ اللَّفْظَ مَوْضُوعٌ لِأَجْلِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِي
وَهُوَ مُسْتَعْمَلٌ فِي الْعَادَةِ غَيْرُ مُهْجُورٍ فِيهَا فَإِنَّهُ ضَرُورَةٌ دَاعِيَةٌ إِلَى
صَيْرُورِهِ مَجَازًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَ خَلْفًا عَنْهُ فِي الْحُكْمِ لِلْحُكْمِ
الْمَجَازِ رُجْحَانٌ عَلَى حُكْمِ الْحَقِيقَةِ إِمَّا بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ غَالِبَ الْإِسْتِعْمَالِ
أَوْ بِإِعْتِبَارِ كَوْنِهِ عَامًّا شَامِلًا لِلْحَقِيقَةِ أَيْضًا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ
بِالْمَجَازِ أَوْلَى لِلضَّرُورَةِ الدَّاعِيَةِ إِلَيْهِ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک
مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں - یعنی امام صاحب اور صاحبین
کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے
اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک
حکم میں - اور یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور
ضروری ہے کہ خلیفہ میں اس کے اصل کا وجود متصور ہو - اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق
ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا

خلیفہ ہے تلفظ میں یعنی مولیٰ کا قول "ہذا ابی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابی" کا جس سے بنوت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس مجاز کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جاسکے، اور اس کلام کی تقریر میں کہا گیا کہ "ہذا ابی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول "ہذا حر" کا اور اول ادلیٰ ہے اسلئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیوں کہ اس صورت میں ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابی" کا حکم دراصل حالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابی" کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جاسکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیت ہی ادلیٰ ہے کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی عامہ مستعمل ہوتا ہے متروک نہیں ہوتا پس کون سی ضرورت داعی ہے کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز چون کہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہذا ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہوگا۔

تشریح :- سابق میں حضرت امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا ادلیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز پر عمل کرنا ادلیٰ ہے۔

مصنف منار کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر نوسب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا تصور ہونا ضروری ہے کیوں کہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور امور اضافیہ میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا امور اضافیہ میں سے ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود تصور ہو

یعنی خلیفہ اسی وقت خلیفہ ہو سکتا ہے جب کہ اس کا اصل موجود ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو۔ بہر حال یہ بات بھی متفق علیہ ہے البتہ خلیفہ ہونے کی جہت میں اختلاف ہے چنانچہ بانی اصول فقہ حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ مجاز، تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے یعنی حقیقت کا تکلم، اصل ہوتا ہے اور مجاز کا تکلم اس کا خلیفہ اور فرع ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذا ابنی“ اور اس غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اور غلام ایسی عمر کا ہے کہ اس عم کا بچہ مولیٰ کا ہو سکتا ہے مثلاً مولیٰ کی عمر چالیس سال ہو اور غلام کی عمر پندرہ سال ہو پس اس کلام سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد لینا تو حقیقت ہے اور حریت اور آزادی مراد لینا مجاز ہے مگر چون کہ غلام کا نسب مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے معروف ہے اس لئے اس کلام کی حقیقت کا مراد لینا تو متعذر ہے لیکن مجاز یعنی غلام کا آزاد ہونا مراد لیا جاسکتا ہے اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز چون کہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک عربیت یعنی ترکیب نحوی کے لحاظ سے حقیقت کے تکلم کا صحیح ہونا ضروری ہوگا یعنی اگر حقیقت کا تکلم ترکیب نحوی اور صرفی لحاظ سے درست ہو مگر کسی عارض کی وجہ سے اس کو مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز (خلیفہ) کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز پر عمل ہوگا اور اگر عربیت یعنی نحو و صرف کے لحاظ سے حقیقت کا تکلم صحیح نہ ہو تو کلام لغو ہوگا اور مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا کیوں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کی جو شرط ہے یعنی عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیت کا صحیح ہونا وہ مفقود ہوگئی بہر حال مذکورہ کلام ”ہذا ابنی“ چون کہ عربیت اور نحو و صرف کے اعتبار سے درست ہے اور غلام کے معروف النسب ہونے کی وجہ سے حقیقی معنی کا مراد لینا متعذر ہے اس لئے حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کے مجاز (حریت) پر عمل ہوگا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

حاصل یہ کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وہ ”ہذا ابنی“ جس سے حریت اور آزادی مراد ہے خلیفہ اور مجاز ہے اس ”ہذا ابنی“ کا جس سے بنوت اور بیٹا ہونا مراد ہے بعض حضرات علماء نے قول مذکور کی تقریر یوں کی ہے کہ ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت اور آزادی مراد ہو ”ہذا حر“ کا خلیفہ ہے گویا ”ہذا حر“ اصل اور حقیقت ہے اور ”ہذا ابنی“ درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہے مجاز اور خلیفہ ہے خلاصہ یہ کہ تقریر اول کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور تقریر ثانی کی بنا پر اصل اور حقیقت ”ہذا حر“ ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ مذکورہ دونوں قولوں میں سے پہلا قول زیادہ بہتر ہے کیوں کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں ان میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل حقیقت بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے بنوت مراد ہو اور فرع مجاز بھی ”ہذا ابنی“ ہے بشرطیکہ اس سے حریت مراد ہو۔ اس کے برخلاف دوسرا قول ہے کہ اس میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت

پر باقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسراصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہذا ابنی" ہذا حرث سے بدل گیا ہے اور کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے پس ثابت ہو گیا کہ قول مذکور "ہذا ابنی" کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحو کی لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم درالغالیہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اُس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے نبوت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور یہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اسلئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہو گا۔ بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہو گا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جاسکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیوں کہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے مولیٰ سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اسلئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا متمنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہو گا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط (حکم حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہو گئی ہے۔

شارح نے "فاذا كانت الخلفیۃ عنده فی التکلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اصل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہو چکا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہو گا کیوں کہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عارۃً مستعمل بھی ہے موقوف نہیں ہے پس جب

لفظ، معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادت مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو کون سی ضرورت اس بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت اعلیٰ نہیں ہے اور جب مجازی کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجازی کی طرف رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مجازی چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجازی کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجازی پر عمل کرنا اولیٰ ہے رہی یہ بات کہ مجازی کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجازی کا استعمال حقیقت کی نسبت زیادہ ہے یا مجازی ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت راہیہ کی وجہ سے مجازی پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبین نے فرمایا کہ مجازی متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجازی پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

وَيُظْهِرُ الْخِلَافَ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ الْكَبِيرُ سَنَامُنْهُ هَذَا ابْنِي أَمْ تَظْهَرُ
ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ ابْنِي حَنِيفَةَ وَصَاحِبِيَّةٍ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هَذَا
ابْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ الْكَبِيرَ سَنَامُنْ الْقَائِلُ حَيْثُ يَعْتَقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ
لَا عِنْدَهُمَا فَإِنَّ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ هَذَا الْكَلَامَ صَحِيحٌ بَعْدَ سَرْتِهِ مِنْ حَيْثُ كَوْنُهُ
مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مَوْضُوعٌ لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيحًا اسْتِقَامَةً
الْعَرَبِيَّةَ فَقَطْ كَمَا ظَنَنَّا عَلَمًا وَمَا لِأَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ
لِعَبْدِهِ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلَقَ أَنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكْلِمُهُ
مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيحٌ أَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُونَ صَحِيحًا بَعْدَ سَرْتِهِ
وَتُسْقِطُ التَّرْجِمَةُ الْمَفْهُومَةَ مِنْهُ لُغَةً أَيْضًا وَلَمْ يَمْتَنِعْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ
أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلُقَ أَوْ أُخْلَقَ لَيْسَ كَذَلِكَ بِخِلَافٍ قَوْلِهِ هَذَا ابْنِي
لِأَنَّهُ صَحِيحٌ مَعَ تَرْجُمَتِهِ وَإِنَّمَا الْإِسْتِعَالَةُ جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمُسَازَا
يَبِيءُ الْكَبِيرُ مِنَ الْقَائِلِ وَلِهَذَا وَقَالَ الْعَبْدُ الْكَبِيرُ مَنِي ابْنِي لَعَنَّا
هَذَا الْكَلَامُ فَإِذَا كَانَ قَوْلُهُ هَذَا ابْنِي صَحِيحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةُ وَ
التَّرْجِمَةُ وَكَانَ الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ مُحَالًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ صَيَّرَ إِلَى الْمَجَازِ
لِتَلَايَلُغُوا الْكَلَامَ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ حَيْثُ مِلْكُهُ لِأَنَّ الْإِبْنِ يَكُونُ حُرًّا عَلَى
الْأَبِ أَيْمًا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخُلْفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ امْكَانُ الْمَعْنَى

الْحَقِيقَةُ شَرْطًا لِّصِحَّةِ الْمَجَازِ لِهَذَا الْكَلَامِ لِأَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ
سِنًا لَا يُمْكِنُ حَتَّى يُجْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِي هُوَ الْعَتَقُ -

ترجمہ :- اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول ”ہذا ابنی“ میں جسے اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہو جاتا ہے جو اپنے غلام کو ”ہذا ابنی“ کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتداً اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح عبارت ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے علمائے نگاہ کر رکھا ہے کیوں کہ امام ابو حنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغت مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً ممتنع نہ ہو پس قائل کا قول ”اعتقتک قبل ان اخلق او تخلق“ ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول ”ہذا ابنی“ کے اسلئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالة صرف اسلئے آیا ہے کہ مشارالیه قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے ”العبد الاکبر منی ابنی“ کہا تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ پس جب اس کا قول ”ہذا ابنی“ عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اس لئے کہ بیابان پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے بنوت نامکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح :- مصنف منار نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی جہتِ خلقت میں جو اختلاف زیب قرطاس کیا گیا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”ہذا ابنی“ یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشارالیه، عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہو جائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیبِ نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری ہے اور مذکورہ کلام "ہذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر اور اثباتِ حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا تلفظ بالکل صحیح ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ تکلم بالحقیقت کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے حنفی علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا اپنی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح عبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو، عقلاً متنع اور ناممکن نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعتقک قبل ان تخلق" یا "قبل ان اخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متنع ہے بہر حال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہو گئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہو گا اور مجاز پر محمول نہ ہو گا۔ اس کے برخلاف "ہذا ابنی" تو یہ عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغت مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے استحالة آیا ہے کیوں کہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہر حال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلفیت مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچنے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہو گا کیوں کہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ بنوت (بیٹا ہونا) حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا مجاز ہے لہذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہو گا۔

"ولہذا لو قال العبد الاکبر منی ابنی الخ" سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چوں کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح عبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو، عقلاً متنع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے یوں کہا "العبد الاکبر منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ کیوں کہ یہ کلام اگرچہ صحیح عبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً متنع ہے اور ترجمہ عقلاً متنع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلفیت مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اسلئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہو گا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "نا ابی" کے ذریعہ امام صاحب کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیوں کہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو بہر حال جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبین کے نزدیک خلقت مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يُعَالُ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ "زَيْدٌ" لَعَوًّا لِعَدَمِ امْكَانِ الْحَقِيقَةِ
لِأَنَّ الْأَسَدَ أَنْتَ مَجَازٌ بَلْ حَقِيقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيهِ أَيْ "زَيْدٌ"
كَالْأَسَدِ وَأَمَّا قَوْلُهُ "رَأَيْتُ أَسَدًا يَرْمِي فَأَنْدَرَانُ" كَانَ مَجَازًا لِكُلِّ الْمُقْصُودِ
بِالْحَقِيقَةِ خَبَرُ الشَّرْفِيَّةِ لَا كَوْنُهُ أَسَدًا اِحْتِيَائًا يَلْزَمُ الْمَحَالُ قَصْدًا وَقِيلَ
يُمْكِنُ كَوْنُهُ أَسَدًا بِالْمُسَخِّ وَهُوَ بَعِيدٌ۔

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی "زید کالاسد" اور رہا اس کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصد محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح :- بعض حضرات نے صاحبین کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہیے کیوں کہ صاحبین کے نزدیک صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہیے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہیے۔ فاضل شارح نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیوں کہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کالاسد" ہے اور "زید کالاسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز۔ پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے، اور رہا قائل کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے جل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے کیوں کہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ جل شجاع سے ممکن ہے، پس لفظ یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأیت اسدا یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحت مجاز کی شرط یعنی معنی

حقیقی کا ممکن ہونا، بھی موجود ہے اس طور پر کہ اس کلام کا مقصود حقیقی رویت کی خبر دینا ہے، شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود نہیں ہے اگر شئی مرئی کے اسد ہونے کی خبر دینا مقصود حقیقی ہوتا تو محال لازم آتا کیوں کہ شئی مرئی یعنی رجل شجاع کا اسد ہونا محال اور ناممکن ہے اور اس صورت میں صحت مجاز کی شرط (معنی حقیقی کا ممکن ہونا) مفقود ہونے کی وجہ سے کلام لغو ہو جاتا لیکن چونکہ اس کلام کا مقصود حقیقی صرف رویت کی خبر دینا ہے اور صرف رویت ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع کرنا درست ہوگا اور مذکورہ کلام "رأیت اسدا یرمی" لغو نہ ہوگا۔ بعض حضرات کے اس کلام کے حقیقی معنی کے امکان کو ثابت کرتے ہوئے فرمایا کہ مثال مذکور میں رجل شجاع یعنی شئی مرئی کا شیر ہونا ممکن ہے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ رجل شجاع کو مسخ فرما کر شیر کر دے جیسا کہ پہلی امتوں میں لوگوں کو مسخ کیا گیا ہے اور جب معنی حقیقی ممکن ہیں تو صحت مجاز کی شرط پائے جانے کی وجہ سے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جاسکتا ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات بعید از قیاس ہے کیوں کہ مسخ و تبدیل امت محمدیہ میں کرامت ممنوع ہے۔

وَقَدْ تَعَدَّ سُرُ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مَعًا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُمْتَنِعًا يَعْنِي قَدْ تَعَدَّ
الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ وَالْمَعْنَى الْمَجَازِي مَعًا إِذَا كَانَ كَلَامُ الْحُكْمِ مُمْتَنِعًا فَلْيَعْلَمُوا
أَنَّ كَلَامَ مُجِيبِنَا بِالضَّرِّ وَسُرَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ لَا مَرَاتِمَ هَذِهِ بِنْتِي وَهِيَ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ
وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ حَتَّى لَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ أَبَدًا فَإِنَّهُ إِذَا كَانَتْ
الْأُمُّ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا وَإِنْ كَانَتْ أَصْغَرُ سِنًا مِنْهُ
وَكَلَّا إِذَا كَانَتْ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ فَإِنَّهُ اسْتَحَالَ أَنْ تَكُونَ بِنْتًا أَبَدًا فَتَعَدُّ
الْمَعْنَى الْحَقِيقَةُ ظَاهِرًا وَأَمَّا تَعَدُّ الْمَعْنَى الْمَجَازِي فَلِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَجَازًا لَكَانَ
مِنْ قَوْلِهِ أَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّ الطَّلَاقَ يَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ صِحَّةِ النِّكَاحِ
وَالْبِنْيَةِ لِقَتَضِي أَنْ تَكُونَ مُحَرَّمَةً أَبَدًا فَلَا يَقَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا نِكَاحٌ وَلَا
طَّلَاقٌ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مَجَازًا عَنْهُ فَلَا تَقَعُ الْحُرْمَةُ بِذَلِكَ الْقَوْلِ أَبَدًا
فَيَلْغُو الْكَلَامُ إِلَّا أَنَّهُ لَوْ قَالَ إِذَا أَصْرَعْتَ ذَلِكَ يُفَرِّقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا لِأَنَّ
الْحُرْمَةَ تَثْبُتُ بِهَذَا اللَّفْظِ بَلْ لِأَنَّهُ بِالْإِصْرَاعِ صَارَ ظَالِمًا يَمْنَعُ حَقَّهَا فِي
الْجَمَاعِ فَيَجِبُ التَّفْرِيقُ كَمَا فِي الْجُبِّ وَالْعِنَّةِ فَقَوْلُهُ أَوْ أَكْبَرُ سِنًا مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى
قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ قَوْلُهُ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ حَالٌ مِنْ قَوْلِهِ مَعْرُوفَةُ النَّسَبِ يَعْنِي لِأَبَدٍ أَنْ تَكُونَ مَعْرُوفَةَ النَّسَبِ حِينَ كَوْنِهَا

مَوْلُودَةً لِّمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُونَ الْكَبْرُسِنَاءُ مِنْهُ حَتَّى تَتَعَدَّ سِرَّ الْحَقِيقَةِ فَلَوْ فَتَدَّ
الشَّرْطَانِ مَعًا بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُولَةَ النَّسَبِ وَلَمْ تَكُنْ الْكَبْرُسِنَاءُ مِنْهُ يَنْبُتُ نَسَبُهَا
مِنْهُ فَمَا قِيلَ إِنَّ قَوْلَهُ أَوْ الْكَبْرُسِنَاءُ مِنْهُ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ وَتَوْلَدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهُمُ
سَاقِطٌ وَقِيلَ الْحُكْمُ فِي مَجْهُولِ النَّسَبِ كَذَلِكَ حَتَّى لَا تَحْضُرَ لِمِثْلِهِ لَأَنَّ السَّرْجُومَ عَنِ
الْإِقْرَاسِ بِالنَّسَبِ صَحِيحٌ قَبْلَ تَصْدِيقِ الْمُقَرَّرِ لَيْسَ بِإِسَاءَةٍ وَلَا يُمْكِنُ الْعَمَلُ
بِمُوجِبِ هَذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأْكِدِهِ بِالتَّجْوِيلِ .

ترجمہ :- اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جب کہ حکم ممتنع ہو یعنی جب دونوں
حکم ممتنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداهت کلام لغو ہو جائیگا
جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو لہذا بنتی کہے ۔ حالانکہ وہ عورت معروفہ النسب ہے اور
اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہو سکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہے حتیٰ کہ
اس قول سے حرمت کبھی واقع نہ ہوگی کیوں کہ جب عورت معروفہ النسب ہے تو اس کا اس قائل کی بیٹی
ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اس سبب طرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو
کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور بلا معنی
مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو ”انت طالق“ سے مجاز ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ
طلاق صحت نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو۔ لہذا
اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب ”قول مذکور“ ”انت طالق“
سے مجاز نہ ہو تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی۔ (بلکہ یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہار نے کہا ہے کہ جب شوہر
اس پر مرد پر تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت
ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہو گیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہذا
تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور عین کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ماتن کا قول ”اکبر سنائمنہ“
کا عطف ”معروفۃ“ پر ہے اور ”تولد لئثلہ“ ”معروفۃ النسب سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت
معروفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی
ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا
نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائیگا
اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول ”او اکبر سنائمنہ“ اس کے قول ”وتولد لئثلہ“ پر معطوف ہے تو وہ
وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجهول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتیٰ کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیوں کہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس لفظ کے موجب پر اس کے موکد بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح: مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم متنوع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیوں کہ کلام، معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اس کے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفید معنی نہ رہا اور جب یہ کلام مفید معنی نہ رہا تو لغو ہو گیا بہر حال جب حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم متنوع ہوں تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہوگا اور کلام لغو ہوگا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا ”ہذہ بنتی“ اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے درناخالیکہ اس جیسی عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر پندرہ سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ ”ہذہ بنتی“ کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اس لئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ شرعاً قائل سے نسب ثابت ہو پس جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کا معنی مجازی تو اس پر عمل کرنا اس لئے متعذر ہے کہ ”ہذہ بنتی“ سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی ”انت طالق“ کے ہوں گے کیوں کہ ”ہذہ بنتی“ ”انت طالق“ کو مستلزم ہے اس طور پر کہ ”ہذہ بنتی“ بھی تحریم پر دال ہے اور ”انت طالق“ سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن قائل کی وسعت میں صرف وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور رہی تحریم مؤبد جو بیٹی میں ثابت ہوتی ہے تو وہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم بالطلاق ہوگی کیوں کہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہر حال یہ کلام یعنی ”ہذہ بنتی“ اگر مجاز ہو تو انت طالق سے مجاز ہوگا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اس لئے کہ بنیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو اور بنیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہر حال جب طلاق صحت نکاح

کے مقدم ہونے کا تقاضہ کرتی ہے اور بنتیت عدم صحت نکاح کا تقاضہ کرتی ہے تو ان دونوں کے درمیان منافات ثابت ہوگئی اور جن دو چیزوں کے درمیان منافات ہوتی ہے ان کے درمیان مجاز و استعارہ جاری نہیں ہوتا لہذا "ہذہ بنتی" اور "انت طالق" کے درمیان بھی مجاز جاری نہ ہوگا اور اس جگہ "ہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہ ہوگا، اور جب "ہذہ بنتی" سے مجازاً "انت طالق" مراد لینا درست نہیں ہے تو "ہذہ بنتی" سے حرمت اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی اور جب اس کلام سے طلاق اور حرمت واقع نہیں ہوتی تو یہ کلام لغو ہوگا۔ البتہ فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر "ہذہ بنتی" پر مصر ہو تو اس صورت میں قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا مگر یہ تفریق کرنا اس وجہ سے نہیں ہے کہ حرمت اس لفظ (ہذہ بنتی) سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ شوہر اصرار کرنے کے سبب ظالم ہو گیا ہے کیوں کہ شوہر جب "ہذہ بنتی" پر مصر ہوگا تو وہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے باز رہے گا، اور جب شوہر وطی کرنے سے رک گیا تو اس کی یہ بیوی کا معلقہ ہو جائے گی اسلئے کہ شوہر جب اس کے ساتھ وطی نہیں کرتا تو وہ بیوی نہ رہی اور چونکہ یہ عورت دوسرے کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی اسلئے اس کو مطلقہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے۔ بہر حال یہ عورت کا معلقہ ہوگئی اور عورت کو معلقہ رکھنے والا شخص ظالم ہوتا ہے اور معلقہ عورت مظلومہ ہوتی ہے اور مظلومہ سے ظلم رفع کرنا واجب ہے لہذا قاضی اس عورت سے ظالم رفع کرنے کی خاطر ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔ اور یہ تفریق اسی طرح واجب ہے جیسے مقطوع الذکر اور عنین میں واجب ہوتی ہے یعنی جس طرح مقطوع الذکر اور عنین جماع میں عورت کے حق کو روک کر ظالم شمار ہوتے ہیں اور قاضی عورت کی درخواست پر ان کے ظلم کو رفع کرنے کیلئے تفریق کر دیتا ہے۔ اسی طرح "ہذہ بنتی" پر اصرار کرنے کی وجہ سے شوہر چونکہ ظالم ہے اسلئے اس صورت میں بھی تفریق واجب ہوگی، ہاں۔ مقطوع الذکر اور عنین کے درمیان اتنا فرق ہے کہ مقطوع الذکر کی بیوی نے نفسہ رقیق کی درخواست گزاری تو قاضی فوراً تفریق کر دے گا کیوں کہ مقطوع الذکر کو مہلت دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور عنین (جو جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو) کی بیوی اگر تفریق کا مطالبہ کرے تو قاضی بغرض علاج اسکو ایک سال کی مہلت دے گا اس مدت میں اگر اس نے وطی کر لی تو فیہا ورنہ عنین اگر اسکو طلاق نہ دے تو قاضی دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

"فقولہ او اکبر سنامنہ الخ" سے فاضل شارح متن کی عبارت کو نحو ہی انداز پر حل کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ "اکبر سنامنہ" کا عطف "معروفۃ النسب" پر ہے اور "تولد مثلثہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے۔ اب عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو "ہذہ بنتی" کہا گیا ہے مشہور نسب والی ہو دریاں حالیکہ اس جیسی عورت اس جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یعنی عورت کی عمر قائل سے کم ہو یا یہ کہ وہ عورت اس مرد سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام کی حقیقت پر عمل کرنا مستعذر ہوگا پہلی صورت میں شہرت نسب کی وجہ سے اور دوسری صورت میں عورت کی عمر کے زائد ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر یہ دونوں

شرطیں مفقود ہو جائیں یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد (قائل) سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد (قائل) سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول "او اکبر سنائمنہ" ماتن کے قول "وتولد لمتلہ" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابل اعتبار ہے کیوں کہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرت نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "او اکبر سنائمنہ" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کیساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عمر میں خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں "ہذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ مقررہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مقررہ یعنی عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہذہ بنتی" سے رجوع کر لے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور یہی بات کہ اس کلام (ہذہ بنتی) کے مقتضی پر عمل کر کے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کر دیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کر کے اس کو موکد نہ کر دے اس وقت تک اس کلام کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہر حال جہالت نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيَانِ قَسْرِ اثْنِ الْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيقَةِ وَهُوَ خَمْسَةٌ عَلَى مَا شَرَعَهُ فَقَالَ وَالْحَقِيقَةُ تَرْكُ بَدَلِ لَالَةِ الْعَادَةِ كَالنَّذْرِ بِالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ الصَّلَاةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيَّ وَقَوْلِهِ ۴ وَإِذَا كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ ائْتِي لِيَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَى الْأَسْرَافِ الْمَعْلُومَةِ وَالْعِبَادَةِ الْمُعْهُودَةِ وَهَجَرَ مَعْنَاهُ الْأَوَّلُ فَإِنْ قَالَ أَحَدٌ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أُصَلِّيَ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ لِأَلِ الدُّعَاءِ وَكَذَا الْحَجُّ لَعَنَةِ الْقَصْدِ

مُطْلَقًا شَرَّ نُقِلَ فِي الشَّرْعِ إِلَى الْمَنَاسِكِ الْمَعْبُودَةِ فِي مَكَّةَ فَلَوْ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ
أَحَبُّ تَجِبُ عَلَيْهِ الْعِبَادَةُ الْمَعْبُودَةُ وَفِي حُكْمِهَا سَائِرُ الْأَلْفَاظِ الْمُنْقُولَةِ شَرْعًا
أَوْ عَرَفًا عَامًّا وَخَاصًّا وَكَذَا قَوْلُهُ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے اس کے بعد ان قرآن کو بیان کرنا شروع کیا جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت چھوڑ دی جاتی ہے اور وہ قرآن مصنف کے خیال کے مطابق پانچ ہیں چنانچہ فرمایا اور حقیقت متروک ہوتی ہے دلالت عادت کی وجہ سے جیسے نماز اور حج کی نذر۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”واذا کان صائمًا فلیصل“ میں ہیں یعنی ”لیدع“ پھر صلاۃ کو ارکان معلومہ اور عبادت معینہ کی طرف نقل کر لیا گیا اور اس کا پہلا معنی چھوڑ دیا گیا۔ پس اگر کوئی شخص ”بشیر علی ان اصلي“ کہے تو اس پر نماز واجب ہوگی نہ کہ دعا۔ اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کو ان مناسک معلومہ کی طرف نقل کر لیا گیا جو مکہ میں ہوتے ہیں۔ پس اگر کوئی شخص ”بشیر علی ان اجمع“ کہے تو اس پر عبادت معلومہ واجب ہوگی۔ اور ان دونوں کے حکم میں وہ تمام الفاظ داخل ہیں جو منقول شرعی یا عرفی عام اور خاص کہلاتے ہیں۔ اور اسی طرح قائل کا قول ”لا یضع قدمہ فی دار فلان“ ہے جو گزر چکا۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ یہاں سے مصنفؒ ان قرآن اور مواضع کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کی وجہ سے مجاز پر عمل کیا جاتا ہے اور حقیقت کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ مصنفؒ کے خیال کے مطابق ان کی تعداد پانچ ہے۔ (۱) دلالت عادت (۲) دلالت لفظ فی نفسہ (۳) دلالت سیاق نظم (۴) دلالت حال متکلم (۵) دلالت محل کلام۔

پہلی قسم کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ حقیقت کبھی بلائیت متکلم محض دلالت عادت کی وجہ سے متروک ہو جاتی ہے اور مجاز پر عمل ہوتا ہے دلالت عادت کا مطلب یہ ہے کہ الفاظ کے استعمال اور الفاظ سے معنی سمجھنے میں انسان کی جو عادت ہوتی ہے اس عادت کے دلالت کرنے کی وجہ سے بلائیت متکلم معنی حقیقی متروک ہو جاتے ہیں اور معنی مجازی پر عمل ہوتا ہے۔ اور دلالت عادت کی وجہ سے معنی حقیقی کے متروک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام اسلئے موضوع ہوتا ہے تاکہ مخاطب کو سمجھایا جاسکے پس جب کلام عرفاً اور عادۃً کسی شئی کیلئے مستعمل ہو اور اس کو معنی لغوی سے نقل کر لیا گیا ہو تو استعمال کی اس عادت اور عرف کو ترجیح حاصل ہوگی اور اس کا معنی حقیقی (معنی لغوی) متروک ہوگا۔ یہ خیال رہے کہ دلالت عادت کی وجہ سے حقیقت کا متروک ہونا اس صورت میں ہے جب کہ حقیقت مستعمل نہ ہو کیوں کہ حقیقت اگر مستعمل ہوگی تو حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا اور مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ

نہ ہوگا۔ دلالتِ عادت کی وجہ سے حقیقت کے متروک ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صلاۃ اور حج کی نذر کی تو اس سے صلاۃ مخصوصہ (قیام، قرأت، رکوع، سجود وغیرہ) اور شعائر معلومہ کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ کیوں کہ لغت میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ”یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ“ میں اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”واذا کان صائماً فلیصل“ میں صلاۃ کے معنی دعا کے ہیں پھر صلاۃ کے معنی ارکان معلومہ اور عبادتِ معینہ (نماز) کی طرف نقل کر لئے گئے اور لغوی معنی (دعا) چھوڑ دیئے گئے حتیٰ کہ جب لفظ صلاۃ بولا جاتا ہے تو اس سے معنی مجازی یعنی ارکان معلومہ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے لغوی معنی کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا۔ پس اگر کسی نے ”بشر علیٰ ان اصلي“ کہا تو اس پر نماز واجب ہوگی اور دعا واجب نہ ہوگی یعنی عادت اور عرف کی دلالت سے معنی حقیقی (دعا) متروک ہوں گے اور معنی مجازی (ارکان معلومہ) پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادت معلومہ (نماز) کی نذر کرتے ہیں دعا کی نذر نہیں کرتے۔

اسی طرح لغت میں حج کے معنی مطلقاً قصد کے ہیں پھر شریعت میں اس کے معنی ان مناسکِ معہودہ کی طرف نقل کر لئے گئے جو مناسک مکہ میں ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب لفظ حج بولا جاتا ہے تو اس سے حج کی مخصوص عبادت مراد ہوتی ہے مطلقاً قصد کے معنی مراد نہیں ہوتے۔ چنانچہ اگر کسی نے ”بشر علیٰ ان احج“ کہا تو اس پر عبادتِ معہودہ یعنی ارکان حج کا ادا کرنا واجب ہوگا۔ کیوں کہ اہل اسلام کی عادت یہ ہے کہ وہ عبادتِ معہودہ کی نذر کرتے ہیں اور قصد کی نذر نہیں کرتے۔

شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو حکم صلاۃ اور حج کا ہے وہی حکم ان تمام الفاظ کا ہے جو منقول شرعی یا عرفی کہلاتے ہیں یعنی صلاۃ اور حج کی طرح ان الفاظ کے حقیقی معنی متروک ہوں گے اور مجازی معنی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح سابق میں گذر چکا ہے کہ اگر کسی نے ”واللہ لا اضع فی دار فلان“ کہا تو اس کے حقیقی معنی (برہنہ یا قدم رکھنا) متروک ہوں گے اور مجازی معنی (داخل ہونا) جو متعارف اور معتاد میں مراد ہوں گے۔

وَبَدَلَا لَ لَفْظٍ فِي نَفْسِهِ أَيْ بِإِعْتِبَارِ مَا خَذَ اسْتِقَاقِهِ وَمَادَّةَ حُرُوفِهِ لَا بِإِعْتِبَارِ إِطْلَاقِهِ بِأَنْ كَانَ اللَّفْظُ مَثَلًا مَوْضُوعًا لِمَعْنًى فَيُخْرِجُ قُوَّةً فَيُخْرِجُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى نَاقِصًا أَوْ لِمَعْنًى فِيهِ نَقْصَانٌ وَضَعْتُ فَيُخْرِجُ مَا وَجَدَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى شَرْأً أَوْ سَمًّا هَذَا مُشَبَّهًا وَعَبَّرَ عَنْهُ صَاحِبُ التَّوَضِيحِ بِكَوْنِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ فِيهِ شَرْأً أَوْ نَاقِصًا۔

ترجمہ :- اور دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہو جائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہو جائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحب توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح :- دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اسی دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا، یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسی کو صاحب توضیح نے اس طور پر کہلایا ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

(فوائد) - مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفید کی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسی طرح اگر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْأَوَّلُ كَمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهُ كُلُّ
مَمْلُوكٍ لِي خَيْرٌ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَإِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكُ إِذَا
هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْإِلْتِحَامِ وَهُوَ الشَّدَّةُ وَالْإِمْدَّةُ بِدُونِ الدَّامِ وَالسَّمَكُ لَا
دَمَ فِيهِ لِأَنَّ الدَّمَ مَوِيٌّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعْشِشُ فِيهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هَذَا

الْحَلْفُ لَحْمِ السَّمَكِ وَإِنْ كَانَ أُطْلِقَ عَلَيْهِ فِي الْقُرْآنِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى لَتَأْكُلُوا مِنْهُ
لَحْمًا طَرِيفًا وَبِهِ تَمَسَّكَ مَا لَمْ يَكُنْ فِي أَنْتَ يَحْتَضُ بِأَكْلِ لَحْمِ السَّمَكِ وَتَحْنُ نَقُولُ
لَا يَحْتَضُ بِهِ لِأَجْلِ مَا خِذَ اللَّفْظُ وَلِأَنَّ بَابِعْدَ لَا يَسْتَعِي فِي الْعُرْفِ بَابِعِ اللَّحْمِ
وَلَفْظُ مَمْلُوكٍ فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَتَنَاولُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَا كَانَتْ
مَمْلُوكًا كَامِلًا مِنْ جَمِيعِ أَوْجُوهِ يَدٍ أَوْ رَقَبَةٍ فَيَتَنَاولُ الْمَدَّ بَرْدًا وَمَا الْوَلَدُ
لَا يَتَنَاولُ الْمَكَاتِبَ لِأَنَّهُ مَمْلُوكٌ سَرَقَبَةً حُرٌّ يَدًا فَكَانَ نَاقِصًا فِي
مَعْنَى الْمَمْلُوكِيَّةِ -

ترجمہ :- پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت
کو شامل نہ ہوگی اور قائل کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیوں کہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل
نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ التمام سے ماخوذ ہے اور التمام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں
ہوتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیوں کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کر سکتا ہے اور نہ اس میں
زندگی بسر کر سکتا ہے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "لتأكلوا
منه لحما طريفا" میں مچھلی کے گوشت پر اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ
مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص ماخذ لفظ کی وجہ سے اس کے
کھانے سے حائث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے، اور قائل کے
قول "کل مملوک لی حر" میں لفظ مملوک "مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور
رقبہ کامل مملوک نہیں ہوتا ہے پس یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب
رقبہ مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہذا مکاتب ملکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :- سابق میں دلالت لفظ فی نفسہ کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے
موضوع ہو جس میں قوت ہو، دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔
پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا آکل لحما" میں گوشت نہیں کھاؤں گا۔
تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت
کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حر" میرا
ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں
ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، التمام سے ماخوذ ہے اور التمام کے
معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "التعم الحرب" یعنی اشتداد الحرب۔ جنگ شدید ہوگئی۔ پس گوشت

میں چونکہ شدت ہوتی ہے اس لئے گوشت کو لحم کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی، لہذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی۔ اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور رہا وہ جو مچھلی کو کاٹتے وقت بہتا ہے تو وہ خون نہیں ہے بلکہ سرخ پانی ہے جس پر مجازاً خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں نہ سکونت کرتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور نہ ہی مچھلی تو وہ سکونت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی میں ہوتا ہے۔ بہر حال مچھلی کا پانی میں سکونت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دُم کی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائیگا اور مذکورہ قسم "والسہ لا آکل لحماً" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حائث نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے ماخذ اشتقاق اور مادہ حروف کے شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت متروک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حائث نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حائث نہ ہوگا اور حالف کی مذکورہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "تاکلو آمنہ لحماً طریاً" تاکہ تم دریائے تازہ لحم کھاؤ اس جگہ لحم طری ہے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حائث ہو جائے گا کیوں کہ مطلق لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ ماخذ لفظ یعنی لحم کے حروف مادی شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چوں کہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اس لئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حائث نہ ہوگا۔ اور یہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے "کل مملوک لی حرّ" (میرا ہر مملوک آزاد ہے) کہا تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ کیوں کہ مدبر اور ام ولد۔ یداً اور رقبۃ تمام وجوہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃ مملوک ہوتا ہے

اور یداً یعنی تصرف کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس جب مدبر اور ام ولد تمام وجوہ سے مملوک ہیں تو قائل کا قول ”کل مملوک لی حر“ ان دونوں کو شامل ہوگا اور یہ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب جوں کہ یداً آزاد ہوتا ہے اسلئے مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہوں گے اور جب مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں تو لفظ مملوک جو کمال مملوکیت اور قوت مملوکیت پر دلالت کرتا ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا اور اس کلام کی وجہ سے مکاتب آزاد نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ مکاتب بھی لفظ مملوک کی حقیقت ہے مگر جوں کہ مکاتب میں مملوکیت کے معنی ناقص ہیں اور مملوک کا لفظ کمال مملوکیت پر دلالت کرتا ہے اسلئے یہ حقیقت متروک ہو گئی۔ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب مکاتب میں ملک ناقص اور مدبر اور ام ولد میں کامل ہوتی ہے تو مدبر اور ام ولد آزاد کرنے سے کفارہ ادا ہو جانا چاہیئے اور مکاتب آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہ ہونا چاہیئے حالانکہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی مدبر اور ام ولد سے کفارہ ادا نہیں ہوتا اور مکاتب سے کفارہ ادا ہو جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ کا مدار رقیقت پر ہے اور رقیقت ان دونوں میں ناقص ہے اور مکاتب میں کامل ہے پس مکاتب جس میں رقیقت کامل ہے اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا اور مدبر اور ام ولد جن میں رقیقت ناقص ہے ان سے کفارہ ادا نہ ہوگا۔ رہی یہ بات کہ مدبر اور ام ولد میں رقیقت ناقص اور مکاتب میں کامل کس طرح ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہتِ عتق تینوں میں ثابت ہے چنانچہ مدبر اور ام ولد مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں اور مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مدبر اور ام ولد میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ کسی بھی حال میں مرتفع نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے بہر حال آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب میں جو جہتِ عتق ثابت ہے وہ مرتفع ہو سکتی ہے اس طور پر کہ اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو وہ حسب سابق رقیق ہوگا آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ مدبر وہ غلام ہے جس کو اسکے مولیٰ نے ”اذا مت فانت حر“ کہا ہو یعنی اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے۔ ام ولد وہ باندی ہے جس نے اپنے مولیٰ کے نطفہ سے بچہ جنا ہو اور مولیٰ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ بھی کیا ہو ان دونوں کا حکم یہ ہے کہ یہ دونوں مولیٰ کے مرنے سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مکاتب وہ غلام ہے جس نے اپنے مولیٰ سے یہ معاملہ کیا کہ میں اپنی آزادی کے بدلے اس قدر مال ادا کروں گا پس مکاتب جب پورا مال ادا کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر ایک پیسہ بھی اس کے ذمہ باقی رہا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔

وَالثَّانِي مَا ذَكَرَهُ بِقَوْلِهِ وَعَكْسُهُ الْحَلْفُ بِأَكْلِ الْفَالِكَةِ أَيْ عَكْسَ الْمَذْكَورِ مِنَ الْمَتَالِئِ
مَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ الْفَالِكَةَ فَلَا يَتَنَاوَلُ الْعَنْبَ لِأَنَّ الْفَالِكَةَ اسْمٌ لِمَا
يَتَفَكَّهُ بِهِ وَيَتَلَذَّذُ حَالِ كَوْنِهِ نَرَائِدًا عَلَى مَا يَقَعُ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ فَهُوَ مَوْضِعٌ
لِلنَّقْصَانِ وَالْعَنْبِ وَالرُّطْبِ وَالشَّرْمَانِ فِيهَا كَمَالٌ لَيْسَ فِي الْفَالِكَةِ وَهُوَ أَنْ
يَكُونَ بِهِ قَوَامُ الْبَدَنِ وَيَكْتَفِي بِهَا فِي بَعْضِ الْأَمْصَارِ لِلْعِذَاءِ فَلَا يَدْخُلُ
فِي النَّاقِصِ وَأَمَّا إِذَا دَخَلَ الظَّرَاسِرُ فِي السَّارِقِ وَإِنْ كَانَ فِيهِ كَمَالٌ أَيْضًا
مِنَ السَّارِقِ فَلِأَنَّ ذَلِكَ الْكَمَالَ وَالزِّيَادَةَ لَيْسَ بِمُعْتَرٍ لِمَعْنَى الْأَصْلِ بَلْ
مُكْتَلَبٌ لَهُ مِنْ قَبِيلٍ دَلَالَةِ النَّصِّ فَيَشْتَمِلُهُ كَاشْتِمَالُ أَفٍّ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلَا تَقِلُّ
لَهَا أَفٌّ لِلضَّرْبِ وَالشَّتْمِ بِخِلَافِ زِيَادَةِ الْعَنْبِ فَإِنَّهُ مُعْتَرٍ لِمَعْنَى التَّفَكُّهِ
وَمُضَرٌّ لَهُ وَعِنْدَهُمَا يَحْتَضِرُ بِذَلِكَ كَلِمَةً لِأَنَّهُمَا مِنْ أَعْيُنِ الْقَوَائِدِ هَذَا إِذَا لَمْ
يَنْوَرْ أَمَّا إِذَا نَوَى ذَلِكَ يَحْتَضِرُ اِتِّفَاقًا -

ترجمہ :- اور دوسری صورت وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے ذکر کیا ہے اور اس
کے برعکس میوہ کھانے کی قسم کھانا ہے یعنی مذکورہ دونوں مثالوں کے برعکس وہ صورت ہے کہ کوئی شخص قسم
کھائے کہ وہ میوہ نہیں کھائے گا پس یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی کیوں کہ فاکہ اس چیز کا نام ہے جس کی حرمت
اور لذت مقصود ہوتی ہے اس حال میں کہ وہ اس اصل چیز سے زائد ہو جس سے بدن کا خمیر تیار ہوتا ہے پس
فاکہ، نقصان کے معنی کیلئے موضوع ہے اور انگور، کھجور، اور انار میں کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہ میں نہیں
ہیں۔ اور وہ یہ کہ ان چیزوں سے بدن کا قوام بنتا ہے اور بعض شہروں میں غذا کیلئے ان پر اکٹفاء کیا جاتا ہے
لہذا انگور ناقص میں داخل نہیں ہے۔ اور رہا جیب کترے کو چور میں داخل کرنا تو اس میں اگرچہ چور کی نسبت
کمال کے معنی ہیں (لیکن) یہ کمال اور زیادتی اصل معنی میں تبدیلی کرنے والی نہیں ہے بلکہ اسکے لئے مکمل ہے
دلالت النص کے قبیل سے ہے پس سارق، طرار کو اسی طرح شامل ہوگا جس طرح باری تعالیٰ کے قول ولا تقل
ہما ان میں لفظ ات، ضرب اور شتم کو شامل ہے برخلاف انگور کی زیادتی کے کیونکہ وہ تفکھ کے معنی بدل
دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان وہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حالف ان تمام چیزوں کے کھانے سے
حائث ہو جائے گا کیوں کہ یہ چیزیں نہایت ہی نایاب اور عمدہ فواکہ میں سے ہیں یہ اختلاف اس صورت میں
ہے جب کہ قسم کھانے والے نے نیت نہ کی ہو اور جب اس کی نیت کر لی ہو تو بالاتفاق حائث ہو جائے گا۔

تشریح :- یہاں سے مصنف ”دوسری صورت کی مثال بیان فرما رہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہو جائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا ”واللہ لا اکل لفاکہہ“ تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حاشہ نہ ہوگا کیوں کہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی پس فاکہہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار جن سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انہیں پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے، میں ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہو جائیں گی جن میں فاکہہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہہ کی حقیقت ہیں بہر حال اس مثال میں بھی دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہو گئی ہے۔

”واما ادخال الطرار الخ“ سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیوں کہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چیکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو حلقہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپ کی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہیئے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹنا ناجائز واجب نہ ہونا چاہیئے حالاں کہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقت کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصل معنی کیلئے ممکن ہے اس طور پر کہ جب چیکے سے کسی کا محفوظ مال لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال، سرقت کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقت کے معنی کیلئے ممکن ہے تو طرار میں سرقت کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقت جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نص قرآن حد (قطعید) واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطع ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطع ید نص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین کے سامنے اُف کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے قول یعنی "ولا تقل لہما اف" سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے کلمہ اف کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب و شتم میں کلمہ اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہذا والدین کے ساتھ ضرب و شتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور حرام ہوگا مگر ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جس طرح ضرب و شتم کے معنی کلمہ اف کے معنی کیلئے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے اسی طرح طرار جیب کترنے کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر قطع ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکک کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور پر کہ تفکک کے معنی فرحت و لذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ چیزوں سے غذا حاصل کی جاتی ہے اور غذا مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی تفکک کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی، تفکک کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت میں حاث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبین رحمہ کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص انگور وغیرہ مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حاث ہو جائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ ہیں سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ ہیں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے کھانے سے بھی حاث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہ کے درمیان مذکورہ اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحب کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انھوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھانیوالا شخص، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حاث نہ ہوگا اور صاحبین رحمہ کے زمانہ میں عرف چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف، انگور وغیرہ کے کھانے سے حاث ہو جائے گا۔ علامہ ملا جیون نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبین رحمہ کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حائض ہو جائے گا۔

وَبَدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ أَحْمَرُ سَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ بِقَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ التَّحَقُّتُ بِهِ
سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً حَقُّوْلِهِ طَلِقُ امْرَأَتِي إِنْ كُنْتُ رَجُلًا حَتَّى
لَا يَكُونُ تَوْكِيلًا فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيلُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ مُشْرَكَ
ذَلِكَ بِقَرِينَةٍ قَوْلِهِ إِنْ كُنْتُ رَجُلًا لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ رَاسَمًا يَقَعُ عِنْدَ إِسْرَادَةٍ
إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِي قَرَنَ بِهِ فَيَكُونُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيخِ
مَجَازًا وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِرْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا
لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحْيَتْ تَرَكْتُ حَقِيقَةَ الْمَشِيئَةِ وَحَقِيقَةَ قَوْلِهِ فَلْيُكْفُرْ بِقَرِينَةٍ
قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيخِ -

ترجمہ :- اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ
کیا تھا ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے قائل کا قول " طلق
امرأتی ان كنت رجلاً " حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن
اس کو ان كنت رجلاً کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ
یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و
توبیخ کیلئے ہوگا اور اس کے مثل باری تعالیٰ کا قول " فمن شاء فليؤمّن ومن شاء فليكفر " انا اعتدنا للظالمين
ناراً " ہے چنانچہ مشیت اور " فليكفر " کے حقیقی معنی " انا اعتدنا للظالمين ناراً " کے قرینہ سے متروک ہیں ،
اور " فليكفر " توبیخ کے معنی پر محمول ہے ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق
کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے۔ یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ
ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی
متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کر کے کہا " طلق امرأتی ان كنت رجلاً " اگر
نور مدبے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی " طلق امرأتی " کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے
ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی " ان كنت
رجلاً " کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ " ان كنت رجلاً " ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام یعنی "ان کنت رجلاً" متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہوگا اور متکلم کی مراد یہ ہوگی کہ اگر تو مرد ہے اور اپنے اندر کچھ دم، خم رکھتا ہے تو میری بیوی کو طلاق دے کر دیکھ یعنی تو میری بیوی کو طلاق دینے پر قادر نہیں ہے اسلئے کہ انسان کا دوسرے کی بیوی کو طلاق دینا ناممکن ہے۔

بہر حال سیاق کلام یعنی "ان کنت رجلاً" کی وجہ سے "طلق امرأتی" کی حقیقت متروک ہے اور یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ پر محمول ہے۔ اسی طرح باری تعالیٰ کا قول "فمن شاذ فلیکفر انا اعتدنا للظالمین ناراً" ہے کیوں کہ اس آیت میں "انا اعتدنا للظالمین ناراً" قرینہ کی وجہ سے مشیت اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی متروک ہیں اس طور پر کہ اس جگہ "مشیت" کے حقیقی معنی رفع انہم کے ہیں یعنی اگر ایمان نہ لایا تو کوئی گناہ نہیں ہے اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی وجوب کفر کے ہیں یعنی صیغہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کفر اختیار کرنا واجب ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "انا اعتدنا للظالمین ناراً" اس بات پر قرینہ ہے کہ ایمان نہ لانے کی صورت میں گنہگار ہوگا اور کفر اختیار کرنا حرام ہے اسلئے کہ آیت میں "ظالمین" کے لئے جہنم کی وعید بیان کی گئی ہے اور ظالمین سے کفار مراد ہیں پس ثابت ہوا کہ ایمان نہ لانے اور کفر اختیار کرنے کی صورت میں انسان جہنم کا مستحق ہوگا اور یہ اس بات پر قرینہ ہے کہ آیت میں "مشیت" اور "فلیکفر" کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں ورنہ تو کفر اختیار کرنے پر جہنم کا مستحق نہ ہوتا بلکہ یہ مجازاً توبیخ پر محمول ہے یعنی کفر اختیار کرنے پر زجر و توبیخ کیا گیا ہے۔

وَبَدَلًا مَّعْنَى يَرْجِعُ إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَقَصْدُهُ فِيَحْمَلُ عَلَى الْأَخْصَصِ مَجَازاً وَ
إِنْ كَانَ اللَّفْظُ ذَا الْأَعْلَى الْعُمُومِ بِحَقِيقَتِهِ كَمَا فِي يَمِينِ الْفَوِيرِ وَهُوَ مُشْتَقٌّ
مِنْ فَاسَرَتِ الْعَدَسُ إِذَا عَلَتْ وَاسْتَدَّتْ ثُمَّ سَمِيَتْ بِهِ الْحَالَةُ الَّتِي لَا لَبْتَ
فِيهَا وَلَا سَرِيَتْ بِأَعْيَابِ فَوَسْرٍ إِنْ الْغَضَبُ كَمَا إِذَا أَسْرَدَتْ امْرَأَةٌ الْخُرُوجَ
فَقَالَ لَهَا السَّرُّوَجُ إِنْ خَرَجْتَ فَأَنْتِ طَالِقٌ فَمَلَكْتُ سَاعَةً حَتَّى سَكَنَ غَضَبُهُ ثُمَّ
خَرَجَتْ لَا تَطْلُقُ فَإِنَّ حَقِيقَةَ هَذَا الْكَلَامِ أَنْ تَطْلُقَ فِي كُلِّ مَا خَرَجْتَ وَلَكِنَّ
مَعْنَى الْغَضَبِ الَّذِي حَدَّثَ فِي الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ خَرُوجَهَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ
هِيَ هَذِهِ الْخُرُوجَةُ الْمَعْنِيَةُ فَيَحْمَلُ الْكَلَامُ عَلَيْهَا مَجَازاً بِهَذِهِ الْقَرِينَةِ
وَمِثْلُهُ قَوْلُ الرَّجُلِ لِأَخِي نَعَالَ نَعْدَمُ مَعْرِ فَيَقَالُ إِنْ نَعَدَّيْتُ فَعَبْدِي خُرُ
فَإِنَّ حَقِيقَتَهُ أَنْ يَعْتَقَ عَبْدُهُ أَيْ مَا نَعْدَمُ سَوَاءٌ كَانَ مَعَ الدَّاعِي أَوْ وَحْدَهُ فَيُ

بَيِّنَةٍ وَلَكِنَّ مَعْنَى التَّغْدِيَةِ الَّتِي حَدَّثَتْ فِي الْمُتَكَلِّمِ بِإِدْلَالِ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ
هُوَ التَّغْدَاءُ الْمَدْعُورُ إِلَى حَالِ كَوْنِهِ مَعَ الدَّاعِي فَيَحْمِلُ عَلَيْهِ فَقَطُّ حَتَّى لَوْ
تَغَدَّى بَعْدَ ذَلِكَ فِي بَيِّنَةٍ لَا يَحْتِثُ وَلَا يَحْتَقِ عَبْدُهُ .

ترجمہ :- اور ایسے معنی کے دلالت کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے
قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ لفظ اپنی حقیقت کے
اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمن فور میں اور یہ "فارت القدر" سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب
جوش آجائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوش غضب کا اعتبار کر کے کوئی ٹھہراؤ
اور تاخیر نہیں ہوتی جیسے جب عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو مجھے طلاق ہے
پس عورت تھوڑی دیر کیلئے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس عورت
پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اسلئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ ہر نکلنے میں اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن
غضب کے معنی جو اس کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مراد یہ ہی
معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اسی معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا ۔ اور
اس کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ کھانا کھاؤ ۔ پھر اس دوسرے
آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد
ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغدیہ کے جو معنی متکلم
میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت
دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کیساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہو گا حتیٰ کہ اگر اس
نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھالیا تو حاشا نہ ہو گا اور نہ اس کا غلام آزاد ہو گا ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال
اور اس کے قصد کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی
پیدا ہو جائیں جو ترک حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو
ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول
ہو گا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کاملہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصرہ
خصوص ہے پس متکلم کے حال اور ارادہ کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا
جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا ۔

بہر حال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے ۔ مصنف نے اس کی مثال بیان

کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ یحییٰ نور لفظ نور اصل میں فارت القدر سے ماخوذ ہے یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آجائے پھر جوش غضب کا اعتبار کر کے فور کے ساتھ اس حالت غضب کو موسوم کر دیا گیا جس میں ٹھہراؤ اور تاخیر نہ ہو۔ غصہ کی حالت میں جو قسم کھائی جاتی ہے اس کو یحییٰ نور اسی لئے کہتے ہیں کہ متکلم سے اس کا صدور جوش غضب کی حالت میں ہوتا ہے بہر حال جو قسم غصہ کی حالت میں کھائی جاتی ہے اس کو یحییٰ نور کہا جاتا ہے اور اس کا اطلاق اسی حالت غضب پر ہوتا ہے اس کے بعد کی حالتوں پر نہیں ہوتا مثلاً ایک عورت، شوہر سے جھگڑ کر گھر سے نکلے لگی تو شوہر نے اس سے کہا "ان خرجت فانت طالق" اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے یہ سن کر عورت ٹھہر گئی، پھر جب شوہر کا غصہ ختم ہو گیا تو وہ گھر سے نکل کر چلی گئی پس ایسی صورت میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس کلام یعنی "ان خرجت فانت طالق" کے حقیقی معنی جس کو حقیقت کہا جاتا ہے عام ہیں اور مطلب یہ ہے کہ اس عورت پر ہر صورت میں طلاق واقع ہو خواہ یہ عورت اسی وقت شوہر کے غصہ کی حالت میں نکلے یا غصہ ختم ہونے کے بعد نکلے۔ لیکن غضب کے معنی جو عورت کے خروج کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ متکلم کی مراد یہی خروج معین ہے یعنی متکلم کا غضب اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم، مطلقاً نکلنے سے منع نہیں کرنا چاہتا ہے بلکہ خاص طور پر اس وقت غضب میں نکلنے سے روکنا چاہتا ہے اور یہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے پس اس قرینہ غضب کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ متروک ہوگی اور یہ کلام مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خروج معین پر محمول ہوگا۔ چنانچہ اگر یہ عورت اسی وقت نکل گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر غصہ ختم ہونے کے بعد نکلی تو طلاق واقع نہ ہوگی۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ اسی کے مثل ایک دوسری مثال ہے وہ یہ کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے کہا "تعال تغد معی" آؤ میرے ساتھ کھاؤ، پھر اس دوسرے شخص یعنی مدعو نے کہا "ان تغدیت فعدی حراً" اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے۔ اس کلام کے حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ وہ جہاں بھی کھائے اس کا غلام آزاد ہو جائے داعی کیساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے یعنی حقیقی معنی کے اعتبار سے یہ کلام عموم پر دلالت کرتا ہے اور اسی کو حقیقت کاملہ کہتے ہیں۔ لیکن تغدیع کے جو معنی اس وقت متکلم میں پیدا ہوئے ہیں وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں داعی کیساتھ اسی کھانے کا تناول کرنا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے یعنی متکلم کا حال اور اس کا قصد اس بات پر قرینہ ہے کہ متکلم نے غلام کی آزادی مطلقاً کھانا کھانے پر معلق نہیں کی ہے بلکہ داعی کیساتھ اس کھانے کے تناول کرنے پر معلق کی ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اور متکلم کا مقصد یہ ہے کہ اگر میں نے تیرے ساتھ اسی کھانے کو کھایا تو میرا غلام آزاد ہے یہ مخصوص حالت ہی اس کلام کی حقیقت قاصرہ ہے۔ بہر حال اس

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کاملہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کیساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جا کر کھالیا تو یہ حادثہ نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔

وَبَدَلًا لِّمَاحِلِ الْكَلَامِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِّلْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ لِلزُّرُورِ الْكَذِبِ
فَيَمْنَنَ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ
بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ أَنْ لَا تُؤْخَذَ أَعْمَالُ الْجَوَازِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ
كَذِبٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَقَعُ الْعَمَلُ مَتَانِي رَقَبَةٍ خُلُوِّ الذَّهْنِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ أَنْ
يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابِ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمِ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَإِنْ قُدِّرَ
الثَّوَابُ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَبْدُلُ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ
عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ قُدِّرَ الْحُكْمُ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصَّحَّةِ وَالْفُسَادِ وَ
آخِرُ دُنْيَوِيٍّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْآخِرُ دُنْيَوِيٌّ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ
فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيٌّ أَيْضًا أَمَّا عِنْدَهُ فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمَجَازِ وَمَا
عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ فَلَا يَبْدُلُ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ
مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الرُّضْوَةِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ
وَأَمَّا فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمُحْضَةِ فَالْمَقْصُودُ فِيهَا الثَّوَابُ فَإِذَا اخْلَتْ عَنْ
الثَّوَابِ بَدَوْنَ النِّيَّةِ فَاتَّ الْجَوَازُ أَيْضًا بِهَذِهِ التَّوْبِيخَةِ لَا بَيَانَ
النَّصِّ ذَالٍ عَلَى قَوْلِ الْجَوَازِ .

ترجمہ :- اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے
کیوں کہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول
کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیوں کہ اس حدیث کے
حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں۔ حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اسلئے کہ ہمارے
اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن، نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو
مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب
مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر
حکم مقدر ہو تو اسکی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہمارے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہذا یہ بات ناجائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عبادات محضہ میں چونکہ ثواب مقصود ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نص جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ایسی ذات (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو ذات کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہے لہذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذات رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ اس کی مثال حدیث ”انما الاعمال بالنیات“ ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے افعال و اعمال نیتوں پر موقوف ہیں۔ یعنی بغیر نیت کے جوارح کے

اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنی پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا (العیاذ باللہ) کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضامین یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور ہادی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عذاب کا مرتب ہونا۔ لیکن ہمارا اور

شوائف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں اخروی حکم مراد ہے اور حدیث کا ترجمہ یہ ہے کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے پس جب ہمارے اور شوائف کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے تو اس کیساتھ دنیوی حکم کا مراد لینا درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ حدیث میں مجازاً حکم الاعمال مراد لیا گیا ہے اور اخروی حکم بالاجماع مراد ہے۔ پس اگر دنیوی حکم بھی مراد لے لیا گیا تو معنی مجازی (حکم) عام ہو جائے گا اور عموم مجاز لازم آئے گا حالانکہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں لہذا ان کے نزدیک صرف حکم اخروی مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا اور احناف کے نزدیک دنیوی حکم مراد لینا اسلئے ناجائز ہے کہ اگر اخروی حکم کیساتھ دنیوی حکم بھی مراد لیا گیا تو عموم مشترک لازم آئے گا حالانکہ احناف کے نزدیک عموم مشترک باطل ہے پس احناف کے نزدیک بھی حدیث میں صرف اخروی حکم مراد ہوگا اور دنیوی حکم مراد نہ ہوگا۔

بہر حال جب دونوں کے نزدیک حدیث میں اخروی حکم مراد ہے اور دنیوی حکم مراد نہیں ہے تو حدیث کا ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا اخروی حکم یعنی ثواب و عذاب نیتوں پر موقوف ہے یعنی بغیر نیت کے اعمال پر اخروی حکم مرتب نہ ہوگا اور بغیر نیت کے اخروی حکم مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اعمال پر دنیوی حکم (صحت و فساد) بھی مرتب نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے حکم اخروی (ثواب و عذاب) تو مرتب نہ ہو لیکن دنیوی حکم مرتب ہو جائے یعنی عمل جائز اور موجود ہو جائے پس اس صورت میں بھی حدیث کا ترجمہ اور مطلب درست ہو جائے گا اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم نہ آئے گا۔ حاصل یہ کہ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں اور یہ حدیث مجازی معنی پر محمول ہے۔

صاحب نور الانوارؒ نے امام شافعیؒ کے خلاف ایک مسئلہ کا استنباط کرتے ہوئے فرمایا کہ جب عمل کا ثواب نیت پر موقوف ہے تو وضو میں نیت فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ فرضیت نیت کے قائل ہیں کیوں کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ وضو پر ثواب مرتب نہ ہو اور ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وضو صحیح اور جائز نہ ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ وضو جائز تو ہو لیکن اس پر ثواب مرتب نہ ہو۔ اور جب ایسا ہے تو وضو کیلئے نیت فرض نہ ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ عبادات محضہ (نماز، روزہ) اگر نیت سے خالی ہوں تو وہ باطل ہو جاتی ہیں لہذا یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان عبادات کی صحت اور جواز نیتوں پر موقوف ہے اور حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اعمال کی صحت نیتوں پر موقوف ہے کیوں کہ اگر عمل کا ثواب نیت پر موقوف کیا جائے جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے تو نیت کے فوت ہونے سے ان عبادات کا ثواب فوت ہونا چاہیے ان کی صحت اور جواز باطل نہ ہونا چاہیے یعنی بغیر نیت عبادت کرنے پر ثواب اگرچہ

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہیے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلا نیت عبادت باطل ہوتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب ہی نیتوں پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیتوں پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات محضہ (نماز، روزہ) میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبادت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیوں کہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہر حال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات محضہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نص یعنی حدیث دال ہے کیوں کہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوجَدُ مِنْ أُمَّتِهِ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ حُكْمَهُ فِي الْآخِرَةِ أَعْنَى الْمَآثِمِ مَرْفُوعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَغُرْمُهُ بَاقٍ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ الْبَنَةِ وَكَذَا إِنِّي فَسَادِ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَاءٌ وَفَسَادِ الصَّلَاةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَاءٌ فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهِ لِلشَّافِعِيِّ فِي بَقَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلَى اسْتِقْرَاءِ الْمُصَرِّدِ وَفِيهِ كَلَامٌ لَا يَخْفَى .

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ“ ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطا اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں ہے یعنی گناہ مرفوع ہے اور رہا دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اسی طرح خطا کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں (خطا کا حکم باقی ہے) پس امام شافعیؒ کیلئے بقاء صلاۃ اور بقاء صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق موضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح :- محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے ”رَفَعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاةَ وَالنِّسْيَانَ“ میری امت سے خطا اور نسیان دونوں کو اٹھایا گیا ہے۔ خطا میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ ارادہ

کو اپنا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کسلائے گا اور اگر روزے دار کو اپنا روزہ دار ہونا یاد نہ ہو اور وہ بالا ارادہ کھاپی لے تو یہ نسیان ہوگا۔

بہر حال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیوں کہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطا اور نسیان موجود نہیں ہیں یعنی میری امت سے نہ خطا کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امت محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقع کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آئے گا۔ پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطا اور نسیان آخرت میں مرفوع ہیں یعنی خطا اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطا مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطا قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح خطا کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضا واجب ہو جاتی ہے، اور خطا بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطا کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالت نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندے کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطا تو اس میں ایک گونہ بندے کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطا کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہر حال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذہ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطا بات کرنے اور خطا کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطا بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطا کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوارؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ کے تتبع اور استقرار کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہو گیا۔ البتہ مصنفؒ کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محل کلام اور محل اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے۔ (فوائد) یہ جو کہا گیا ہے کہ خطا کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطا پر آخرت میں گناہ متحقق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطا میں گناہ متحقق ہے یعنی قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطا پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ

مرفوع نہیں ہوا تو یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ خطا کا اخروی حکم یعنی گناہ مرفوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ گناہ قتل خطا میں نہیں ہے اور فقہاء جو کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ شخص ترک احتیاط کی وجہ سے گنہگار ہے نہ کہ قتل خطا کی وجہ سے اور خطا قتل کرنے والا قتل کرنے میں اگرچہ غاٹی ہے لیکن ترک احتیاط میں غامد ہے پس گناہ فعل عمدی یعنی ترک احتیاط میں متحقق ہوا نہ کہ فعل خطائی یعنی قتل میں۔ اور جب ایسا ہے تو مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

والتَّحْرِيمُ الْمُضَافُ إِلَى الْأَعْيَانِ كَالْمَحَارِمِ وَالْخَمْرِ حَقِيقَةٌ عِنْدَنَا خِلَافًا
لِلْبَعْضِ جُمْلَةً مُبْتَدَأَةً تَتِمُّهُ لِقَوْلِهِ وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ جُمْلَةً بِهَاسِرَةِ الزَّعْمِ
الْبَعْضِ فَإِنَّهُمْ زَعَمُوا أَنَّ التَّحْرِيمَ الْمُضَافَ إِلَى الْعَيْنِ كَالْمَحَارِمِ فِي قَوْلِهِ
حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ وَالْخَمْرُ فِي قَوْلِهِ ۲ حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا مَجَازٌ عَنِ
الْفِعْلِ أَيْ نِكَاحِ أَمْهَاتِكُمْ وَشُرْبِ الْخَمْرِ فَتَكُونُ الْحَقِيقَةُ مَذْرُوعَةً بِدَلَالَةِ
مَحَلِّ الْكَلَامِ لِأَنَّ الْمَحَلَّ عَيْنٌ لَا يَقْبَلُ الْحُرْمَةَ لِأَنَّ الْمَحَلَّ وَالْحُرْمَةَ مِنْ
أَوْصَافِ الْفِعْلِ فَقُلْنَا نَحْرُجُ أَنَّ هَذِهِ الْحُرْمَةَ عَلَى خَالِهَا وَحَقِيقَتِهَا لِأَنَّ
أَبْلَغَ مِنْ أَنْ يَقُولَ حُرِّمَتْ نِكَاحُ أَمْهَاتِكُمْ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْحُرْمَةَ نَوْعَانِ نَوْعٌ
يُلَاقِي الْفِعْلَ فَيَكُونُ الْعَبْدُ مَمْنُوعًا وَالْفِعْلُ مَمْنُوعًا عَنْهُ وَنَوْعٌ يُلَاقِي
الْمَحَلَّ فَيَخْرُجُ الْمَحَلُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَبَاحًا وَصَارَ الْعَيْنُ مَمْنُوعًا وَالْعَبْدُ
مَمْنُوعًا عَنْهُ وَهَذَا أَبْلَغُ الْوُجْهِينِ فِي الْمَنْعِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ كَمَا يُقَالُ لِلطِّفْلِ
لَا تَأْكُلِ الْخُبْزَ وَهُوَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَالثَّانِي كَمَا يُرْفَعُ الْخُبْزُ مِنْ بَيْنَ يَدَيْهِ
وَيُقَمَّ لَهُ لَا تَأْكُلْ فَهُوَ مَعْتَدِلٌ النَّفْيِ وَالنَّسْخِ وَهُوَ أَبْلَغُ مِنَ النَّهْيِ الْحَقِيقِيِّ
عَلَى مَا مَرَّ تَقْرِيرُهُ وَقَالَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُ مُجَلٌّ لِأَنَّ الْعَيْنَ لَا يَكُونُ
حَرَامًا فَلَا بُدَّ مِنْ تَقْدِيرِ الْفِعْلِ وَهُوَ غَيْرُ مُعَيَّنٍ لِإِسْتِوَاءِ جَمِيعِ الْأَفْعَالِ
فِيهِ فَيَجِبُ التَّوَقُّفُ وَهُوَ خَلْفٌ مَنشُوءٌ سَوْءُ الْفَهْمِ.

ترجمہ :- اور وہ تحریم جس کی نسبت ایمان کی طرف ہو جیسے محارم اور شراب وہ ہمارے
نزدیک حقیقت ہے بعض کا اختلاف ہے یہ مستقل جملہ مصنف کے قول "و بدلالة محل الكلام" کے
تمہ کے طور پر ہے اس کو بعض حضرات کے گمان کو رد کرنے کے واسطے لایا گیا ہے ان حضرات کا خیال
ہے کہ جو تحریم عین کی طرف منسوب ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول "حرمت علیکم اہباتکم میں محارم اور حضور

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا" میں ضم نفع یعنی نکاح اہتات اور شرب خمر سے مجاز ہیں ، پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیوں کہ محل ایک عین ہے جو حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے پس ہم نے کہا کہ یہ حرمت اپنی حالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم اہماتکم" حرمت نکاح اہماتکم سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے پس عبد ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل مباح ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اور عین ممنوع اور عبد ممنوع عنہ ہوگا۔ دو وجہوں میں سے منع کے باب میں زیادہ بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ بچہ سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہیں ہے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ نے کہا کہ یہ محمل ہے کیوں کہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر عین ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشار سو فہم ہے۔

تشریح :- بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "رُفِعَ عَنْ امْتِي" پر معطوف ہے اور مجاز کی مثال ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ ہے سابقہ عبارت "رُفِعَ عَنْ امْتِي" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول "بدلالة محل الکلام" کا تتمہ اور تکملہ ہے، اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالیٰ کے قول "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اہماتکم" میں تحریم ذوات اہمات کی طرف منسوب ہے، اور "حرمت علیکم المیتة" میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت مدنی آقا صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتْ الْخَمْرُ لِعَيْنِهَا" میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے، ہمارے یعنی اخاف کے نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم محمل اور واجب التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیوں کہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

عین کے اوصاف میں سے یعنی ذاتِ شئی اور عینِ شئی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعل حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں ”حرمت علیکم اہباتکم“ ”حرمت علیکم المیتہ“ اور حدیث ”حرمت الخمر لعینہا“ میں حقیقت متروک ہوگی اور ذاتِ اہبات، ذاتِ میتہ اور ذاتِ خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالمحذف ہوگا اور تقدیری عبارت ہوگی ”حرمت علیکم نکاح اہباتکم“ ”حرمت علیکم اکل المیتہ“ اور ”حرمت شرب الخمر لعینہا“ یعنی ذاتِ اہبات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح اہبات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اسی طرح ذاتِ میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکل میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذاتِ خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شرب خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عینِ شئی ذکر کر کے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کیساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً پہلی آیت میں اہبات سے نکاح اہبات، دوسری آیت میں میتہ سے اکل میتہ اور حدیث میں خمر سے شرب خمر مراد لیا گیا ہے۔ بہر حال جس کلام میں تحریم کی نسبت اعیان کی طرف ہو محلِ کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طرز پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعل حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل (عین) فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوم وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل مباح ہونے سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور عین (محل) ممنوع اور بندہ ممنوع عنہ ہوتا ہے یعنی عین کو بندے سے روک لیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محل چوں کہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہیں کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں چوں کہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے رُوٹی

موجود ہو اور اس سے کہا جائے "لا تاكل الخبز" روٹی مت کھا۔ اس مثال میں اگرچہ بندے کو روٹی کھانے سے منع کیا گیا ہے لیکن روٹی موجود ہے جس کو کھایا جاسکتا ہے۔ پس یہاں منع کرنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے روٹی موجود نہ ہو اور اس سے "لا تاكل الخبز" کہا جائے تو یہاں چونکہ محل (روٹی) موجود نہیں ہے اسلئے یہاں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا۔ اور یہ بات نہی کی بحث میں گذر چکی ہے کہ نفی اور نسخ بہ نسبت نہی کے ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے۔ لہذا مذکورہ دو صورتوں میں سے دوسری صورت ابلغ اور زیادہ مؤثر ہے پس مذکورہ تینوں نصوص میں ابلغ طریقہ اختیار کیا گیا اور حرمت کو بجائے نفل سے متصل کرنے کے محل سے متصل کیا گیا اور یہ فرمایا گیا کہ مائیں، مردار اور شراب، مباح ہونے سے ہی خارج ہیں۔ اس صورت میں مذکورہ تینوں نصوص اپنی حقیقت پر باقی رہتی ہیں اور مجاز پر محمول کرنے کی چنداں ضرورت نہیں پڑتی۔ اور بعض معتزلہ جو ایمان کی طرف منسوب ہونے والی تحریم کو محل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ عین چوں کہ بذات خود حرام نہیں ہونا اسلئے کسی ایسے فعل کو مقدر کرنا ضروری ہوگا جس کے ساتھ تحریم متعلق ہو سکے اور وہ فعل متعین نہیں ہے کیوں کہ اس میں تمام افعال برابر ہیں یعنی کسی وجہ ترجیح کے نہ ہونے کی وجہ سے ہر فعل مقدر ہو سکتا ہے پس جب فعل مقدر ماننے کے سلسلہ میں تمام افعال برابر ہیں تو یہ تحریم محمل ہوگی اور توقف کرنا واجب ہوگا یعنی جب تک مزجج نہ پایا جائے کسی فعل کو مقدر نہیں کیا جائے گا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ یہ قول باطل ہے اس کا منشاء بد فہمی ہے کیوں کہ جب تحریم کو عین کی طرف منسوب کیا گیا ہو تو اسی مقام کے مناسب فعل مقدر کیا جائے گا مثلاً "حرمت علیکم اہانتکم" کے مناسب فعل نکاح ہے، "حرمت علیکم المیتۃ" کے مناسب فعل اکل ہے، اور حرمت الخمر کے مناسب فعل شرب ہے۔ بہر حال جب مقام کے مناسب فعل مقدر ہوگا تو تقدیر فعل کے سلسلہ میں تمام افعال برابر نہ ہوں گے اور جب تمام افعال برابر نہیں ہیں تو یہ تحریم محمل اور واجب التوقف بھی نہ ہوگی۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ أَوْسَرَدَ بِذَلِيلِهَا بَحْثَ حُرُوفِ الْمَعَانِي فَقَالَ
وَيَتَّصِلُ بِمَا ذَكَرْنَا حُرُوفُ الْمَعَانِي أَمْ يَتَّصِلُ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ حُرُوفٌ لَهَا
مَعَانٍ وَهِيَ الْحُرُوفُ النَّحْوِيَّةُ الْعَامِلَةُ وَغَيْرُ الْعَامِلَةِ فَإِنْ فِي إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى
الظَّرْفِيَّةِ تَكُونُ حَقِيقَةً وَإِنْ كَانَتْ بِمَعْنَى عَلَى تَكُونُ مَجَازًا وَعَلَى هَذَا
الْقِيَاسِ وَارْتِخَازِ بَعْضِ حُرُوفِ الْمَبْنِيِّ أَعْنَى حُرُوفِ الْهَجَاءِ الْمَوْضُوعَةِ
لِغَرْضِ التَّرْكِيْبِ لَا لِلْمَعْنَى وَقَدْ ذَكَرْ هَذَا الْبَحْثَ صَاحِبُ الْمُنْتَخَبِ الْحُسَامِيُّ

وَنَحْنُ فِي خَاتَمَةِ الْكِتَابِ مَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّعُ إِتْبَاعًا لِلْجَهْمُورِ أَوْ لِي وَلَكِنْ أَطْلَقَ
الْحُرُوفَ عَلَى مَا ذَكَرْهُمْنَا تَغْلِيْبُ لِأَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ أَسْمَاءٌ .

ترجمہ :- اور جب مصنف حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں (جن میں سے بعض) عالمہ اور بعض غیر عالمہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر علی کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لو۔ مصنف نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف پہی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں، اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کچھ کیلئے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیوں کہ کلمات شرط اور ظرف اسما ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عالمہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جر اور بعض غیر عالمہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کیساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف "فی" جب ظرفیت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "زید فی الدار" تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "فی" اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف "فی" علی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے "لا وصلبنکم فی جزع النخل" تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف "فی" اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسما تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے "خروج من البصرة الی الکوفہ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے مفہوم ہوتی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء مفہوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز، ی، ا حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمہ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیحدہ علیحدہ خود کلمہ نہیں ہیں، انھیں کو حروف تہجی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہر حال مصنف نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمہ کتاب میں ذکر کی ہے کیوں کہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرع اس کے ساتھ متعلق ہیں اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اس مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہ ہی زیادہ مناسب ہے۔

”ولکن اطلاق الحروف الخ“ — ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ ان میں کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور وہ اسما ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چوں کہ حروف ہیں اسلئے حروف کو اسما پر غلبہ دیکر تمام کو حروف کہہ دیا گیا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ حُرُوفُ الْعُطْفِ أَكْثَرَهَا وَقُوعًا قَدْ مَعَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ
الْعُطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيبٍ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرْكَهِ
فَإِنْ كَانَ فِي عُطْفِ الْمُسْتَرِدِّ عَلَى الْمُسْتَرِدِّ فَالشَّرْكَهِ ثَابِتَةً فِي الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَوْ بِهِ وَ
إِنْ كَانَ فِي عُطْفِ الْجَمَلِ فَالشَّرْكَهِ فِي مُجَرَّدِ الثَّبُوتِ وَالْوُجُودِ وَبِالْجُمْلَةِ هُوَ لَا
يَتَعَرَّضُ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا نَرَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيبِ كَمَا نَرَعَمَهُ بَعْضُ
أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا أُقِيلَ جَاءَ فِي زَيْدًا وَعَمْرٌ يَحْتَمِلُ أَنَّهُمَا جَاءَا الْفَاعِلَ مَعًا أَوْ
تَقْدَمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّتُهُ الشَّافِعِيُّ قَوْلُهُ ۞ نَحْنُ نَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ فِي
قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّغَاوَةَ الْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَعِنَهُمُ النَّبِيُّ ۞ مِنْهُ التَّرْتِيبُ وَ
قَوْلُهُ تَعَالَى وَاسْكُتُوا وَاسْجُدُوا فَإِنَّ تَقْدِيمَ الزُّكُوعِ عَلَى السُّجُودِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ
عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ ۞ لَعَلَّ فِيهِمُ التَّرْتِيبُ مِنْ وَحْيٍ مُعَيَّنٍ مُتَلَوٍّ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى

الْآيَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِيمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُو عَنِ الْإِهْتِمَامِ وَالتَّوَجُّهِ وَعَنِ الثَّنَائِ
 أَنَّ مُعَارَضَتِي لِقَوْلِهِ تَعَمَّ وَاسْجُدْ حَيَّ وَارْكَعْ حَيَّ خَطَابًا لِمُرَدِّ يَحْفَاقُ تَقْدِيمُ السُّجُودِ
 عَلَى الرُّكُوعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْإِجْمَاعِ -

ترجمہ :- پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے (اسلئے) مصنف نے انہیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واو، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واو مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واو عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم بہ میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔ الحاصل واو مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے بعض احناف کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیسا کہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب جار نی زید و عمرو کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعی کی دلیل باری تعالیٰ کے قول "إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَارِ اللَّهِ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "نَحْنُ بِنْدَاءِ بَابِ اللَّهِ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا قول "وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا" ہے اسلئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اسلئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول "وَاسْجُدْ حَيَّ وَارْكَعْ حَيَّ" کے معارض ہے جیسے حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کر کے کہا گیا ہے کیونکہ سجدہ کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔ پس مصنف نے حروف عاملہ کے قوی ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہذا کثرت وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ (حروف جر اور کلمات شرط) دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جر صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ واو کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واو کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

کی قید ہوتی ہے اور نہ ترتیب کی اور اس کے علاوہ دوسرے حروف عاطفہ کا مدلول مقارنت یا ترتیب وغیرہ کی قید کیساتھ مقید ہونا ہے، پس چونکہ مطلق مقیدہ پر مقدم ہوتا ہے اسلئے واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ پر مقدم کر دیا گیا۔

بہر حال مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ واؤ مطلق عطف یعنی مطلق شرکت کیلئے آتا ہے اس کے معنی میں نہ مقارنت ملحوظ ہوتی ہے اور نہ ترتیب۔ مقارنت کا مطلب ہے دو چیزوں کا ایک زمانے میں جمع ہونا اور ترتیب کا مطلب ہے حرف عطف کے مابعد کا اس کے ماقبل سے زمانہ میں مؤخر ہونا۔ بہر حال واؤ کے ذریعہ اگر ایک مفرد کا دوسرے مفرد پر عطف کیا گیا ہو تو شرکت صرف محکوم علیہ میں ہوگی جیسے ”قام وقعد زید“ یعنی زید کھڑا ہوا اور بیٹھا، اس مثال میں زید (محکوم علیہ) پر قیام اور قعود دونوں کا حکم لگایا گیا ہے یا صرف محکوم بہ میں شرکت ثابت ہوگی جیسے ”قام زید وعمر“ زید اور عمرو کھڑے ہو گئے یعنی قیام (محکوم بہ) میں زید و عمرو دونوں شریک ہیں اور اگر واؤ کے ذریعہ ایک جملہ کا عطف دوسرے جملہ پر کیا گیا ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی جیسے ”قام زید وقعد عمرو“ میں صرف یہ بتلانا مقصود ہے کہ قیام زید اور قعود عمرو دونوں ثابت اور موجود ہیں۔ الحاصل ”واؤ“ نہ مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور نہ ترتیب پر۔ یہی مذہب اخاف کا ہے اور یہی عام اہل لغت کا مذہب ہے اسی کے قائل سیبویہ، نحاس، بصرہ اور نحاس کوفہ ہیں۔ بعض علمائے اخاف نے کہا کہ واؤ مقارنت کیلئے آتا ہے اور بعض شوافع کا خیال ہے کہ واؤ ترتیب کے معنی پر دلالت کرتا ہے۔ چنانچہ ”جاری زید وعمر“ کے معنی یہ ہیں کہ زید و عمرو آنے میں شریک ہیں قطع نظر اس سے کہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور قطع نظر اس سے کہ زید پہلے اور عمرو بعد میں آیا ہو۔ حاصل یہ کہ اخاف اور اہل لغت کے نزدیک یہ ترکیب صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ زید و عمرو دونوں آئے ہیں اور بعض علمائے اخاف کے نزدیک اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے کہ زید و عمرو دونوں ایک ساتھ آئے ہیں یعنی دونوں کی آمد کا ایک ہی زمانہ ہے، اور بعض شوافع کے نزدیک معنی یہ ہوں گے کہ زید پہلے آیا ہے اور عمرو اس کے بعد آیا ہے۔ شوافع کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نحن نبداً بما بدأ اللہ“ ہم سعی کا طواف اسی جگہ سے شروع کریں گے جہاں سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا ہے اور اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد ”ان الصفا والمروة من شعائر اللہ“ ہے یعنی جس طرح اللہ تعالیٰ نے سعی کے بیان کا آغاز صفا سے کیا ہے اسی طرح ہم بھی سعی کا آغاز اور ابتدا صفا سے کریں گے۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کے اس قول سے یہ سمجھا کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ واؤ اگر ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس طرح نہ فرماتے بلکہ یوں فرمادیتے ”نحن نبداً بالصفا“ ہم سعی کا آغاز صفا سے کریں گے لیکن نحن نبداً کے بعد ”بما بدأ اللہ“ فرمانا اور اس کے بعد شہادت میں آیت ”ان الصفا“ پیش کرنا اس بات کی دلیل

ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب و عجم میں اعلم اور افصح ہیں اسلئے آپکا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے ”وارکعوا واسجدوا“ اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے پس رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم، سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما صحابہ کو یہ حکم فرماتے تھے کہ عمرہ حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا ”لم نأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرة بشر۔“ آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ”اتموا الحج والعمرة بشر“ فرمایا ہے صحابہ فصحاء عرب میں سے ہیں اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہیے۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے اخاف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفاء کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفاء ضروری ہے اور مذکورہ آیت ”ان الصفاء والمرورة“ کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور حوالہ کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور رائج ہونے کی علامت ہے پس گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور ”وارکعوا واسجدوا“ باری تعالیٰ کے قول ”واسجدی وارکعی“ کے معارض ہے جو حضرت مریم ؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکن یعنی رکوع اور سجود کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور یہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت ”وارکعوا واسجدوا“ سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہر حال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ان حضرات کو اسی کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

”اتموا الحج والعمرة لله“ کی وجہ سے تقدیم حج علی العمرة کا حکم دیا جاتا حالانکہ اس کے خلاف کا حکم دیا گیا ہے۔
 (فوائد) علمائے احناف کی دلیل کلام عرب کا تتبع ہے کیوں کہ اہل عرب کے کلام میں واؤ مطلق جمع کیلئے استعمال
 ہوا ہے ترتیب کیلئے استعمال نہیں ہوا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ واؤ اگر ترتیب کیلئے ہوتا تو اس جگہ واؤ استعمال
 نہ ہوتا جہاں ترتیب مطلوب نہیں ہوتی ہے جیسے ”تقاتل زید وعمرو“ زید و عمرو قتال کرتے ہیں اس مثال میں
 صرف زید و عمرو کے مقاتلہ کرنے کی خبر دینا مقصود ہے ترتیب بیان کرنا مقصود نہیں ہے، پس ایسی جگہ
 واؤ کا استعمال ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واؤ
 کو ترتیب کیلئے مانا جائے تو آیت بقرہ ”وادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّے“ رکوع ۶، اور آیت اعراف ”د
 قولوا حطّے وادخلوا الباب سجداً“ رکوع ۲۰ کے درمیان تناقض واقع ہو جائے گا کیونکہ واؤ کی وجہ سے
 آیت بقرہ میں ”دخول باب سجداً“ مقدم اور ”قول حطّے“ موخر ہوگا اور آیت اعراف میں اس کا برعکس ہوگا۔
 حالانکہ دونوں جگہ واقعہ ایک ہے پس تناقض سے بچنے کیلئے یہی کہنا پڑے گا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں
 ہے بلکہ بنو اسرائیل کو دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے قطع نظر اس سے کہ مقدم کون ہے اور موخر کون ہے
 اس سے بھی معلوم ہوا کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

وَبِیْ قَوْلِهِ لَخَيْرٌ مِّنْ طَوَّعَةٍ اِنْ دَخَلْتَ الدَّائِرَ فَانْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ جَوَابُ
 سُؤَالٍ مُّقَدَّرٍ عَلَيْنَا وَهُوَ اِنَّهُ اِذَا قَالَ اَحَدٌ لِامْرَاَتِهِ الْغَيْرِ الطَّوَّعَةَ
 اِنْ دَخَلْتَ الدَّائِرَ فَانْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعِنْدَ ابْنِ حَنِفَةَ رَحِمَهُ اللهُ وَاحِدَةٌ
 وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثٌ فَعَلِمَ اَنَّ الْاَوَّلَ لِلتَّرْتِيبِ عِنْدَهُ فَيَقَعُ الْاَوَّلُ مُنْفَرِداً وَلَمْ يَبْقَ
 الْمَحَلُّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثِ وَلِلْمُقَارَنَةِ عِنْدَهُمَا فَيَقَعُ الْكُلُّ دَفْعَةً وَاحِدَةً وَ
 الْمَحَلُّ يَقْبَلُهَا

ترجمہ :- اور غیر موطورہ سے شوہر کے اس قول میں کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور
 مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے، ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے
 کہ جب کوئی شخص اپنی غیر موطورہ بیوی سے کہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مطلقہ ہے اور مطلقہ ہے
 اور مطلقہ ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع
 ہوں گی۔ پس معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے چنانچہ پہلی طلاق تنہا واقع
 ہو جاتی ہے اور دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہیں رہتا اور صاحبین کے نزدیک واؤ مقارنت
 کیلئے ہے چنانچہ تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور محل ان تینوں کو قبول کرتا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو اخلاف پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" یعنی تین طلاقیں کو دخول دار پر معلق کیا گیا اور تینوں کو حرف عطف واو کیساتھ ذکر کیا گیا تو اس صورت میں وجود شرط کے وقت حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے چنانچہ ترتیب کی وجہ سے جب پہلی طلاق واقع ہوئی تو وہ ایک ہی طلاق سے بائنہ ہو گئی کیوں کہ غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی پس جب غیر مدخول بہا عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی تو وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب وہ دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی تو اس پر دوسری اور تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بہر حال پہلی طلاق کا واقع ہونا اور دوسری اور تیسری کا واقع نہ ہونا یہی ترتیب ہے جو واو سے استفادہ ہے پس ثابت ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ ہوتا بلکہ مطلقاً جمع کیلئے ہوتا تو وجود شرط کے وقت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ کلام سے تین طلاقیں واقع ہونی چاہیے تھیں۔ بہر حال اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ امام صاحبؒ کے نزدیک واو ترتیب کیلئے ہے حالانکہ امام صاحبؒ واو کے معنی میں ترتیب کے قائل نہیں ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ صاحبینؒ کے مذکورہ واو مقارنت کیلئے ہے چنانچہ مذکورہ کلام سے ان کے نزدیک تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہو جاتی ہیں اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں بہر حال مذکورہ کلام سے تین طلاقیں کا ایک ساتھ واقع ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک واو مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمِثَالِ إِنَّمَا تَطْلُقُ وَاحِدَةً عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ دَرَجَةً لِأَنَّ مُوجِبَ هَذَا الْكَلَامِ الْإِفْتِرَاقُ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ وَقَالَ مُوجِبُ الْإِجْتِمَاعِ فَلَا يَتَغَيَّرُ بِالْوَاوِ يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ عِنْدَهُ وَالْمُقَارَنَةُ عِنْدَهُمَا لَمْ يَجِئُ مِنَ الْوَاوِ بَلْ مِنْ مُوجِبِ الْكَلَامِ فَإِنَّ مُوجِبَ الْكَلَامِ عِنْدَهُ الْإِفْتِرَاقُ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَقَالَ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ ثَلَاثًا فَإِذَا لَمْ يَكُنْ ثَلَاثًا بَلْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ عَلِمَ أَنَّ قَصْدَ الْإِفْتِرَاقِ فَيَقَعُ كُلُّ مِثْلٍ عَلَى حِدَةٍ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالْمُتَّبِعُ مَحَلٌّ لِلثَّانِي وَالثَّلَاثُ وَعِنْدَهُمَا مُوجِبُ الْكَلَامِ الْإِجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ

يَكُنْ كَذَلِكَ لَمَّا عُلِّقَ الثَّلَاثُ كُلُّهُ بِشَرْطٍ وَاحِدٍ فَإِذَا عُلِّقَتْ جُمْلَةً وَقَعَ جُمْلَةً وَاحِدَةً
وَقَدْ مَالَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ وَصَاحِبُ التَّقْوِيمِ إِلَى مَرْجَحَانِ قَوْلِهِمَا فِي وَقُوعِ الثَّلَاثِ وَ
هَذَا كُلُّهُ إِذَا قَدَّمَ الشَّرْطَ وَإِنْ أَخَّرَهُ بَانَ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنْ
دَخَلْتَ الدَّارَ يَفْعُ الثَّلَاثُ إِتِّفَاقًا لِأَنَّهُ وَجِدَ فِي أَخْرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ وَهُوَ
الشَّرْطُ فَتَوَقَّفَ الْأَوَّلُ عَلَى آخِرِهِ فَيَقَعُ جُمْلَةً -

ترجمہ :- پس مصنف نے اس سوال کا یہ جواب دیا کہ مذکورہ مثال میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک
ایک طلاق واقع ہوگی اسلئے کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا الگ الگ ہونا ہے لہذا وہ واؤ کی وجہ سے
متغیر نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کلام کا مقتضی طلاقوں کا اکٹھا ہونا ہے لہذا وہ واؤ کی وجہ سے
متغیر نہ ہوگا یعنی یہ ترتیب جو امام صاحب کے نزدیک ہے اور مقارنت جو صاحبین کے نزدیک ہے وہ
واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کے مقتضی کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک کلام کا موجب
افتراق ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو قائل یہ کہنا اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر تین طلاقیں ہیں پس جب
قائل نے ثلثا نہیں کہا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے افتراق کا ارادہ کیا
ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ واقع ہوگی پس پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری
کیلئے کوئی محل باقی نہیں رہا۔ اور صاحبین کے نزدیک کلام کا موجب اجتماع ہے اسلئے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو
قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا پس جب اس نے سب کو ایک ساتھ معلق کر دیا تو وہ سب ایک ساتھ
واقع ہوں گی اور فخر الاسلام اور صاحب تقویم کا میلان وقوع ثلث میں صاحبین کے قول کے راجح
ہونے کی طرف ہے اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے شرط کو مقدم کیا ہو اور اگر اس
نے شرط کو موخر کیا باس طور کہ ”انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار“ کہا تو بالاتفاق تین طلاقیں
واقع ہوں گی کیوں کہ کلام کے آخری حصہ میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے
اور وہ شرط ہے پس کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر معلق ہو گیا لہذا تین طلاقیں ایک ساتھ
واقع ہو جائیں گی۔

تشریح :- مذکورہ سوال کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ مثال ”ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و
طالق“ میں دخول دار کے وقت امام صاحب کے نزدیک ایک طلاق کا واقع ہونا اور صاحبین کے نزدیک تین کا واقع ہونا اسلئے نہیں
بلکہ امام صاحب کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے ہے اور صاحبین کے نزدیک مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ
معارض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اس کلام کا موجب اور مقتضی افتراق ہے
یعنی طلاقوں کے درمیان ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ طلاقوں کو یکے بعد دیگرے ایسے طور پر ذکر

کرنے سے پیدا ہوئی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطہ سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر اس کلام کا مقتضی افتراق نہ ہوتا یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا نہ ہوتا تو قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا "ان دخلت الدار فانت طالق ثلثاً" پس جب قائل نے ثلثاً (تین کا عدد) ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوتا کیوں کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں پس جب اس کلام کا مقتضی اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطہ سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطہ سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوئیں تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق پڑتے ہی بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور بعد کی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسے طرح صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اسلئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیوں کہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر ایک باریتینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہوں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جاسکتی ہیں لہذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہو جائیں گی اور تین طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحب تقویم نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ "ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق" میں جس کو دخول دار پر معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جائے پس چونکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصف ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخول دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخول دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوع طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اس پر معلق شدہ تینوں طلاقیں بیک وقت واقع ہو جائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کر دیا ہو اور یوں کہا ہو "انت طالق و طالق و طالق ان دخلت الدار" تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے یعنی "انت طالق و طالق و طالق" کے بعد اگر "ان دخلت الدار" شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہو جاتی لیکن جب "ان دخلت الدار" کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کر دیا اور کلام کا اول، اس کے آخر پر موقوف ہو گیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہو گئیں تو شرط یعنی دخول دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمُوطُوءَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنَّمَا تَبِينَ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ
سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عُلَمَائِنَا وَهُوَ أَنْ يُقَالَ إِذَا انْجَزَ الطَّلَاقُ بِدُونِ الشَّرْطِ لِغَيْرِ
الْمُوطُوءَةِ بِأَنْ يَقُولَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَعُلِمَ أَنَّ الثَّلَاثَةَ انْفَقَتْ
عَلَى أَنَّ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ هَهُنَا فَفُهِمَ أَنَّ التَّرْتِيبَ عِنْدَ الْكُلِّ فَأَجَابَ بِأَنْ فِي
هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ إِنَّمَا تَبِينَ بِوَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكْلِمِ بِالثَّانِي وَ
الثَّلَاثِ فَسَقَطَتْ وَلَا يَتِمُّ لِقَوِيَّتِ مَحَلِّ التَّصَرُّفِ يَعْنِي مَا جَاءَ التَّرْتِيبُ مِنَ الْوَرْدِ

بَلْ مِنَ التَّكْلُمِ الْإِنْسَانِي لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلَاثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً
وَاحِدَةً فَإِذَا اتَّكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَقَعَ الْفَرَاغُ عِنْدَ تَحْرِيْقِ الْمَحَلِّ لِلثَّانِي وَالثَّالِثِ
بِدَلِيلِ أَنَّ لَوْ قَالَ يَلَاوَا أَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبَيَّنَ بِالْأَوَّلِ بِالِاتِّفَاقِ فَعُلِمَ
أَنَّ لَامَدْ خَلَّ لِلْوَائِ فِيهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلَاثُ فَيَمَانَحُنُ فِيهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ
يَحْرَفُ الْجَمْعُ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ .

ترجمہ :- اور جب غیر مدخل بہائے انت طالق طالق طالق کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائٹہ
ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط
کے غیر مدخل بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق و طالق و طالق" تو ہمارے
تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات مفہوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے
نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے
بائٹہ ہو جائے گی۔ کیوں کہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی، پس محل تصرف
کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی، یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی سے
آئی ہے کیوں کہ انسان یکبارگی تین کلموں کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ
کیا اور اس سے فارغ ہو گیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا، اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر
واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخل بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائٹہ ہو جائے گی۔ پس
معلوم ہو گیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے، اور امام شافعی کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ
میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند
جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح :- اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علماء احنا
پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخل بہا بیوی کو مخاطب کر کے "انت طالق و طالق
و طالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ (ابو حنیفہ، اور صاحبین) اس بات پر متفق ہیں
کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو رائیگان ہو جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ
تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخل بہا عورت صرف
پہلی طلاق سے بائٹہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری
اور تیسری طلاق بیکار ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پیدا ہوئی

ہے کیونکہ انسان یکبارگی اور آن واحد میں تین کلمات کا تلفظ کرنے پر قادر نہیں ہے پس جب اس نے طلاق اول کا تلفظ کیا اور انت طالق کہا تو ثانی اور ثالث کے تلفظ سے پہلے ہی طلاق اول واقع ہو گئی اور وہ غیر مدخل بہا عورت ثانی اور ثالث کیلئے محل باقی نہ رہی، اور جب یہ عورت محل طلاق نہ رہی تو شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی اور جب پہلی طلاق کے تلفظ سے فارغ ہوتے ہی شوہر کی ولایت ساقط ہو گئی تو اس کے دوسری اور تیسری طلاق کے تلفظ کرنے سے طلاق واقع نہ ہوگی، اور اس کی دلیل کہ ترتیب واؤ کی وجہ سے نہیں آتی ہے یہ ہے کہ اگر شوہر اپنی غیر مدخل بہا بیوی سے "انت طالق، طالق، طالق" بغیر واؤ کے کہے تو وہ غیر مدخل بہا عورت بالاتفاق ایک طلاق سے بائسہ ہو جاتی ہے۔ اس سے اچھی طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے اسلئے کہ اگر ترتیب میں واؤ کو دخل ہوتا تو بغیر واؤ کی صورت میں بالترتیب طلاق واقع نہ ہوتی حالانکہ بغیر واؤ بھی طلاق بالترتیب واقع ہوئی ہے اور اسی ترتیب کے نتیجہ میں غیر مدخل بہا عورت طلاق اول سے بائسہ ہوتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ غیر مدخل بہا عورت کو "انت طالق و طالق و طالق" کہنے کی صورت میں ہمارے نزدیک اگرچہ ایک طلاق واقع ہوتی ہے لیکن امام شافعی کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو گئی اور ان کی دلیل یہ ہے کہ جمع حرف جمع یعنی واؤ کے ذریعہ ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہوتی ہے جو لفظ جمع اور صیغہ جمع کے ذریعہ ہوں جس طرح لفظ جمع یعنی "انت طالق ثلثاً" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ "انت طالق و طالق و طالق" کہنے سے بھی تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ حرف جمع نہیں ہے بلکہ واؤ مطلق عطف کیلئے ہے اور جب واؤ حرف جمع نہیں ہے تو تین طلاقیں کے وقوع پر اس سے استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے۔

وَإِذَا شَرَّحَ امْتِنِينَ مِنْ رَجُلٍ بِغَيْرِ إِذْنٍ مُوَلَّاهُمَا وَبِغَيْرِ إِذْنِ الشَّرِّحِ ثُمَّ قَالَ
الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ مُتَّصِلَةٌ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلَى عِلْمَائِنَا وَهُوَ أَنَّ
إِذَا شَرَّحَ فَضُولِيَّ امْتِنِينَ لِشَخْصٍ مِنْ رَجُلٍ آخَرَ سَوَاءً كَانَ بِعَقْدٍ أَوْ بِعَقْدَيْنِ
بِغَيْرِ إِذْنِ الشَّرِّحِ وَبِغَيْرِ إِذْنِ الْمَوْلَى كِلَيْهِمَا فَقَالَ الْمَوْلَى هَذِهِ حُرَّةٌ وَهَذِهِ
بِكَلَامٍ مُتَّصِلٍ فَإِنَّهُ يُبْطَلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنِنَا فَعَلِمْنَا أَنَّ الْوَأُولَى لِلتَّوْبِ
وَالْأَصَحُّ نِكَاحُهُمَا فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذَا الْمَثَالِ إِنَّمَا يُبْطَلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ لِأَنَّ
عَيْنَ الْوَأُولَى يُبْطَلُ مَحَلِّيَّةُ الْوَقْفِ فِي حَقِّ الثَّانِيَةِ فَيُبْطَلُ الثَّانِي فِي قَبْلِ التَّكَلُّمِ بِعَقْدِهَا

يَعْنِي أَنَّ هَذَا التَّرْتِيبَ أَيْضًا لَمْ يَجِئْ مِنَ الْوَأْوِيلِ مِنَ الْكَلَامِ لِأَنَّ نِكَاحَ الْأَمَتَيْنِ كَانَ مَوْقُوفًا عَلَى إِجَازَةِ الْمُؤَلَّى وَإِجَازَةِ الزَّوْجِ جَمِيعًا فَإِذَا أَعْتَقَ الْمُؤَلَّى الْأَوَّلَى أَوْ لَا كَانَتْ الثَّانِيَةُ مَوْقُوفَةً وَالْأَوَّلَى نَافِذَةً فَلَمْ يَرَأَ أَنْ يَتَوَقَّفَ نِكَاحُ الْأَمَةِ عَلَى الْحُرَّةِ وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ كَمَا أَنَّ نِكَاحَهَا عَلَى الْحُرَّةِ غَيْرُ جَائِزٍ فَلَمْ يَبْقَ لِلثَّانِيَةِ مَحَلٌّ تَوَقَّفَ إِلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِعَقْدِهَا وَيَقُولُ وَهَذِهِ وَهَذَا كَلِمَةً إِذَا قَبِلَ فَضُولِي آخَرُ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِأَنَّ الْفَضُولِي الْوَاحِدَ لَا يَتَوَلَّى طَرَفِي النِّكَاحِ وَقِيلَ إِذَا تَكَلَّمَ الْفَضُولِي الْوَاحِدُ بِكَلَامَيْنِ بَانَ قَالَ سَرَّجْتُ فَلَانَةً مِنْ فُلَانٍ وَقِيلْتُ مِنْذُ يَتَوَقَّفُ وَ لَا يَبْطُلُ وَقِيلَ لِاحْتَاجَةٍ إِلَى قَوْلِهِ بِغَيْرِ إِذْنِ الزَّوْجِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمَسْأَلَةِ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ وَلِهَذَا لَمْ يَقْبَلْهُ شَمْسُ الْأَيْمَةِ بِهَذَا الْقَيْدِ وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا الْمُؤَلَّى بِلَفْظٍ وَاحِدٍ بَانَ قَالَ أَعْتَقَهُمَا لَا يَبْطُلُ نِكَاحُ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحُرَّةِ وَالْأَمَةِ وَإِنْ أَعْتَقَهُمَا بِكَلَامٍ مَفْضُولٍ فَأَجَازَ الزَّوْجُ نِكَاحَهُمَا أَوْ وَاحِدَةً مِنْهُمَا جَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوَّلَى وَيَبْطُلُ نِكَاحُ الثَّانِيَةِ فَلَا تَلَحُّقُ الْإِجَازَةُ هَذَا إِذَا كَانَ النِّكَاحَانِ فِي عَقْدٍ وَاحِدٍ فَأَمَّا إِذَا كَانَ فِي عَقْدَيْنِ فَإِنْ كَانَ مُؤَلَّى الْأَمَتَيْنِ وَاحِدًا فَالْحُكْمُ كَمَا ذَكَرْنَا وَإِنْ كَانَا اثْنَيْنِ فَأَعْتَقَتِ الْأَمَتَانِ عَلَى التَّعَاقُبِ فَالنِّكَاحَانِ مَوْقُوفَانِ فَأَيُّهُمَا أَجَازَ الزَّوْجُ جَازَ وَإِنْ أَجَازَهُمَا مَعَاجَازَ نِكَاحُ الْمُعْتَقَةِ الْأَوَّلَى -

ترجمہ :- اور جب کسی شخص نے دو باندیوں کا کسی مرد سے نکاح ان کے مولیٰ اور شوہر کی اجازت کے بغیر کر دیا پھر مولیٰ نے "ہذہ حرہ و ہذہ متصلہ" کہہ دیا یہ ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی فضولی نے کسی شخص کی دو باندیوں کی شادی کسی مرد سے کرادی خواہ ایک عقد سے خواہ دو عقدوں سے شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر پھر مولیٰ نے "ہذہ حرہ و ہذہ کلام متصل" کیساتھ کہا تو دوسری کا نکاح بالاتفاق ہمارے نزدیک باطل ہو جائے گا پس معلوم ہوا کہ واو ترتیب کیلئے ہے ورنہ دونوں کا نکاح صحیح ہو جاتا اس کا جواب یہ دیا کہ اس مثال میں دوسری باندی کا نکاح صرف اسلئے باطل ہوتا ہے کہ پہلی کا عتق دوسری کے حق میں محلیت وقف کو باطل کر دیتا ہے لہذا دوسری باندی کے عتق کے تکلم سے پہلے ہی دوسری کا نکاح باطل ہو گیا یعنی یہ ترتیب بھی واو کی وجہ سے نہیں آئی ہے بلکہ کلام کی وجہ سے آئی ہے کیوں کہ دونوں باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا پس جب مولیٰ نے اولاً پہلی کو آزاد کر دیا تو دوسری موقوفہ ہو کر

رہ گئی اور پہلی ناند ہو گئی پس لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر موقوف ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے جیسا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر ناجائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولیٰ اس کے عقد کا تکلم کرے اور دہذہ کہے۔ اور یہ کلی کا کل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے اسلئے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو کلام کیساتھ کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی طرف سے اس عورت کو قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے قول "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد کر دیا بایں طور کہ کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا کیوں کہ آزاد اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام مفصول کے ساتھ آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یہ حکم اس صورت میں ہے جب دو نکاح ایک عقد میں ہوں، اور جب دو نکاح دو عقدوں میں ہوں تو اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے، پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزادہ کردہ باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے حنفی بزرگوں پر وارد ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ نکاح کرادے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں میں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "ہذہ حرۃ و ہذہ" کلام متصل کیساتھ کہہ دے یعنی دونوں کھوں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ کہہ دے تو اس صورت میں علماء و اخاف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہذہ" سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئیں یہاں اس طور پر کہ پہلے "ہذہ حرۃ" سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہذہ حرۃ و ہذہ" میں "واو" ترتیب کیلئے ہے کیوں کہ اگر واو ترتیب کیلئے نہ

ہوتا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہو جائیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو ان دونوں کا نکاح درست ہو جاتا کیوں کہ اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم نہ آتا۔ بہر حال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے ”ہذہ حرۃ“ کہا اور پہلی باندی کو آزاد کر دیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی ”ہذہ“ کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہو گیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تاہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہو جائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث ”لا تنکح الامۃ علی الحرۃ کی وجہ سے نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسلئے نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہو گا پس جب نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی ”ہذہ“ کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محل توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہو اور جب دوسری باندی محل توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہو گیا بہر حال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفوں (ایجاب و قبول) کا متولی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہو گا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا ہو اور دوسرے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہو گا بلکہ باطل ہو گا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولیٰ اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہو گا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمتے ہیں کہ متن میں ”بغیر اذن الزوج“ کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہو اور مولیٰ کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولیٰ ”ہذہ حرۃ و ہذہ“ کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولیٰ دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہو اور پھر مولیٰ ہذہ حرۃ و ہذہ“ کہے کہ آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قول اتفاقی ہو گا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس اللائمہ نے صورت مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا؟ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہو گا کیونکہ ”ہذہ حرۃ و ہذہ“ کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنا کی صورت میں حرہ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہذا مولیٰ کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہو گا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک متعینہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیوں کہ اس صورت میں بھی نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے پس اس دوسری

کے نکاح کو اجازت لاحق نہ ہوگی یعنی شوہر نے اگر دوسری باندی کے نکاح کی بھی اجازت دیدی تو چوں کہ نکاح امۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے اسلئے یہ اجازت معتبر نہ ہوگی اور دوسری کا نکاح درست نہ ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دونوں باندیوں کا نکاح ایک عقد میں ہو، اور اگر دو عقدوں میں ہو تو اسکی دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم یہاں ہی ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ہے یعنی لفظ واحد کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں دو لفظوں کیساتھ کلام موصول سے آزاد کرنے کی صورت میں اور کلام مفصول کیساتھ آزاد کرنے کی صورت میں جو حکم بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہوگا (۲) اور اگر مولیٰ دو ہوں یعنی ہر باندی کا مولیٰ الگ ہو اور دونوں باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد کی گئیں ہوں تو دونوں کا نکاح شوہر کی اجازت پر موقوف ہوگا لہذا شوہر ان میں سے جس کسی کے نکاح کی اجازت دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر اس نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو نکاح امۃ علی الحرۃ سے بچنے کیلئے پہلے جو باندی آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوتی ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ جب دونوں باندیوں کو ان کے آقاؤں نے یکے بعد دیگرے آزاد کیا ہے تو جس باندی کو اس کے مولیٰ نے پہلے آزاد کیا ہے اس کی آزادی کے وقت چونکہ دوسری باندی کو اس کے مولیٰ نے آزاد نہیں کیا تھا اسلئے یہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ہوگا اور پہلے گزر چکا ہے کہ نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا اسی طرح ناجائز ہے جیسا کہ نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے لہذا جو باندی پہلے آزاد ہوئی ہے اس کا نکاح درست ہوگا اور جو باندی بعد میں آزاد ہوئی ہے مذکورہ خرابی کی وجہ سے اس کا نکاح باطل ہوگا۔

وَإِذَا نَزَّحَ رَجُلًا أُخْتَيْنِ فِي عَقْدَيْنِ بِغَيْرِ إِذْنِ الشَّرِّحِ فَبَلَغَهُ الْخَبْرُ فَقَالَ
أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلًا كَمَا إِذَا أَجَازَ هُمَا مَعًا وَإِنْ أَجَازَ هُمَا مُتَفَرِّقًا
بَطْلَ نِكَاحِ الثَّانِيَةِ هَذَا أَيْضًا جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّمٍ سَمِعْتُهُ مِنْ عَلِيٍّ وَهُوَ أَنَّهُ إِذَا زَوَّجَ
أَحَدُ رَجُلًا أُخْتَيْنِ مَعًا فِي عَقْدَيْنِ فَبَلَغَ الشَّرِّحُ خَبْرَ النِّكَاحِ فَإِنْ أَجَازَ هُمَا الشَّرِّحُ
بِكَلَامٍ مَوْصُولٍ وَقَالَ أَجَزْتُ نِكَاحَ هَذِهِ وَهَذِهِ بَطْلَ النِّكَاحِ كَانَ أَجَازَ هُمَا
مَعًا فَهَذَا يُدَلُّ عَلَى أَنَّ الْوَأَرْ لِلْمُقَارَنَةِ وَإِنْ أَجَازَ هُمَا الشَّرِّحُ بِكَلَامٍ مَفْصُولٍ
بَطْلَ نِكَاحِ الثَّانِيَةِ بِلَا شُبْهَةٍ وَهَذَا اسْتَطَرَادٌ لِلْأَوَّلِ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِي هَذِهِ
الصُّورَةِ إِنَّمَا بَطْلَ النِّكَاحِ كَلَامًا لَا لِأَرْ الْوَأَرْ لِلْمُقَارَنَةِ بَلْ لِأَنَّ صَدْرَ
الْكَلَامِ يَتَوَقَّفُ عَلَى آخِرِهِ إِذَا كَانَ فِي آخِرِهِ مَا يَغَيِّرُ أَوَّلَهُ كَالشَّرْطِ وَالْإِسْتِثْنَاءِ

اِذَا تَاَخَّرَ فِي الْكَلَامِ يَكُونُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوفًا عَلَيْهِمَا لِانَّهُمَا مُخْتَارَانِ فَلَا ذَلَّ لَهُمَا نِكَاحُ الْاُخْتِ الْاُخْيَرَةِ يُخَيَّرُ اَوْ لَهَا اِذَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيجِ الْاُخْيَرَةِ فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلَى آخِرِهِ فَلَا جَرَّ مَرَّ يَفْتَرِئَانِ فِي الشَّرْمَانِ .

ترجمہ :- اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کر دے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزئت نکاح ہذہ و ہذہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسا کہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کر دیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزئت نکاح ہذہ و ہذہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واو مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اوّل کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واو مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اوّل کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اوّل حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیوں کہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اوّل کو بدل دیتا ہے کیوں کہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس جوں کہ کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوا اس لئے دونوں زمانے میں مقترن ہوئے ۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو عمل کے اخاف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر (حامد) کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر (حامد) کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پا کر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا "اجزئت نکاح ہذہ و ہذہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزئت نکاح ہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے پس "اجزئت نکاح ہذہ و ہذہ" کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہذہ و ہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دو زمانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزئت ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا "اجزئت ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیوں کہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی مزاحم اور مبطل موجود نہیں تھا لہذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت دی تو مبطل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مبطل یعنی جمع بین الاختین لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا ورنہ اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہذہ و ہذہ" میں واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اول کو بدلے تو ایسے کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" "جاری القوم الازید" تو اس کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں مغیر ہیں یعنی دونوں اول کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسی طرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام "اجزئت نکاح ہذہ و ہذہ" میں دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے فساد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب "اجزئت نکاح ہذہ" کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب اُس نے "و ہذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اول کلام، آخر کلام پر موقوف ہوتا لہذا شوہر کے کلام "اجزئت ہذہ و ہذہ" میں اول کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخر کلام یعنی دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت (موقوف) اور دوسری کے نکاح کی اجازت (موقوف) علیہ (مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہر حال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے۔

وَقَدْ شَكُوْنُ الْوَاوِ لِلْحَالِ هَذَا أَبْيَانُ الْمَجَازِ فِي مَعْنَى الْوَاوِ كَمَا أَنَّ كَوْنَهَا لِلْعُطْفِ كَانَ بَيَانُ الْحَقِيقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهِ إِذْ رَأَى الْفَاءَ وَأَنْتَ حُرٌّ حَتَّى لَا يَعْتَقَ إِلَّا بِالْأَدَاءِ قَالُوا وَفِي قَوْلِهِ وَأَنْتَ حُرٌّ لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ إِذْ لَا يُحْسِنُ عُطْفُ الْخَبْرِ عَلَى الْإِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُونُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى آدَاءِ الْآلِفِ وَيَجُوزُ عَلَيْهِ أَنْ الْحَالُ هُوَ قَوْلُهُ وَأَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهُ إِذْ رَأَى الْفَاءَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْآدَاءُ مَوْقُوفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوفًا عَلَى الْآدَاءِ وَأُجِيبُ بِأَنَّهُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ أَيْ كُنْ حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْآلِفِ وَبَيَانُهُ مِنْ قِبَلِ الْحَالِ الْمُقَدَّمَةِ أَيْ إِذْ رَأَى الْفَاءَ حَالُ كَوْنِكَ مُقَدَّمًا أَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِي حَالِ الْآدَاءِ فَتَكُونُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوفَةً عَلَيْهِ وَبَيَانُ الْجُمْلَةِ الْحَالِيَّةِ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْأَمْرِ كَأَنَّهُ قِيلَ إِذْ رَأَى الْفَاءَ فَتَصِرُ حُرًّا وَبَيَانُ الْحُرِّيَّةِ حَالُ الْآدَاءِ وَالْحَالُ وَصِفٌ فِي الْمَعْنَى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْآدَاءِ.

ترجمہ :- اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "إِذْ رَأَى الْفَاءَ وَأَنْتَ حُرٌّ" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا، پس اس کے قول "وَأَنْتَ حُرٌّ" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہذا حال پر محمول کیا جائے گا۔ اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وَأَنْتَ حُرٌّ" ہے نہ کہ اس کا قول "إِذْ رَأَى الْفَاءَ" ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ ادا، آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حُرًّا وَأَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْآلِفِ" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو اور

یہ کہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی "ادالی الفاء حال کو تک مقدر ان الحرۃ فی الاداء" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے پس حریت ادا پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا "ادالی الفاء قصر حرًا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حال ادا ہے اور حال معنی میں وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی۔
 تشریح :- یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادہ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر مقید مراد لینا مجاز ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیوں کہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے ساتھ جمع ہوتی ہے لہذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب ہیں کیوں کہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصف جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا "ادالی الفاء وانت حرًا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے دریاں حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کے بغیر آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس "وانت حرًا" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ (انت حر) کا جملہ انشائیہ (ادالی الفاء) پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہر حال یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا۔ اور حال ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ حال "وانت حرًا" ہے نہ کہ "ادالی الفاء" لہذا "وانت حرًا" شرط اور "ادالی الفاء" جزا ہوگا اور جزا شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر، پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

پر موقوف ہو اور غلام کی آزادی، ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہو حالانکہ حکم اس کے برعکس ہے یعنی غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف ہے۔

فاضل شارح نے اس کے چار جواب تحریر کئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام میں قلب ہے یعنی واؤ اگرچہ بظاہر "انت حر" پر داخل ہے لیکن بحسب المعنی ادا پر داخل ہے اور اصل عبارت یوں ہے "کن حرًا وانت مود للالف" یعنی تو آزاد ہو جا ایسی حالت میں تو ایک ہزار ادا کرنے والا ہو۔ پس جب عبارت میں قلب ہے اور واؤ دراصل ادا پر داخل ہے تو ایک ہزار کی ادائیگی شرط ہوگی، اور غلام کا آزاد ہونا جزا ہوگا۔ اور آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہوگی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ قلب خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے لہذا اس قلب پر قرینہ کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ متکلم کا مقصود اس قلب پر قرینہ ہے کیوں کہ اس کلام سے متکلم کا مقصود یہ ہے کہ اگر غلام ایک ہزار ادا کر دے تو وہ آزاد ہے یعنی متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کے بعد اس کو آزاد کرنا چاہتا ہے نہ کہ ادائیگی سے پہلے اور تعلیق اسی شخص کی طرف سے درست ہوتی ہے جس کی طرف سے تجبیز درست ہو یعنی جو شخص کسی چیز کو بغیر تعلیق کے نافذ کرنے کا مجاز ہوتا ہے وہی اس کو معلق کرنے کا بھی مجاز ہوتا ہے حالانکہ متکلم کی وسعت میں تجبیز ادا نہیں ہے یعنی متکلم بغیر تعلیق کے اگر غلام پر ایک ہزار کی ادائیگی لازم کرنا چاہے تو یہ اس کا مجاز نہیں ہے پس جب متکلم تجبیز ادا کا مجاز نہیں ہے تو وہ ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز کیسے ہوگا پس جب متکلم ایک ہزار کی ادائیگی کو غلام کی آزادی پر معلق کرنے کا مجاز نہیں ہے تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں قلب ہے اور غلام کی آزادی، ایک ہزار ادا کرنے پر معلق ہے کیونکہ مولیٰ بغیر تعلیق کے بھی غلام کو آزاد کر سکتا ہے اور اس کی آزادی کو کسی چیز پر معلق بھی کر سکتا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اپنی اصل پر ہے اس میں قلب نہیں ہے لیکن "وانت حر" حال مقدورہ کے قبیل سے ہے یعنی متکلم کا مقصود فی الحال آزادی واقع کرنا نہیں ہے بلکہ ادائیگی کے وقت آزادی واقع کرنا ہے جیسے "فادخلوا خالدین" میں "خالدین" حال مقدورہ ہے اور خلور فی الحال نہیں ہے بلکہ دخول کے وقت ہے اور اس کلام کی اصل عبارت یوں ہے "ادآلی الفاحال کونک مقدرا ان الحرۃ فی حال الادار" تو مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو ماننا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے پس اس صورت میں بھی آزادی ادا پر موقوف ہوگی۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جملہ حالیہ (وانت حر) جواب امر کے قائم مقام ہے گویا یوں کہا گیا کہ "ادآلی الفاقصر حرًا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہو جائے گا۔ اس صورت میں بھی آزادی ادا کیسے متعلق ہوگی اور ادا پر موقوف ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے "ان ادیت الی الفاقصر"۔

نصر حرّاً اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حرّ" ادا کا حال ہے اور حال معنی وصف ہوتا ہے پس حریت "وصف اور ادا اس کا موصوف ہوگا اور وصف چوں کہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت، ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام، ایک ہزار ادا کر کے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ متن میں مذکور مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حرّ" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیوں کہ عطف خبر علی الانشاء مستحسن نہیں ہے لہذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الانشاء کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو غلام پر ایک ہزار روپیہ ابتداء واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور نو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُونُ لِعُطْفِ الْجُمْلَةِ هَذَا يَصْلَحُ أَنْ تَكُونَ عَلَى الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا
اِخْتَرَهَا عَنْ بَيَانِ الْحَالِ الَّتِي هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمَثَالُ الْمُخْتَلِفُ فِيهِ
عَلَى مَا سَيَأْتِي وَيَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ لِلْمَجَازِ لِأَنَّ أَصْلَ الْعُطْفِ هُوَ الْمُسَارَكَةُ
فِي الْحُكْمِ لَمْ يَجِدْ هَهُنَا وَإِنَّمَا هِيَ فِي مَجَرَّدِ الشُّبُوتِ وَالْوُقُوعِ فَلَا تَجِبُ بِهِ
الْمُسَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هَذِهِ طَالِقٌ ثَلَاثًا وَهَذِهِ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَّةُ
وَاحِدَةً فَقَطْ لِأَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ ثَامَةٌ لَا تَفْتَقِرُ أَحَدُهُمَا إِلَى الْآخَرَى وَ
الْعُطْفُ لَيْسَ إِلَّا لِمَجَرَّدِ سِيَاقَةِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ :- اور واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے مؤخر کیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ عنقریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ مجاز کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہے پس اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ پس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیوں کہ ان دونوں جملوں میں ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے، شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطف جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے اس کو واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطف جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک مختلف مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر ”طلقنی ولک الف درہم“ عبارت میں آ رہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی ہیں واؤ کا استعمال مجاز ہو۔ اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطف جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے پس جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطف جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہر حال جو واؤ عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملہ معطوفہ اور جملہ معطوفہ علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کر کے ”ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق“ کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تامہ ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ، پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہر حال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی ”ہذہ طالق ثلثاً“ بھی واقع ہے اور ”ہذہ طالق“ بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اسلئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر متکلم کی غرض، خبر یعنی طالق

ثلثاً میں مشارکت ہوتی تو وہ یوں کہتا "ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثاً میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ پس قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ " نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر ہذہ طالق ثلثاً و ہذہ طالق " کہنا اور دوسرے جملہ میں ورد کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَلَّا فِي قَوْلِهَا طَلَّقْنِي وَلَكَ الْفُ دِرْهُمَ حَتَّى إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِلزَّوْجِ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ الْفُ مَعْطُوفٌ عَلَى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ لِلْحَالِ حَتَّى يَكُونَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَرُ تَكُونُ بِلَا مَالٍ لِأَنَّ إِنْ ذُكِرَ الْمَالُ سُمِّيَ مُخْلَعًا وَيَصِيرُ يَمِينًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صِيغِ الْوَعْدِ وَالنَّذْرِ حَتَّى يَلْزَمَ عَلَيْهَا وَقَاوُهُ فَكَانَ لَعْنًا وَفِيهِ شَأْمٌ وَقَالُوا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْآلُفُ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَهُمَا هَذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعُطْفِ كَمَا كَانَتْ عِنْدَهُ بَلْ لِلْحَالِ وَالْحَالُ فِي مَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعَامِلِ فَيَصِيرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلَّقْنِي وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ الْفَا عَلَى قَلَمًا قَالَ طَلَّقْتُ كَانَ تَقْدِيرُهُ طَلَّقْتُ بِذَلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مَعَارَضَةً فِي مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْآلُفُ وَيَكُونُ الطَّلَاقُ بَائِنًا.

ترجمہ :- اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں ہے یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دیدے تو ابو حنیفہ کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے، اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہو جاتا ہے اور وہ قول وعدہ و نذر کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ واو حال کیلئے ہے لہذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا چنانچہ ایک ہزار جب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واو عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عامل کیلئے شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

نے کہا میں نے طلاق دی تو اس کی تقدیر ہوگی کہ میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔

تشریح :- مصنف منار نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا ”طلقتی ولک الف درہم“ تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف جملہ علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ عورت کا قول ”ولک الف درہم“ اس کے قول ”طلقتی“ پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشأ اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واو عطف کیلئے ہے اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم، طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واو حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چون کہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ واو حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہو جائے گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیوں کہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عوارض میں سے ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرینو والا ہوگا اور شرط پر معلق کرینا نام ہی یمن ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمن ہوگا۔ بہر حال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں سے ہے اور واو کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہذا یہاں عورت کے قول ”طلقتی ولک الف درہم“ میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واو عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول ”ولک الف درہم“ لغو ہوگا، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول ”ولک الف درہم“ کو وعدہ یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ ہو جائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدے اور نذر کے صیغوں میں سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب ”ولک الف درہم“ نہ وعدہ کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے

کہ ولک الف درہم اگرچہ وعدہ اور نذر کا صیغہ نہیں ہے لیکن عورت کی طرف سے شوہر کیلئے ایک ہزار کا اقرار ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "امراؤ غدا بقرہ" کی وجہ سے انسان اپنے قرار کے سبب ماخوذ ہوتا ہے لہذا عورت پر ایک ہزار درہم لازم ہونا چاہیے اور اس کا قول "ولک الف درہم لغو نہ ہونا چاہیے۔"

اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ شوہر کے طلاق دینے کی وجہ سے عورت پر ایک ہزار واجب نہیں ہوگا اور رہا عورت کے اقرار کی وجہ سے واجب ہونا تو ہم اس کے منکر نہیں ہیں حضرت امام صاحب کے مذہب پر ایک اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی سے کہا "احمل ہذا الطعام من موضع الی موضع آخر ولک الف" یہ اناج ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے چلو ایسی حالت میں کہ تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں، اس کلام میں واؤ حال کیلئے ہے پس اسی پر قیاس کرتے ہوئے "طلقنی ولک الف درہم" میں بھی واؤ کو حال کے معنی پر محمول کر لیا جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلام مقیس علیہ، اجارہ ہے اور اجارہ کے مفہوم میں مال داخل ہے لہذا اجارہ بغیر مال ذکر کئے درست نہ ہوگا اور رہا مقیس یعنی طلاق تو اس کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہوتا ہے لہذا طلاق مال ذکر کئے بغیر بھی درست ہو جائے گی پس اس فرق کے ساتھ قیاس درست نہ ہوگا بلکہ کلام مقیس علیہ میں واؤ حال کیلئے ہوگا اور کلام مقیس میں عطفت کیلئے ہوگا۔ حضرات صاحبین رحمۃ اللہ فرمایا کہ مذکورہ مسئلہ میں واؤ عطفت کیلئے نہیں ہے بلکہ حال کیلئے ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس اب مذکورہ عبارت کے معنی یہ ہوں گے "طلقنی و الحال ان لک الف علی" تو مجھے طلاق دے ایسی حالت میں کہ مجھ پر تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں یعنی اس شرط کیساتھ کہ تیرے لئے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں مجھ کو طلاق دیدے پھر جب اس کے جواب میں شوہر نے "طلقت" کہا تو اس کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "طلقت بذاک الشرط" یعنی میں نے اسی شرط کیساتھ طلاق دی لہذا یہ خلع کے معنی میں معاوضہ ہوگا کیوں کہ عورت کی طرف سے طلاق کا سوال بالعموم بطریق معاوضہ ہوتا ہے پس عورت کا قول "طلقنی ولک الف درہم"، خالصی ولک الف درہم کے معنی میں ہوگا اور طلاق واقع کر نیکیے شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار واجب ہوگا، اور طلاق بائن واقع ہوگی، جیسا کہ خلع میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

وَالْفَاءُ لِلْوَصْلِ وَالْتَعْقِيبِ أَمْ لِيَكُونَ الْمُعْطُوفُ مُوَصَّوْلًا بِالْمُعْطُوفِ عَلَيْهِ مُتَعَقِبًا
لَهُ بِلَا مُهْلَةٍ فَيَنْتَزِجُ أَخِي الْمُعْطُوفُ عَلَيْهِ مِنْ مَانٍ فَإِنْ لَطَفَ لَمْ يَلْزَمْ
الْمَنْ مَانٌ بِحَيْثُ لَا يَدْخُلُ إِذَا لَوْ لَمْ يَكُنِ الرَّمَانُ فَاصِلًا أَضَلًا كَانَ مُقَارِبًا سَتَعْمَلُ
فِيهِ كَلِمَةً مَعَ وَاطْلَاقُ التَّارِخِيِّ هَهُنَا بِالْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ لَا الْإِصْطِلَاحِيَّةِ الَّتِي كَانُ

مَدَنُومٌ شِعْرًا فَإِذَا قَالَ إِنَّ دَخَلْتُ هَذِهِ الدَّائِرَةَ فَهَذِهِ الدَّائِرَةُ طَالِقٌ فَالشَّرْطُ
أَنْ يَدْخُلَ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى بِلا تَرَاحٍ فَإِنْ لَمْ يَدْخُلِ الدَّائِرَةَ سُبْرًا أَوْ
دَخَلَتْ أَحَدَهُمَا فَقَطُّ أَوْ دَخَلَتْ الْأُولَى بَعْدَ الثَّانِيَةِ أَوْ دَخَلَتْ الثَّانِيَةَ بَعْدَ الْأُولَى
بِتَرَاحٍ لَمْ تَطْلُقْ لِأَنَّ لَمْ يَوْجِدِ الشَّرْطَ.

ترجمہ :- اور فاء وصل اور تعقیب کیلئے ہے یعنی اسلئے ہمیکہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو
اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد ہو پس معطوف معطوف علیہ سے زماناً متراسی ہوگا اگرچہ یہ
زمانہ بہت ہی کم کیوں نہ ہو یعنی یہ زمانہ اس قدر کم ہو کہ اس کا ادراک نہ ہو سکے اس لئے کہ اگر زمانہ بالکل فاصل
نہ رہا تو مقارن ہوگا جس میں کلمہ مع استعمال ہوتا ہے اور یہاں تراخی کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار
سے ہے اس اصطلاحی معنی کے اعتبار سے نہیں ہے جو ثَمَّ کا مدلول ہے۔ پس جب کوئی شخص (اپنی بیوی) کے
”ان دخلت هذه الدار فهذه الدار طالق“ تو شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے
گھر میں بلا تراخی داخل ہو پس اگر وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک میں داخل ہو
یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تراخی کیساتھ داخل ہوئی
تو طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط موجود نہیں ہے۔

تشریح :- للوصل والتعقيب میں واو مع کے معنی میں ہے یعنی کلمہ فاء وصل مع التعقيب کیلئے
موضوع ہے وصل کا مطلب تو یہ ہمیکہ معطوف اور معطوف علیہ میں وقوع کے اعتبار سے اتصال ہوا تعقیب کا مطلب یہ ہمیکہ معطوف معطوف علیہ سے بغیر کسی مہلت کے مؤخر ہو بہر حال
فاء کا مدلول یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے متصل ہو اور بغیر کسی مہلت کے معطوف علیہ کے بعد
ہو۔ لہذا فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے زماناً مؤخر ہوگا اگرچہ یہ زمانہ اس
قدر کم ہو جس کا ادراک نہ ہو سکے فاء کے مدلول میں تراخی ملحوظ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر معطوف اور معطوف
علیہ کے درمیان زمانہ بالکل فاصل نہ رہا اور معطوف، معطوف علیہ سے بالکل مؤخر نہ ہوا تو دونوں کا
زمانہ مقارن ہوگا اور ان دونوں کے درمیان مقارنت ثابت ہوگی حالانکہ مقارنت، کلمہ مع کا مدلول ہے
نہ کہ فاء کا، پس کلمہ فاء کے مدلول اور کلمہ مع کے مدلول میں فرق کرنے کیلئے تراخی بلا مہلت کا اعتبار
کیا گیا ہے، اور یہ کہا گیا کہ کلمہ فاء کے ذریعہ عطف کی صورت میں معطوف، معطوف علیہ سے بغیر
کسی مہلت کے زماناً متراسی ہوگا۔

”واطلاق التراخي الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معطوف کا معطوف علیہ سے
متراسی ہونا ثَمَّ کا مدلول ہے نہ کہ فاء کا، لہذا فاء کا مدلول بیان کرتے ہوئے مصنف رحمہ اللہ کا ”فیتراخی المعطوف
عن المعطوف علیہ“ کہنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا اطلاق لغوی معنی (تاخیر بلا مہلت) کے اعتبار سے ہے اور تم کا مدلول اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) میں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمہ فہ کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو، تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ چاروں صورتوں میں شرط نفوذ ہو گئی ہے۔

وَسْتَغْبِلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلْلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ الْأَحْكَامُ تُعْقِبُ الْعِلْلَ وَتَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَتْ مُقَاسَرَةً لَهَا بِالنِّزَامِ فَإِذَا قَالَ بَعْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَذَلِكَ الْأَخْرَجُ فَهُوَ حُرٌّ بِيَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ أَمْ قِيلْتُ فَحَرَّرْتُ لِأَنَّهُ رَتَّبَ الْإِعْتِقَاقَ عَلَى الْإِيجَابِ وَلَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثَبُوتِ الْقَبُولِ بِطَرِيقِ الْإِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ هُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِيجَابِ وَأَنْ يَكُونَ إِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْإِعْتِقَاقُ بِالشَّكِّ۔

ترجمہ :- اور کلمہ فاء احکام علیل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام، علیل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علیل کے مقابل ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبول بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتقاد کو مرتب کر رکھا ہے حالانکہ اعتقاد ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضائے ثبوت قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو وہ قبول بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہذا قبول اور اعتقاد شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ فارعلتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمہ فار اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فار کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیوں کہ کلمہ فار تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زمانا مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فار بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فار کو داخل کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا ”بعث منک لهذا العبد بكذا“ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا ”فہو حر“ تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول ”فہو حر“ قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہو سکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں ”فہو حر“ کہہ کر غلام بیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس یہاں بیع کا قبول کرنا اقتضا ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا ”فہو حر“ کہنا اقتضا بیع قبول کرنا ہوگا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں ”فہو حر“ یا ”وہو حر“ کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے ”بعث منک لهذا العبد بكذا“ کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کر نیکی بعد حریت کیلئے اشار ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بنا پر اس کا قول ”فہو حر“ یا ”وہو حر“ قبول بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا، اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبول بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا۔ پس اس قول کے قبول بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہذا ”فہو حر“ یا ”وہو حر“ کہنے سے نہ قبول بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ تَدَخَّلَ عَلَى الْعَلِيِّ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدْرُمُ فَتَكُونُ مَوْجُودَةً بَعْدَ الْحُكْمِ
كَمَا كَانَتْ مَوْجُودَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيبُ الَّذِي كَانَ مَذْلُولُ الْفَاءِ وَإِنْ

لَمْ يَشْتَرِطْ الدَّوَامَ فِي الْعِلَّةِ لِأَيِّحْسَنُ دُخُولُ الْغَاءِ عَلَيْهَا فَإِنَّهَا تَقْدَرُ الْحُكْمُ فَيَكُنْ
شَكْلُ مَحَلِّ الْغَاءِ وَهَذَا كَمَا يُقَالُ ابْشِرْ فَقَدْ أَتَاكَ الْغَوْثُ فَإِنْ إِيْتَانَ الْغَوْثُ
وَلَوْ كَانَ آتِيًا لَكِنْ ذَاتَهُ دَائِمَةً تَبْقَى إِلَى مُدَّةٍ فَيَكُونُ سَابِقًا عَلَى الْبَشَارَةِ وَلَا
حَقًّا عَنْهَا فَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ فَيَدْخُلُ عَلَيْهِ الْغَاءُ وَهَذَا أَيْضًا شَرْطٌ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ
إِحْتِيَالًا لِمَعْنَى التَّعْقِيبِ وَذَكَرَ صَاحِبُ التَّوَضُّيْحِ وَغَيْرُهُ أَنَّهَا إِنَّمَا تَدْخُلُ عَلَى
الْعِلَّةِ إِذَا كَانَتْ عِلَّةً غَائِبَةً لِيَكُونَ وَجُودُهَا مُؤَخَّرًا عَنِ الْمَعْلُولِ فَيَتَحَقَّقُ
مَعْنَى التَّعْقِيبِ وَالْكَلَامُ مُرْفِئٌ طَوِيلٌ .

ترجمہ :- اور کبھی کلمہ فاعلتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں اشیائے دائمہ کے قبیل سے
ہوں پس علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود ہوں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہذا وہ تعقیب جو
فاد کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فاد کا دخول جائز نہ ہوگا
کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہذا علت محل فاد کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے
”ابشیر فقد اناک الغوث“ بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ
آئی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی پس وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور
بشارت سے بعد بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمہ فاد داخل ہوگا اور یہ اس
میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا حیلہ ہو سکے اور صاحب توضیح
اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فاد علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس
کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ فاد کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز
ہو جو دائمی ہو کیوں کہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد
بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود ہے تو تعقیب کے معنی جو فاد کا مدلول ہیں حاصل
ہو جائیں گے اور علت کو فاد کا مدخل بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر
فاد کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمہ فاد تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فاد کا مدخل
مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہونا
ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا، اور
جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فاد کا مدخل کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فاد کا
داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے ”ابشیر فقد اناک الغوث“ بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت کہا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی ضیق میں ہو یا ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو جائیں، ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے خوش ہو جا کیوں کہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے غیر دائم ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی، اور جب اس کی ذات دائم ہے تو وہ یعنی غوث بشارت سے پہلے بھی موجود ہوگا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہوگا۔ پس غوث چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہوگا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اس لئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمہ فار کا داخل کرنا درست ہوگا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فار کا مدخل اتیان غوث ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذات غوث وہ فار کا مدخل نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیان غوث سے مراد وجود غوث ہے اور وجود غوث دائم ہے لہذا فار کا مدخل دائم ہوا۔ اور جب فار کا مدخل دائم ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فار کا مدخل ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہو سکیں علامہ فخر الاسلامؒ کا مذہب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فار علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیوں کہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول (حکم) سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علت غائی کا وجود معلول سے مؤخر ہوتا ہے تو علت غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علت غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علت غائی پر فار داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

(فوائد)۔ علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائیہ۔ علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے شئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوة موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادیہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علت مادی ہے، بڑھئی اس کی علت فاعلی ہے، اس کی شکل و صورت علت صوری ہے اور اس پر بیٹھنا اس کی علت غائی ہے۔ جمیل احمد

قَوْلِهِ اِدْرَ اِلَى الْاَلْفَا قَانَتْ حُرٌّ اِدْرَ اِلَى الْاَلْفَا تَكَ حُرٌّ فَيَحْتَقِقُ فِي الْحَالِ فَالْحُرِّيَّةُ
دَائِمَةٌ الْمَوْجُودِ حَيْثُ كَانَتْ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ الْاَدَاءِ وَتَبْقَى بَعْدَهُ اِلَى مُدَّةٍ فَلَا

تَتَوَقَّفُ عَلَىٰ آدَاءِ الْاَلْفِ بَلْ يَكُونُ حُرًّا وَفِيصَادُ الْاَلْفِ دَيْنًا عَلَيْهِ فَاِنْ
 قِيلَ لِمَ لَا يَجُوزُ اَنْ يَكُونَ تَقْدِيرُهُ اِنْ اَدَيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ فَيَصِيرُ جَوَابًا لِلْاَمْرِ
 وَتَتَوَقَّفُ الْحُرِّيَّةُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَتَحَقَّقُ مَعْنَى التَّعْقِيبِ بِلَا تَكْلِفٍ اُجِيبُ
 بِاَنَّ الْاَمْرَ اِنَّمَا يَسْتَحِقُّ الْجَوَابَ بِتَقْدِيرِ كَلِمَةِ اِنْ وَكَلِمَةُ اِنْ اِنَّمَا تَجْعَلُ الْمَاضِيَ رَ
 الْجُمْلَةَ الْاِسْمِيَّةَ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ اِذَا كَانَتْ ظَاهِرَةً اَمَّا اِذَا كَانَتْ مُقَدَّرَةً
 فَلَا تَجْعَلُهَا بِمَعْنَى الْمُسْتَقْبَلِ فَلَا يُعَالِ اِشْتِنَى اَلْكَرْمُتَكَ اَوْ اَنْتَ مُكْرَمٌ۔

ترجمہ :- جیسے قائل کا قول ”اَدَّالِ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ“ یعنی تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے اسلئے کہ تو آزاد
 ہے پس غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا پس حریت دائمۃ الوجود ہے چنانچہ وہ ادا سے پہلے بھی موجود
 تھی اور اسکے بعد بھی ایک مدت تک باقی رہے گی۔ پس یہ حریت ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگی
 بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار اس پر قرض ہوگا۔ پس اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات کیوں جائز نہیں
 کہ اس کی تقدیر یہ ہو ”اِنْ اَدَيْتَ فَاَنْتَ حُرٌّ“ تاکہ ”فَاَنْتَ حُرٌّ“ امر کا جواب ہو جائے اور حریت ادا پر
 موقوف ہو جائے اور تعقیب کے معنی بلا تکلف متحقق ہو جائیں، جواب دیا گیا کہ امر صرف کلمہ اِنْ کی تقدیر
 کے ساتھ جواب کا مستحق ہوتا ہے اور کلمہ اِنْ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اس وقت کرتا
 ہے جب کہ وہ ظاہر ہو لیکن جب مقدر ہو تو وہ اِنْ دونوں کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ
 ”اِشْتِنَى اَلْكَرْمُتَكَ“ یا ”اَنْتَ مُكْرَمٌ“ درست نہ ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے علت پر فدا داخل ہونے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر مولیٰ نے
 اپنے غلام سے کہا ”اَدَّالِ الْاَلْفَا فَاَنْتَ حُرٌّ“ یعنی ”اَدَّالِ الْاَلْفَا لَانْكَ حُرٌّ“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر کیونکہ
 تو آزاد ہے اس صورت میں غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا۔ حریت یعنی غلام کی آزادی دائمۃ الوجود ہے
 وہ جس طرح ایک ہزار ادا کرنے سے پہلے موجود ہے اسی طرح ادا کرنے کے بعد بھی ایک مدت تک
 باقی رہے گی۔ بہر حال اس مثال میں اَنْتَ حُرٌّ علت ہے اور ادائے الف اس کا معلول ہے اور علت
 اپنے معلول پر موقوف نہیں ہوتی، لہذا حریت، ادائے الف پر موقوف نہ ہوگی بلکہ غلام آزاد ہو جائے گا
 اور ایک ہزار اس آزاد شدہ غلام پر قرض ہوگا۔

اس پر اعتراض کیا گیا کہ مثال مذکورہ میں اگر اَنْتَ حُرٌّ کو جواب امر قرار دیدیا جائے اور ترجمہ یہ کیا
 جائے تو ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو، اس صورت میں تقدیری عبارت اس طرح ہوگی ”اِنْ اَدَيْتَ
 فَاَنْتَ حُرٌّ“ یعنی اگر تو ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا پس اس صورت میں حریت، ادائے الف
 پر موقوف ہو جائے گی اور تعقیب کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "فانت حر" کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمہ ان مقدر ہو اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی صورت میں کرتا ہے جب کہ کلمہ ان ظاہر اور لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ان تاتنی اگر متک" اور "ان تاتنی فانت مکرم" اگر تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا کلام کروں گا۔ کہنا تو درست ہے لیکن "اتنی اگر متک" اور "اتنی فانت مکرم" کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں "اتنی اگر متک" کہنا واجب ہوگا۔ پس مثال مذکور "ادالی الفانت حر" میں چونکہ کلمہ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمہ ان "فانت حر" جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرے گا اور جب "فانت حر" مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیوں کہ جواب امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جواب امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ فانت حر "میں فار کو واؤ کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فار کو واؤ کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فار کو واؤ کے معنی میں لیا گیا تو واؤ عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشاء میں اختلاف کی وجہ سے چوں کہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واؤ عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجاز فی الجواز لازم آتا ہے کیوں کہ فار کو واؤ کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واؤ کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی الجواز ناجائز ہے بہر حال فار کو واؤ کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فار کو واؤ کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَسُتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِي قَوْلِهِ لَهُ عَلَى دَرِهِمْ قَدْ رُهِمُ حَتَّى لَزِمَهُ دَرِهِمَا بَيَانٌ
لِلْمَعْنَى الْمَجَازِي فِي الْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا لِأَنَّ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ قَدْ رُهِمُ
لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ لِلتَّعْقِيبِ إِذِ التَّعْقِيبُ انْتِمَائِي كَوْنٌ فِي الْأَعْرَاضِ وَنَ الْإِعْيَانِ
وَالدَّرَهُمْ عَيْنٌ لَا يَتَصَوَّرُ فِيهِ التَّعْقِيبُ إِلَّا بِسَبَبِ الْوُجُوبِ فِي الذَّمِّ وَالْحَالِ
أَنَّ لَمْ يَبْدَأْ بِشَيْءٍ آخَرَ بَعْدَ التَّكْمِلِ بِالْأَمْرِ حَتَّى يَكُونَ وَجُوبُ هَذَا تَعْقِيبُ
الْأَوَّلِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهُ دَرِهِمَا وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

لَمَّا لَمْ يَسْتَقِمَّ مَعْنَى الْفَاءِ جُعِلَ تَأْكِيدُ الْإِمَّا قَبْلَهُ كَأَنَّهُ قِيلَ فَهُوَ دَرَاهِمٌ فَيَلْزَمُهُ
دَرَاهِمٌ وَاحِدٌ

ترجمہ :- اور کلمہ فامقر کے قول "لہ علی درہم فدرہم" میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتیٰ کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمہ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔ کیوں کہ مقرر کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ اس مقرر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے چوں کہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا نہ دو درہم پس مقرر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح :- فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمہ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمہ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی درہم فدرہم" تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے کیوں کہ اس کے قول فدرہم میں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہو سکتی ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔ تو اس طرح تعقیب متحقق ہو سکتی ہے لیکن یہاں مقرر نے چوں کہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہو اسلئے یہاں کلمہ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمہ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا، گویا اس نے کہا "لہ علی درہم فدرہم" اور جب کلمہ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا دوسرا درہم، پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقرر پر دو درہم لازم ہوں گے حضرت امام شافعیؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیدیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا "لہ علی درہم فدرہم" اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہذا اس مقرر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب رائج ہے اسلئے کہ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق مانن کے کلام میں مبتدا یعنی "ہو"

محذوف ہوگا اور اخاف کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی فا، مجازاً واؤ کے معنی میں ہوگا اور لفظ جب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام، مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے، دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ اخاف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ فدریم تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس تاکید کی بنسبت اولیٰ ہے لہذا اخاف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَتَرَىٰ لِلتَّارِخِيِّ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ
فَكَانَتْ سَكَتٌ عَلَى قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذَلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهَذَا هُوَ الْكَامِلُ
فِي التَّارِخِيِّ أَيْ فِي التَّكْلِيمِ وَالْحُكْمِ جَمِيعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ لِأَنَّ التَّارِخِيَّ
فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكْلِيمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا
كَانَ التَّكْلِيمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيرًا وَعِنْدَهُمَا التَّارِخِيُّ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي
التَّكْلِيمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ الظَّاهِرَ اللَّفْظِي مَوْصُولٌ مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعُطْفُ لَا
يَصِحُّ مَعَ الْإِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوَّلِيُّ هُوَ التَّارِخِيُّ فِي الْحُكْمِ فَقَطُّ.

ترجمہ :- اور تم تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشادات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں متراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ، اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

شرح :- مصنف حروف عطف میں سے کلمہ ثم کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے جاری زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ زید کی آمد کے کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہو کر کہا "انت طالق ثم طالق" تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

بعد "ثم طالق" کہا شارح کہتے ہیں کہ تراخی میں کامل درجہ یہی ہے کہ تکلم اور حکم دونوں میں تراخی ہو یعنی معطوف، معطوف علیہ سے تکلم میں بھی قدرے تاخیر سے ہو اور حکم میں بھی تاخیر سے ہو۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا یہی مذہب ہے کیوں کہ اگر تکلم میں وصل ہو اور حکم میں قدرے تاخیر ہو تو یہ انشائی کلام میں ممنوع ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس صورت میں معلول (حکم) علت سے متخلف ہو جاتا ہے یعنی اس صورت میں علت تو پائی جائے گی لیکن حکم اُس وقت نہیں پایا جائے گا حالانکہ یہ بات ناجائز ہے پس ثابت ہو گیا کہ کلمہ "ثم حکم" اور تکلم دونوں میں تراخی پر دلالت کرتا ہے لہذا جب حکم متراخی ہوگا تو تقدراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور ایسا ہوگا گویا معطوف علیہ کے تکلم کے بعد سکوت کیا اور پھر اس کے بعد معطوف کا تکلم کیا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ کلمہ "ثم مطلق تراخی کیلئے موضوع ہے اور مطلق، فرد کامل کی طرف لڑتا ہے اور تراخی میں کامل یہ ہے کہ حکم اور تکلم دونوں میں تراخی ہو اسلئے کہ اگر حکم میں تراخی ہو اور تکلم میں تراخی نہ ہو تو اس صورت میں من وجہ تراخی ہوگی اور من وجہ تراخی نہیں ہوگی۔ حضرات صاحبین نے فرمایا کہ کلمہ "ثم" کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے یعنی معطوف علیہ اور معطوف دونوں کا تکلم تو ساتھ ساتھ ہوتا ہے لیکن معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم سے قدرے توقف کیساتھ ثابت ہوتا ہے۔ ان حضرات کی دلیل ظاہر لفظ پر عمل ہے کیونکہ بظاہر معطوف کا لفظ معطوف علیہ کے لفظ سے ملا ہوا ہوتا ہے، اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ انفصال کے ساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے یعنی اگر معطوف علیہ کا تلفظ کرنے کے بعد سکوت کیا اور پھر تھوڑے سے وقفہ کے بعد معطوف کا تلفظ کیا تو یہ عطف درست نہیں ہوگا پس ثابت ہو گیا کہ لفظ "ثم" کے ذریعہ صرف حکم میں تراخی ہوتی ہے اور تکلم میں تراخی نہیں ہوتی۔

وَتَمْرُهُ هَذَا الْخِلَافُ مَا بَيَّنَّاهُ بِقَوْلِهِ حَتَّى إِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا أَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَحَنَدَهُ يَفْعُ الْأَوَّلُ وَيَلْعَوُ مَا بَعْدَهُ لِأَنَّ التَّرَاخِيَّ لَمَّا كَانَ فِي التَّكْلِيمِ فَكَأَنَّهُ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ وَسَكَتَ عَلَى هَذَا الْقَدَرِ فَوَفَّعَ هَذَا الطَّلَاقُ وَلَمْ يَبْقَ مَخْلَافٌ لِمَا بَعْدَهُ لِأَنَّهَا غَيْرُ مَوْطُوءَةٍ فَيَلْعَوُ وَهَذَا إِذَا أَخَّرَ الشَّرْطَ -

ترجمہ :- اور اس اختلاف کا ثمرہ وہ ہے جس کو مصنف نے اپنے اس قول سے بیان کیا ہے حتیٰ کہ جب کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" کہا تو

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی کیوں کہ تراخی چونکہ تکلم میں ہوئی اسلئے گویا اس نے انت طالق کہا اور اسی مقدار پر سکوت کیا پس یہ طلاق ہو گئی اور اس کے مابعد کیلئے محل باقی نہیں رہا کیوں کہ عورت غیر مدخول بہا ہے لہذا بعد والی طلاقیں لغو ہو جائیں گی اور یہ حکم اس وقت ہے جب شرط مؤخر ہو۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہو گا کہ اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک کلمہ ثم تراخی فی التكلم پر بھی دلالت کرتا ہے اسلئے اس کا یہ کلام ایسا ہو گا گویا اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر باقی کلام کا تلفظ کیا پس جب "انت طالق" کے بعد سکوت ہو گیا تو اس "انت طالق" کا شرط (ان دخلت الدار) کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو گا اور جب اس "انت طالق" کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے تو اس کے ذریعہ فوری طور سے طلاق واقع ہو جائیگی اور عورت چونکہ غیر مدخول بہا ہے اسلئے وہ اس ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی اور اس پر عدت واجب نہ ہوگی اور غیر مدخول بہا ہونے کی وجہ سے چوں کہ اس پر عدت واجب نہیں ہوئی اسلئے یہ عورت دوسری اور تیسری طلاق کیلئے محل باقی نہ رہی اور جب محل باقی نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق لغو ہو جائیگی شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ شرط مؤخر ہو۔

وَلَوْ قَدْ مَرَّ الشَّرْطُ بِأَنْ قَالَ إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَأَنْتَ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ تَعَلَّقَ الْأَوَّلُ بِهِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَلَخَا الثَّلَاثُ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مُتَّصِلٌ بِالشَّرْطِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُعَلِّقًا بِهِ ثُمَّ لَمَّا سَكَتَ وَقَالَ طَالِقٌ وَقَعَ هَذَا الثَّانِي فِي الْحَالِ ثُمَّ لَمَّا قَالَ طَالِقٌ لَخَا هَذَا الثَّلَاثُ لِغَدَمِ الْمَحَلِّ وَفَائِدَةِ تَعَلُّقِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ إِنْ مَلَكَهَا ثَانِيًا بِالنِّكَاحِ وَوُجِدَ الشَّرْطُ يَقَعُ الطَّلَاقُ حِينَئِذٍ بِالتَّعْلِيقِ السَّابِقِ وَلَا يَقَالُ إِذَا كَانَ التَّرَاخِيُّ فِي التَّكْلِمِ بَقِيَ قَوْلُهُ طَالِقٌ بِلَا مُبْتَدَأٍ فَلْيَقْ لَا نَأْتِي قَوْلَ يَضْمُ الْمُبْتَدَأُ بِدَلَالَةِ الْعَطْفِ لِأَنَّهُ ضَرْبٌ مِنْ تَكْنِيسٍ فَكَانَتْ قَالَ ثُمَّ أَنْتَ طَالِقٌ بِخِلَافِ الشَّرْطِ فَإِنَّهُ نَزَائِدٌ لَا يَحْتَاجُ إِلَى تَقْدِيرِهِ.

ترجمہ :- اور اگر شرط مقدم ہو اس طور پر کہ "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" کہے تو پہلی طلاق شرط پر معلق ہو جائے گی اور دوسری واقع ہوگی اور تیسری لغو ہو جائے گی کیوں کہ پہلی

طلاق شرط سے متصل ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہو گئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ رہنے کی وجہ سے لغو ہو گئی طلاق اول کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ بذریعہ نکاح اس مطلقہ کا مالک ہو گیا اور شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی بنا پر اسی وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا مبتداء باقی رہا لہذا طلاق کس طرح واقع ہوگی اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ دلالت عطف کے سبب مبتداء مقدر ہوگا کیوں کہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے ”ثم انت طالق“ کہا برخلاف شرط کے کیوں کہ یہ ایک زائد شئی ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح :- اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق“ ثم طالق ”تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہوگی اور طلاق ثانی فوراً واقع ہو جائے گی اور طلاق ثالث لغو ہو جائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل ہے لہذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے اسلئے یہ ایسا ہو گیا گویا متکلم نے ”فانت طالق“ کہہ کر سکوت کیا اور پھر طالق ”کہا تو یہ طلاق ثانی اسی وقت واقع ہو جائے گی کیوں کہ طلاق اول، شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے تو طلاق ثانی واقع ہو جائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہو جائیگا کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہو گئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی وجہ سے بلا عدت بائنہ ہو گئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی۔

”وفائدۃ تعلق الاول الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہو گئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول بھی لغو ہو جانی چاہیے اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر مدخول دار کی شرط پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی۔ بہر حال اس فائدے کے پیش نظر طلاق اول کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے اور ”ان دخلت الدار فانت طالق“ کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول ”طالق“ بلا مبتداء کے رہا اور بغیر مبتداء کے صرف ”طالق“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا طلاق ثانی کیسے واقع

ہوگی۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں دلالت عطف کی وجہ سے مبتداء کا مقدر ماننا ضروری ہے اسلئے کہ دوسرا طالق پہلے طالق پر معطوف ہے اور معطوف علیہ سے پہلے جو عبارت مذکور ہوتی ہے اس کو معطوف سے پہلے بھی مقدر مانا جاتا ہے جیسے ”جاوہی زید و عمرو“ کی تقدیر کی عبارت یہ ہے ”جاوہی زید، جاوہی عمرو“۔ پس یہاں چونکہ معطوف علیہ یعنی طالق اول سے پہلے انت مبتداء ہے لہذا معطوف یعنی دوسرا طالق سے پہلے بھی انت مبتداء مقدر ہوگا گویا متکلم نے یوں کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق ثم انت طالق“ پس جب طلاق ثانی بتقدیر مبتداء ”انت طالق“ ہے تو یہ کلام مفید ہوگا اور اس سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ لیکن اس پر اعتراض ہوگا کہ جس طرح لفظ ”انت“ مبتداء مقدر ہے اسی طرح شرط یعنی ”ان دخلت الدار“ کو بھی مقدر مان لیا جائے اور جب طلاق ثانی اور ثالث سے پہلے شرط مقدر ہوگی تو اول کی طرح ثانی اور ثالث بھی شرط پر معلق ہو جائیں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط ایک زائد چیز ہے کلام اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے لہذا اس کو مقدر ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور بغیر مبتداء کے لفظ طالق جوں کہ غیر مفید ہے اسلئے اس کو مفید اور درست کرنے کیلئے مبتداء کو مقدر ماننا ضروری ہے۔

وَقَالَ لَا تَعْلَقَنَّ جَمِيعًا وَيَنْزِلَنَّ عَلَى التَّرْتِيبِ لِأَنَّ الْوَصْلَ فِي التَّكْلِمِ مُتَحَقِّقٌ
عِنْدَهُمَا وَلَا فَضْلَ فِي الْعِبَارَةِ فَيَتَعْلَقُ الْكُلُّ بِالشَّرْطِ سَوَاءً قَدَّمَ الشَّرْطَ أَوْ
آخَرَ وَلَكِنَّ فِي وَقْتِ الْوُقُوعِ يَنْزِلَنَّ عَلَى التَّرْتِيبِ فَإِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الثَّلَاثُ
وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَقَعُ الْأَوَّلُ وَيَأْتِي بِهِ وَلَا يَقَعُ الثَّانِي وَالثَّالِثُ وَ
أَمَّا عِنْدَ أَيْ حَيْثُفَةً فَإِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَقَدْ عَلِمْتَ خَالَهَا وَإِنْ كَانَتْ
مَدْخُولًا بِهَا فَإِنْ قَدَّمَ الْجُزْأَ يَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي فِي الْحَالِ وَتَعْلَقُ الثَّالِثُ
بِالشَّرْطِ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلَى الْأَوَّلِينَ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ
إِنْ قَدَّمَ الشَّرْطَ تَعْلَقَ الْأَوَّلُ بِالشَّرْطِ وَوَقَعَ الثَّانِي وَالثَّالِثُ فِي الْحَالِ
بِمَا قُلْنَا هَكَذَا قِيلَ۔

ترجمہ :- صاحبین نے کہا کہ یہ تینوں طلاقیں معلق ہوں گی اور حسب ترتیب واقع ہوں گی۔ اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک وصل فی التکلم ثابت ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہے۔ لہذا تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وقوع کے وقت حسب ترتیب واقع ہوں گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو تین واقع ہوں گی اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اول واقع ہوگی اور

اس سے بائٹہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اول اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی، گویا اس نے اولین پر سکوت کیا پھر کہا "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجود شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ ثلث کہ جب سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوتا پس جب صاحبین رحمہ کے نزدیک تکلم میں وصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا مؤخر ہو لیکن وجود شرط کے وقت ان کا نزول اُسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقیں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائٹہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحب رحمہ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق" تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی و یا شوہر نے "انت طالق ثم طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اول اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی، اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زلنے میں دخول دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجود شرط کے وقت واقع ہو جائیگی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اول شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ طلاق اول پر امام صاحب کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اول پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اول کا تعلق ہوا اور اول ہی شرط پر معلق ہوئی، دوسری اور تیسری کا شرط کیساتھ کوئی تعلق نہیں ہے اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقیں کا محل بھی ہے لہذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علماء نے ایسا ہی کہا ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ ۴ فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ بَيَانٌ لِمَجَازِ كَلِمَةِ ثُمَّ
بَعْدَ بَيَانِ حَقِيقَتِهَا وَجَوَابِ سُؤَالٍ مُّقَدِّمٍ وَهُوَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُولُ بِجَوَازِ تَقْدِيمِ
الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحَنْثِ لِأَنَّهُ عَمٌّ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا
فَلْيَكْفُرْ عَنْ يَمِينِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَإِتْيَانُ الْخَيْرِ كُنَايَةٌ عَنْ الْحَنْثِ وَذِكْرُهَا
بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيرِ فَعُلِمَ أَنَّ تَقْدِيمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحَنْثِ جَائِزٌ فَأَجَابَ
الْمُصَنِّفُ أَنَّ لَفْظَ ثُمَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ

ترجمہ :- اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر“ میں کلمہ ثم
کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے ،
اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسم توڑنے پر کفارہ مالہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس
کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس اتیان خیر قسم توڑنے
سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنث پر کفارہ کو
مقدم کرنا جائز ہے ۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو
بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا بھی جواب ہے ۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں حالانکہ
احناف اس کے قائل نہیں ہیں امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے ”من حلف علی یمین فرأى غیراً خیراً
منہا فلیکفر عن یمینہ ثم لیأت بالذی ہو خیر“ یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے
علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیے اور پھر وہ کام کرنا چاہیے جو اس
سے بہتر ہو۔ ابو داؤد میں یہ روایت اس طرح ہے ”عن عبد الرحمن بن سمرہ قال قال لی النبی صلی اللہ
علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرہ اذا حلفت علی یمین فرأیت غیراً خیراً منہا فلیکفر عن یمینک ثم أت الذی
ہو خیر“ اے عبد الرحمن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو، تو اپنی
یمین کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو۔ دونوں حدیثوں میں اتیان خیر سے کنایہ حنث (قسم
توڑنا) مراد ہے اور اس حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمہ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہذا اس سے یہ
بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

اُسْتَعِيْرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلًا حَقِيقَةً الْأَمْرُ تَدُلُّ عَلَيْهِ الرَّوَايَةُ الْآخِرَةُ وَهِيَ
قَوْلُهُ ۴ فُلَيَاتٍ بِالذَّيْ هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيَكْفِرَ عَنْ يَمِينِهِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي تَقْدِيمَ
الْحَنْثِ عَلَى الْكُفَّارَةِ فَوَجِبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا بَأَن يَجْعَلَ ثُمَّ فِي الرَّوَايَةِ الْأُولَى
بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيُفْهَمُ مِنْهُ وَجُوبُ كِلَا الْأَمْرَيْنِ أَعْنَى الْكُفَّارَةِ وَالْحَنْثِ مِنْ غَيْرِ
تَقْدِيمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُفْهَمُ التَّرْتِيبُ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْحَنْثِ عَلَى الْكُفَّارَةِ
مِنَ الرَّوَايَةِ الْآخِرَةِ وَلَمْ يُعْكَسْ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحَنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ
بِالِاتِّفَاقِ غَايَتُهُ أَنَّ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرَّوَايَةِ الْأُولَى يَلْزَمُ
وَجُوبُ تَقْدِيمِ الْكُفَّارَةِ عَلَى الْحَنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِصُ
الْكُفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرْجِحٍ وَيَلْزَمُ الْعَاءُ الرَّوَايَةِ الْآخِرَةِ فَلِذَا عَمِلْنَا
بِالرَّوَايَةِ الْآخِرَةِ وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لَيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى
حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَازِي فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِي فِي الْفِعْلِ بِحُمُلِ الْأَمْرِ
عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا -

ترجمہ :- مصنف نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت
امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فلیات
بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ہے کیوں کہ یہ حدیث کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہذا
دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمہ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے
تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے -
پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس
نہیں کیا کیوں کہ حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعی
کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم
آتا - حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور
دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں
لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیوں کہ مجازی الحرف امر کو اباحت وغیرہ
پر محمول کر کے مجازی الفعل سے بہتر ہے -

تشریح :- مصنف نے مذکورہ سوال اور امام شافعی کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا
کہ حدیث میں کلمہ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف مقید یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادہ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا مجاز ہے لہذا یہاں حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی مجاز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی نلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جاسکے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر مبنی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو نلیکفر، امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیوں کہ اگر نلیکفر، امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر مبنی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعی کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعی کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہذا کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہر حال اس حدیث میں کلمہ ثم، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی ثلیات بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ بھی دلالت کرتی ہے، حاصل یہ کہ حنث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمہ ثم جو اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایت اولیٰ میں کلمہ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہو جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیوں کہ اگر روایت ثانیہ میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایت اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر مبنی رکھا جائے تو

اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا واجب ہونا ثابت ہوگا حالانکہ اس کے وجوب کا کوئی قائل نہیں ہے زیادہ سے زیادہ اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

شارح علیہ الرحمہ نے اخاف کے مذہب کی ترجیح کو ثابت کرنے کیلئے فرمایا ہے کہ اگر ہم من وعن روایت اولیٰ پر عمل کریں تو چند خرابیاں لازم آئیں گی۔

(۱) تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب لازم آئے گا حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے۔

(۲) روایت اولیٰ مطلق ہے اس سے کفارہ بالمال اور کفارہ بالصوم دونوں کی تقدیم علی الحنث ثابت ہوتی ہے حالانکہ امام شافعیؒ صرف کفارہ بالمال کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل ہیں، اور کفارہ بالصوم کی تقدیم علی الحنث کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ پس بغیر مرجع کے کفارہ بالمال کی تخصیص لازم آئے گی حالانکہ یہ بھی درست نہیں ہے۔

(۳) پہلی روایت پر عمل کرنے کی صورت میں دوسری روایت کو بالکل لغو کر دینا لازم آئے گا۔ ان خرابیوں کو جو ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں کلمہ ثم کو واؤ کے معنی میں قرار دیا اور ہم نے ایسا اسلئے کیا تاکہ امر (فلیکفر) اپنی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رہے کیوں کہ حرف یعنی کلمہ ثم میں مجاز کا ارتکاب کرنا یعنی واؤ کے معنی میں لینا اس سے بہتر ہے کہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کیا جائے یعنی امر کو اباحت یا نذب کے معنی پر محمول کیا جائے۔

وَبَلِّغِ الْإِثْبَاتِ مَا بَعْدَهُ وَالْإِعْمَارِ اضْعَمًا قَبْلَهُ عَلَى سَبِيلِ التَّذَارُفِ أَمْحُ سَدَّ أَرْكَ
الْغَلْطِ بِمَعْنَى إِنَّمَا غَلَطْنَا فِي تَكْلِيمِ مَا قَبْلَ بَلِّ إِذَا لَعْنَتُكَ مَقْصُودٌ لَنَا وَإِنَّمَا الْمَقْصُودُ
مَا بَعْدَهُ لَا أَنَّهُ خَطَأٌ فِي الْوَاقِعِ وَنَفْسُ الْأَمْرِ فَإِذَا قُلْتَ جَاءَنِي زَيْدٌ بَلِّ عَمْرُو
كَانَ مَعْنَاهُ أَنَّ الْمَقْصُودَ اثْبَاتُ الْمَجْئِ لِعَمْرٍو لَا زَيْدٌ زَيْدٌ يَحْتَمِلُ مَجْئُهُ
وَعَدَهُ فَإِذَا اسْرَدْتَ عَلَيْهِ لَا تَقُولُ جَاءَنِي زَيْدٌ لَا بَلِّ عَمْرُو كَانَ نَصَابِي نَفِي
الْمَجْئِ عَنْ زَيْدٍ هَذَا إِذَا اجَاءَ فِي الْإِثْبَاتِ وَإِنْ جَاءَ فِي النَّفْيِ بَانَ يَقَالُ مَا جَاءَنِي
زَيْدٌ بَلِّ عَمْرُو فَقِيلَ يَصْرِفُ النَّفْيُ إِلَى عَمْرٍو وَقِيلَ يَصْرِفُ الْإِثْبَاتُ إِلَيْهِ
عَلَى مَا عَرِفْتَ فِي النَّحْوِ.

ترجمہ :- اور کلمہ بل اپنے مابعد کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل سے اعراض کرنے کیلئے تدارک کے طور پر آتا ہے یعنی غلطی کی تلافی کیلئے آتا ہے یعنی ہم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ میں غلطی کی ہے اسلئے کہ وہ ہمارا مقصود نہیں ہے ہمارا مقصود تو بل کا مابعد ہے نہ یہ کہ وہ واقع اور نفس الامر میں خطا نہ تھی پس

جب تو "جاردنی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجبوت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں ہے پس زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاردنی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے مجبوت کی نفی میں نص ہوگا، یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا یا بایں طور کہ کہا جائے "ما جاردنی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح :- حروف عطف میں سے کلمہ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود میں غلطی کی ہے کیوں کہ کلمہ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا بیان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمہ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور نفس الامر میں غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔ بہر حال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمہ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاردنی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاردنی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے بلکہ عمرو آیا ہے یعنی "لا" زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس صورت میں ہے جبکہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جاردنی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو نہیں آیا لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات علماء نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور راجع ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَتَطْلُقُ ثَلَاثًا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمُعْطُوفَةُ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثُنْتَيْنِ لِأَنَّ
لَعْنِمَلِكِ ابْطَالَ الْأَوَّلِ فَيَقَعَانِ تَفْرِيجٌ عَلَى كَوْنِهِ لِلْأَعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يَعْنِي
أَنَّ الْأَعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْأَعْرَاضِ كَمَا فِي
الْأَخْبَارِ أَمَّا فِي الْأَنْشَاءِ ابْتِغَاءً فَلَا يُمَكِّنُ ذَلِكَ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيعًا فَنُفِيَ
مَسْئَلَةُ الطَّلَاقِ أَسْرَادًا أَنْ يَضْرِبَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الثُّنْتَيْنِ فَالْقِيَاسُ
يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعُ الْأَوَّلُ بَلِ الْآخِرُ وَلَكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْأَعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ
لَا جَرَ مَرَّ يَحْمَلُ بِالْأَوَّلِ وَالْآخِرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلَاثُ.

ترجمہ :- چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدہ بل ثنیتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہذا کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی، یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمہ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہذا اول و ثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلہ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول و آخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔
تشریح :- اس بات پر کہ کلمہ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنف نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدہ بل ثنیتین" تو اس پر کلمہ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیوں کہ کلمہ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمہ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیوں کہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جاسکتا ہے جیسے "جاری زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

باسے میں آنے کی جو خبر دی گئی ہے وہ غلط ہے بلکہ عمرو کا آنا صحیح ہے۔
 اور رہا انشاءات میں تو یہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں صدق و کذب کا احتمال نہیں ہوتا ہے بلکہ
 اس کا حکم تکلم کرتے ہی بغیر کسی توقف کے واقع ہو جاتا ہے۔ اور جب تکلم کرتے ہی انشاء کا حکم واقع ہو جاتا
 ہے تو اس سے اعراض ممکن نہ ہوگا پس مسئلہ طلاق میں چونکہ شوہر نے واحدہ سے اثنتین کی طرف اعراض
 کرنے کا ارادہ کیا ہے اسلئے قیاس یہی چاہتا ہے کہ اول معنی کلمہ بل کے ماقبل کی طلاق واقع نہ ہو اور کلمہ
 بل کے مابعد کی دو طلاقیں واقع ہوں لیکن چونکہ طلاق انشاء کے قبیل ہے اسلئے اس سے اعراض کرنا درست نہیں ہے بلکہ اس سے اعراض
 متکلم کی قدرت ہی میں نہیں ہے اور جب طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو کلمہ بل سے پہلے
 جو ایک طلاق ہے وہ بھی واقع ہوگی اور کلمہ بل کے بعد جو دو طلاقیں ہیں وہ بھی واقع ہو جائیں گی اس
 طرح مذکورہ کلام سے عورت پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

(فوائد)۔ مصنف نے متن میں موطورہ کی قید اسلئے ذکر کی ہے کہ اگر شوہر نے یہ کلام غیر موطورہ سے
 کیا ہو تو اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ جب شوہر نے غیر موطورہ سے ”انت طالق واحدہ“
 کہا اور اس سے اعراض ممکن نہیں ہے تو یہ ایک طلاق واقع ہوگئی اور غیر موطورہ بلا عدت کے بائسہ
 ہوگئی اور جب اس پر عدت نہیں ہے تو اب وہ کسی اور طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل
 نہ رہی تو کلمہ بل کے بعد کی دونوں طلاقیں لغو ہو جائیں گی۔

بِخِلَافِ قَوْلِهِ لَدَعِيَ الْفُ بَلُ الْفَانِ جَوَابُ عَنْ قِيَاسِ زُفَرٍّ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَسْأَلَةَ
 الْإِقْرَارِ عَلَى مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ فَيَقُولُ يَلْزَمُ هَذَا الْمِثَالُ ثَلَاثَةُ آلَافٍ وَنَحْنُ
 نَقُولُ إِنَّهُ إِقْرَارٌ وَإِخْبَارٌ وَهُوَ يَحْتَمِلُ الْإِضْرَابَ وَتَدَارُكُ الْخَلَطِ فَيُعْمَلُ
 عَلَى أَصْلِهِ وَالطَّلَاقُ إِنِّشَاءٌ لَا يَحْتَمِلُ التَّدَارُكَ فَجَاءَتْ فِيهِ الضَّرُورَةُ
 الدَّاعِيَةُ إِلَى الْعَمَلِ بِهِمَا۔

ترجمہ :- برخلاف مقرر کے قول ”لہ علی الف بل الفان“ کے، یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے
 کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس مثال میں تین ہزار
 لازم ہوں گے اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کلام اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کے تدارک کا احتمال رکھتا
 ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور طلاق انشاء ہے تدارک کا احتمال نہیں رکھتی ہے پس اس
 میں ایسی ضرورت آپڑی جو دونوں جانب پر عمل کرنے کی داعی ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں حضرت امام زفرؒ کے قیاس کا جواب ہے کیوں کہ وہ مسئلہ اقرار کو مسئلہ طلاق پر قیاس کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جس طرح "انت طالق واحدة بل ثنتین" سے تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں، اسی طرح "لہ علی الف بل الفان" سے بھی مقبرہ برتین ہزار واجب ہوں گے لیکن ہماری طرف سے اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ "لہ علی الف بل الفان" اقرار و اخبار ہے جو اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی اصل پر عمل کیا جائے گا اور یہ کہا جائے گا کہ مقرر نے "لہ علی الف" کہہ کر ایک ہزار کا اقرار کیا تھا مگر جب "بل الفان" کہا تو اس نے "بل" کے ماقبل یعنی "الف" سے اعراض کیا اور یہ باور کرایا کہ میں نے یہ غلط کہہا ہے اور "الفان" کا اثبات کیا یعنی یہ کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ مجھ پر دو ہزار ہیں اور یہ ایسا ہے جیسے کوئی سستی ستون بل سبعون" کہے یعنی میری عمر ساٹھ سال ہے بلکہ ستر سال ہے اور یہی طلاق تو از قبیل انشاء ہے اعراض اور غلطی کی تلافی کا احتمال نہیں رکھتی ہے لہذا طلاق میں ایسی ضرورت موجود ہے جو بل کے ماقبل اور مابعد دونوں پر عمل کر نیکاً تقاضہ کرتی ہے پس دونوں پر عمل کے نتیجہ میں تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

وَلَكِنْ لِلْإِسْتِدْرَاكِ بَعْدَ النَّفْيِ أَمْحُ دَفْعَ تَوَهُُّمِ نَاشِرٍ مِنَ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَقَوْلِكَ مَا جَاءَنِي زَيْدٌ فَأَوْهَرُ أَنْ عَمْرُوًا أَيْضًا لَمْ يَجْعَلْ لِمُنَاسَبَةٍ وَمُلَاسَرَمَةٍ بَيْنَهُمَا فَاسْتَدْرَكَ بِقَوْلِكَ لَكِنْ عَمْرُوًا وَهِيَ إِنْ كَانَتْ مُخَفَّفَةً فَهِيَ عَاطِفَةٌ وَإِنْ كَانَتْ مُشَدَّدَةً فَهِيَ مُشَبَّهَةٌ مُشَارِكَةٌ لِلْعَاطِفَةِ فِي الْإِسْتِدْرَاكِ ثُمَّ إِنْ كَانَ عَطْفٌ مُفْرَدٌ عَلَى مُفْرَدٍ يَشْتَرِطُ وَقَوْعُهَا بَعْدَ النَّفْيِ وَإِنْ كَانَ عَطْفٌ جُمْلَةً عَلَى جُمْلَةٍ يَقَعُ بَعْدَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ جَمِيعًا غَيْرَ أَنَّ الْعَطْفَ إِذَا صَحَّ عِنْدَ اتِّسَاقِ الْكَلَامِ وَإِلَّا فَهُوَ مُسْتَأْنَفٌ يَعْنِي أَنَّ لَكِنْ وَإِنْ كَانَتْ لِلْعَطْفِ لَكِنْ الْعَطْفُ إِذَا صَحَّ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ مُتَّصِفًا مُرْتَبِطًا وَنَعْنِي بِالْإِتِّسَاقِ أَنْ يَكُونَ لَكِنْ مُرْصُولًا بِالْكَلَامِ السَّابِقِ وَلَا يَكُونُ نَفْيٌ فَعَلٌ وَإِثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ بَلْ يَكُونُ النَّفْيُ سَرَّاجِعًا إِلَى شَيْءٍ وَالْإِثْبَاتُ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ وَإِنْ فَقَدَ أَحَدُ الشَّرْطَيْنِ فَجَازَ يَكُونُ الْكَلَامُ مُسْتَأْنَفًا مُبْتَدَأً أَوْ لَا مُعْطُوفًا.

ترجمہ :- اور لکن نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی اس توہم کو دور کرنے کیلئے جو کلام سابق سے پیدا ہوتا ہے جیسے تیرا قول "ما جاردنی زید" اس سے وہم ہوا کہ عمروؒ بھی نہیں آیا ہے کیونکہ ان دونوں میں لگاؤ اور تعلق ہے پس تو نے اپنے قول "لکن عمروؒ" سے اس کی تلافی کر لی اور لکن "اگر مخفف ہو تو عاطفہ ہے اور اگر مشدد ہو تو مشبہ بالفعل ہے استدراک میں عاطفہ کا شریک ہے پھر اگر عطف

مفرد علی المفرد ہو تو اس میں شرط یہ ہے کہ اس کا وقوع نفی کے بعد ہو اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو وہ نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہوگا مگر یہ کہ عطف اس وقت صحیح ہوتا ہے جب کہ کلام مربوط ہو ورنہ کلام مستانف ہوگا یعنی "لکن" اگرچہ عطف کیلئے ہے لیکن عطف اس وقت درست ہوگا جب کہ کلام موصول اور مربوط ہو اور اتساق سے ہماری مراد یہ ہے کہ کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور کسی فعل کی نفی اور اس کا اثبات بعینہ نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات دوسری شئی کی طرف اور اگر دونوں شرطوں میں سے ایک شرط مفقود ہو جائے تو اس وقت کلام مستانف و مبتدا ہوگا معطوف نہ ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ حروف عاطفہ میں سے ایک "لکن" ہے، اور کلمہ "لکن" نفی کے بعد استدراک کیلئے آتا ہے یعنی کلام سابق سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کو دور کرنے کیلئے کلمہ "لکن" استعمال ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "ما جاردنی زید" کہا تو اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ شاید عمرو بھی نہ آیا ہو کیوں کہ زید و عمرو کے درمیان غایت درجہ تعلق اور لگاؤ ہے لہذا اس تعلق اور لگاؤ کا تقاضہ یہ ہے کہ جب زید نہیں آیا تو عمرو بھی نہ آیا ہوگا پس اس وہم کو دور کرنے کیلئے "لکن عمرو" کہا جائے گا یعنی زید تو نہیں آیا البتہ عمرو آیا ہے اور عمرو کے بارے میں نہ آنے کا وہم غلط ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے فرمایا کہ کلمہ "لکن" اگر مخففہ ہو یعنی غیر مشددہ ہو تو یہ عاطفہ ہوگا، اور اگر مشددہ ہو تو یہ حروف مشبہ بالفعل میں سے ہوگا اور استدراک میں "لکن" عاطفہ کیسا تھ شریک ہوگا۔ پھر کلمہ "لکن" کے ذریعہ اگر عطف مفرد علی المفرد ہو تو اس صورت میں یہ شرط ہے کہ کلمہ "لکن" نفی کے بعد واقع ہو چنانچہ "ضربت زیداً لکن عمرو" کہنا درست نہ ہوگا البتہ "ما ضربت زیداً لکن عمرو" کہنا درست ہوگا، اور اگر عطف جملہ علی الجملہ ہو تو کلمہ "لکن" نفی اور اثبات دونوں کے بعد واقع ہو سکتا ہے لیکن وہ جملہ جو "لکن" سے پہلے ہے اور وہ جملہ جو "لکن" کے بعد ہے دونوں نفی اور اثبات میں مختلف ہوں گے یعنی پہلا اگر مثبت ہے تو دوسرا جملہ منفی ہوگا اور پہلا اگر منفی ہے تو دوسرا جملہ مثبت ہوگا یہ اختلاف خواہ لفظوں میں ہو جیسے "جاردنی زید لکن عمرو لم یجئ" یا لفظوں میں نہ ہو بلکہ صرف معنی ہو جیسے "سافر زید لکن عمرو حاضر" اس دوسری مثال میں اگرچہ دونوں جملے مثبت ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے دونوں میں اختلاف ہے اس طور پر کہ زید کیلئے سفر کا اثبات ہے اور عمرو سے سفر کی نفی کی گئی ہے یعنی عمرو کیلئے اقامت کو ثابت کیا گیا ہے۔

ما تن علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف اس صورت میں درست ہوگا جب کہ کلام موصول ہو اور مربوط ہو یعنی کلمہ "لکن" کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو یعنی جس کی نفی کی گئی ہو بعینہ اس کا اثبات نہ ہو بلکہ نفی ایک شئی کی طرف راجع ہو اور اثبات

دوسری شے کی طرف راجع ہوا اور اگر ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو گئی یعنی کلمہ ”لکن“ کلام سابق سے ملا ہوا نہ ہو یا ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی ہو تو اس صورت میں کلمہ ”لکن“ کا مابعد والا کلام معطوف نہ ہوگا بلکہ یہ کلام مستأنف اور مستقل ہوگا ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

وَلَمَّا كَانَ امثالُ الاتِّساقِ ظاهراً، فِيمَا بَيْنَ الْأَصُولِ لِتَبَيُّنٍ لَمْ يَتَعَرَّضْ لَهَا وَذَكَرَ
مِثَالَ عَدَمِ الاتِّساقِ خَاصَّةً فَقَالَ كَالْأَمَةِ إِذَا شَرَوْحَتْ بِغَيْرِ إِذْنِ مَوْلَاهَا بِمِائَةِ
دِرْهَمٍ فَقَالَ لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ وَلَكِنْ أُجِيزُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ دِرْهَمًا أَنَّ هَذَا
فَسَخَ لِلنِّكَاحِ وَجَعَلَ لَكِنْ مُبْتَدَأً، لِأَنَّ هَذَا نَفْيٌ مِفْعَلٍ وَإِثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ فَإِنَّ فِي هَذَا
الْمِثَالِ لَمَّا قَالَ الْمَوْلَى أَوَّلًا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ فَقَدْ قَلَعَ النِّكَاحَ عَنِ أَصْلِهِ وَلَمْ يَبْقَ
لَهُ وَجْهٌ صَحِيحٌ ثُمَّ لَمَّا قَالَ بَعْدَهُ وَلَكِنْ أُجِيزُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ دِرْهَمًا
يَكُونُ إِثْبَاتٌ ذَلِكَ الْفِعْلِ الْمُنْفِي بِعَيْنِهِ لِأَنَّ الْمَهْرَ فِي النِّكَاحِ تَابِعٌ لَا إِعْتِبَارَ
لَهُ فَيَتَنَاقِضُ أَوَّلُ الْكَلَامِ بِآخِرِهِ فَحَمَلْنَاهُ عَلَى ابْتِدَاءِ النِّكَاحِ بِمَهْرٍ آخِرٍ
فَسَخَ النِّكَاحَ الْأَوَّلَ الَّذِي عَقِدْتَهُ فَيَكُونُ لَكِنْ لِلْإِسْتِثْنَاءِ لَا لِلْعُطْفِ وَلَوْ قَالَ
الْمَوْلَى فِي جَوَابِهَا لَا أُجِيزُ النِّكَاحَ بِمِائَةِ وَلَكِنْ أُجِيزُ بِمِائَةِ وَخَمْسِينَ يَكُونُ
هَذَا بِعَيْنِهِ مِثَالُ الاتِّساقِ فَيَبْقَى أَصْلُ النِّكَاحِ وَيَكُونُ النَّفْيُ سَرَّاجَةً إِلَى قَيْدِ
الْمِائَةِ وَالْإِثْبَاتُ إِلَى قَيْدِ الْمِائَةِ وَالْخَمْسِينَ فَلَا يَكُونُ نَفْيٌ مِفْعَلٍ وَ
إِثْبَاتٌ بِعَيْنِهِ .

ترجمہ :- چونکہ اتساق کی مثالیں اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے مصنف ان کے درپے نہ ہوئے اور عدم اتساق کی مثال کو خاص طور پر ذکر کیا چنانچہ فرمایا کہ جیسے باندی جب اپنے مولیٰ کی اجازت کے بغیر ایک سو درہم کے عوض نکاح کرے پھر مولیٰ کہے ”لا اجیز النکاح“ لیکن اجیزہ بمائتہ وخمسين درہم“ تو مولیٰ کا یہ قول نسخ نکاح ہوگا اور کلمہ ”لکن“ کو مبتداء کر دینے کا موجب ہوگا کیونکہ یہ ایک ہی فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات ہے اسلئے کہ اس مثال میں جب مولیٰ نے اولاً ”لا اجیز النکاح“ کہا تو نکاح کو اس کی جڑ سے اکھاڑ دیا اور نکاح کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہ رہی پھر جب اس کے بعد و لیکن اجیزہ بمائتہ وخمسين اس فعل منفی کا اثبات لازم آئے گا۔ کیوں کہ نکاح میں مہرتاج ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا ہے پس مولیٰ کا اول کلام اس کے آخر کلام کے مناقض ہوگا لہذا ہم نے اس قول (ولکن اجیز النکاح) کو دوسرے مہر کے عوض ابتداء کے نکاح پر محمول کیا اور اس پہلے نکاح کے

فسخ پر محمول کیا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمہ "لکن" استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا، اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں "لا اجیز النکاح بمائۃ و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین" کہا تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا لہذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ و خمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہوگا۔
تشریح :- سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمہ "لکن" کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان اتساق ہو یعنی "لکن" کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے مناقض نہ ہو تو کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ "لکن" کے مابعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا، اس کے بعد مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح، و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین درہم" میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہو گیا اور کلمہ "لکن" سے از سر نو کلام ہوگا کیوں کہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو اس نے نکاح کو سر سے ختم کر ڈالا، اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے "و لکن اجیزہ بمائۃ و خمسین" کہا تو اس سے بعینہ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جا چکی ہے، لہذا مولیٰ کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہو گیا اور جب مولیٰ کے کلام میں "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہو گیا تو شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام منسق نہ رہا اور جب کلام منسق نہ رہا تو کلمہ "لکن" عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور "لکن" کے بعد کا کلام یعنی "و لکن اجیزہ" دوسرے ہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور "لکن" سے پہلے کا کلام یعنی "لا اجیز النکاح" باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاح ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم ہر کیساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہر حال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان تغایر ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوتے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب "لکن"

کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہ رہا تو شرط اتساق پائی گئی اور جب شرط اتساق پائی گئی تو ”لکن“ کو عطف کیلئے ہونا چاہیئے نہ کہ استثناف کیلئے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ مہر، نکاح میں تابع ہوتا ہے اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نکاح کے وقت اگر مہر ذکر نہ کیا جائے یا مہر کی نفی کر دی جائے تو دونوں صورتوں میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے اگر نکاح میں مہر کا اعتبار ہوتا تو ان دونوں صورتوں میں نکاح منعقد نہ ہوتا بہر حال جب نکاح میں مہر کا اعتبار نہیں ہے تو مولیٰ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے اولاً نکاح کی نفی کی ہے اور پھر ”لکن“ کے ذریعہ بعینہ اس کی اجازت دی ہے اور جب ایسا ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک ہوئے یعنی ”لکن“ کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوا۔ اور شرط اتساق مفقود ہو گئی، لہذا ”لکن“ عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استثناف کیلئے ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے باندی کے جواب میں یہ کہا ”لا اجیز النکاح بمائتہ و لکن اجیزہ بمائتہ و خمسين“ تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا اور ”لکن“ عطف کیلئے ہوگا پس اس صورت میں اصل نکاح یعنی باندی کا منعقد کردہ نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی کا تعلق ”مائتہ“ کی قید کیساتھ اور اثبات کا تعلق ”مائتہ و خمسين“ کی قید کیساتھ ہوگا یعنی مولیٰ باندی کے منعقد کردہ نکاح پر تو راضی ہے لیکن مقدار مہر پر راضی نہیں ہے، اور جب ایسا ہے تو جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اس فعل کا اثبات نہ ہوا یعنی ”لکن“ کا مابعد، اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا، اور جب ”لکن“ کا مابعد، ماقبل کے مناقض نہیں ہے تو شرط اتساق موجود ہونے کی وجہ سے ”لکن“ کو عطف پر محمول کیا جائے گا اور استثناف پر محمول نہ ہوگا۔

وَأَوْرَاحِدِ الْمَدَّ كَوْرَيْنِ وَقَوْلُهُ هَذَا حَرْفٌ أَوْ هَذَا كَقَوْلِهِ أَحَدُهُمَا حَرْفٌ وَهَذَا مُخْتَارٌ شَمْسِ الْأَيْمَةِ وَفَخِرَ الْإِسْلَامَ وَذَهَبَ طَائِفَةٌ مِنَ الْأَصُولِيِّينَ وَجَمَاعَةُ النَّحْوِيِّينَ إِلَى أَنَّهَا مَوْضُوعَةٌ لِلشَّكِّ وَهُوَ لَيْسَ بِسَلْبٍ لِأَنَّ الشَّكَّ لَيْسَ مَعْنَى مَقْصُودًا لِلْمُسْكِلِمِ قَصْدًا تَفْهِيمًا لِلْمُخَاطَبِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ الشَّكُّ مِنْ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَهُوَ الْخَبَرُ الْمَجْهُولُ وَلِذَا لَزِمَ مِنْهُ التَّخْيِيرُ فِي الْأَشَاءِ وَلَوْ سَلِمَ أَنَّ الشَّكَّ مَقْصُودٌ فَقَدْ وَضِعَ لَهُ لَفْظُ الشَّكِّ.

ترجمہ :- اور کلمہ او مذکورین میں سے کسی ایک کیلئے آتا ہے اور قائل کا قول ”ہذا حَرْفٌ أَوْ هَذَا“ ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا قول ”احدہما حَرْفٌ“ یہ شمس الایمہ اور فخر الاسلام کا پسندیدہ مذہب ہے اور اصولیوں اور نحویوں کا ایک گروہ اس طرف گیا ہے کہ کلمہ او شک کیلئے موضوع ہے حالانکہ

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے کلمہ ”او“ کے بارے میں مصنف نے فرمایا ہے کہ کلمہ ”او“ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ ”او“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاغلی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ ”ہذا حرّ او ہذا“ کہنا ایسا ہے جیسا کہ ”احدہما حرّ“ یعنی جس طرح ”احدہما حرّ“ سے لاغلی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح ”ہذا حرّ او ہذا“ کے ذریعہ بھی لاغلی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔ شارح ۳ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل اصول اور نجات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تخییر کی مثال ”اضرب زیداً او عمرًا“ ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال ”جالس الحسن او ابن سیرین“ ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک کلمہ ”او“ خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم، شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمہ ”او“ کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام، یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنی مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شک ہونا سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محل کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً ”جاری زید او عمرو“ میں متکلم کا مقصود لاغلی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید و عمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہو گیا الغرض شک محل کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمہ ”او“ اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ انشاء میں کلمہ ”او“ تنخیر کیلئے آتا ہے اور اباحت کیلئے آتا ہے، شک کیلئے نہیں آتا پس کلمہ ”او“ کا بعض مقامات پر مثلاً انشاء میں شک کیلئے نہ آتا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ ”او“ شک کیلئے موضوع نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم بھی کر لیا جائے کہ شک ایسا معنی ہے جس کو سمجھانے کا متکلم ارادہ کرتا ہے یعنی متکلم مخاطب کو اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ مجھ کو احد الامرین کی تعیین میں شک ہے تو اس مقصد کو حاصل کرنے کیلئے لفظ شک موضوع ہے متکلم لفظ شک کے ذریعہ مخاطب کو یہ بات سمجھا سکتا تھا۔ کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَهَذَا الْكَلَامُ إِنْ شَاءَ يُحْتَمَلُ الْخَبَرُ فَأَوْجِبَ التَّخْيِيرُ عَلَى إِحْتِمَالِ أَنَّهُ بَيَانٌ
يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ هَذَا أَحْسَنُ أَوْ هَذَا إِنْ شَاءَ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعُ لِأَنَّ الشَّرْعَ وَضَعَهُ
لِإِجَادِ الْحَرِّيَّةِ بِهَذَا اللَّفْظِ وَلَكِنَّهُ يُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنْ حُرِّيَّةٍ
سَابِقَةٍ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ لِأَجْلِ كَوْنِهِ خَبَرًا مِنْ حَيْثُ اللَّغَةِ وَلَمَّا كَانَ هُوَ
ذَا جِهَتَيْنِ فَأَوْجِبَ التَّخْيِيرُ أَيْ تَخْيِيرُ الْمُتَكَلِّمِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ إِنْ شَاءَ بَعْدَ
ذَلِكَ بِأَنْ يَوْجَعَ الْعَقْلُ فِي إِيَّاهُمَا شَاءَ وَيُعَيَّنَ أَنَّ هَذَا كَانَ مُرَادًا لِي عَلَى
إِحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ هَذَا التَّعْيِينَ بَيَانًا لِلْخَبَرِ الْمَجْهُولِ الصَّادِرِ عَنْهُ مِنْ
حَيْثُ كَوْنِهِ خَبَرًا وَجَعَلَ الْبَيَانُ إِنْ شَاءَ مِنْ وَجْهِهِ وَأُظْهِرَ أَنَّ مِنْ وَجْهِهِ أَيْ
كَمَا أَنَّ الْمُبَيَّنَ ذُو جِهَتَيْنِ. فَكَذَلِكَ الْبَيَانُ ذُو جِهَتَيْنِ إِنْ شَاءَ مِنْ وَجْهِهِ كَانَهُ
يُوجِدُ الْعَقْلَ الْآنَ فِي وَقْتِ الْبَيَانِ فَتَشْتَرِطُ لَهُ صَلَاحِيَّةُ الْمَحَلِّ لِأَنَّ إِنْ شَاءَ
الْعَقْلُ لَا يَكُونُ إِلَّا فِي مَحَلٍّ صَالِحٍ لَهُ فَإِذَا مَاتَ أَحَدُ الْعَبْدَيْنِ قَبْلَ الْبَيَانِ
وَيَقُولُ إِنَّ كَانَ مُرَادًا لِي لَمْ يُقْبَلْ لِأَنَّهُ لَمْ يَبْقَ مَحَلًّا لِإِجَادِ الْعَقْلِ
وَتُعَيَّنَ الْحَقُّ لِلْعَقْلِ وَأُظْهِرَ مِنْ وَجْهِهِ لِلْخَبَرِ الْمَجْهُولِ السَّابِقِ فَلِهَذَا
يُجْبَرُ عَلَيْهِ مِنْ جَانِبِ الْقَاضِي وَالْآفِي الْإِنْ شَاءَ لَا يُجْبَرُ الْقَاضِي بِأَنْ
يَعْتَقَ عَبْدَهُ أَلَيْسَ فَالْحَاصِلُ أَنَّ جِهَةَ الْإِنْ شَاءِ وَالْخَبَرِيَّةَ قَدْ أُعْتِدَتْ
فِي كُلِّ مِنَ الْمُبَيَّنِ وَالْبَيَانِ بِوَجْهَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ إِحْتِيَاطًا فِي الْمُبَيَّنِ مِنْ
حَيْثُ قَوْلُهُ التَّخْيِيرُ وَالْبَيَانُ وَفِي الْبَيَانِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ فِي مَوْضِعِ
الْتَّهْمَةِ وَغَيْرِهِ فَإِنَّ بَيَانَ الْمَيِّتِ لَا يَصِحُّ لِلتَّهْمَةِ وَإِنْ بَيَّنَّ

عَبْدًا أَقِيمْتَهُ أَكْثَرَ مِنْ ثُلُثِ الْمَالِ فِي مَرَضٍ مَوْتِهِ يَصِحُّ لِعَدَمِ الْهَيْمَةِ -

ترجمہ :- یہ کلام انشاء ہے خبر کا احتمال رکھتا ہے پس تنخیر واجب کر دی گئی اس احتمال پر کہ بیان واقع ہو یعنی اس کا قول "ہذا حرّ او لہذا" شرعی اعتبار سے انشاء ہے کیوں کہ شریعت نے اس لفظ کے ذریعہ اس کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے لیکن یہ کلام اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت کی خبر دینا مقصود ہو جو اس کلام سے پہلے ہے اسلئے کہ یہ کلام لغوی اعتبار سے خبر ہے اور چونکہ یہ کلام دو حیثیتوں والا ہے اسلئے تنخیر واجب کر دی گئی یعنی اس کے بعد متکلم کی تنخیر اس حیثیت سے کہ یہ کلام انشاء ہے اس طور پر کہ متکلم دونوں میں سے جس میں چاہے عتق واقع کرے اور معین کر دے کہ یہی میرا مقصود ہے اس احتمال کیساتھ کہ یہ تعین اس مجہول خبر کیلئے بیان ہے جو اس سے خبر ہونے کی حیثیت سے صادر ہوئی ہے۔ اور بیان کو من وجہ انشاء اور من وجہ اظہار (خبر) قرار دیا گیا ہے یعنی جس طرح مبتین ذو جہتین ہے اسی طرح بیان بھی ذو جہتین ہے (بیان) من وجہ انشاء ہے گویا متکلم بیان کے وقت عتق کو ایجاد کرتا ہے پس عتق کیلئے محل کی صلاحیت شرط ہے کیوں کہ انشاء عتق نہیں ہوگی مگر ایسے محل میں جو اس کی صلاحیت رکھتا ہو پس جب احد العبدین بیان سے پہلے وفات پا جائے اور متکلم کہے کہ وہی میرا مقصود تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا۔ کیوں کہ ایجاد عتق کیلئے محل باقی نہیں رہا اور جو غلام زندہ ہے وہ آزادی کیلئے متعین ہو جائے گا اور من وجہ غیر معلوم سابق خبر کیلئے اظہار (خبر) ہے پس اسی وجہ سے قاضی کی جانب سے اس پر جبر کیا جائے گا ورنہ انشاء میں قاضی یہ اجبار نہیں کرے گا کہ متکلم اپنے غلام کو بالیقین آزاد کر دے حاصل یہ کہ انشاء اور خبر ہونے کی جہت کا مبتین اور بیان دونوں میں سے ہر ایک میں دو مختلف وجہوں سے احتیاطاً اعتبار کیا گیا ہے پس مبتین میں اس حیثیت سے کہ وہ تنخیر اور بیان کو قبول کرتا ہے اور بیان میں اس حیثیت سے کہ وہ تہمت وغیرہ کے مقام میں ہے پس اگر متکلم نے میت کو بیان کر دیا تو تہمت کی وجہ سے صحیح نہ ہوگا اور اگر ایسا غلام بیان کیا جو مرض وفات میں تہائی مال سے زیادہ ہو تو عدم تہمت کی وجہ سے یہ بیان صحیح ہوگا۔

تشریح :- مصنف فرماتے ہیں کہ سابقہ کلام یعنی "ہذا حرّ او لہذا" شرعاً تو انشاء ہے اور لغتہ خبر ہے شرعاً انشاء تو اسلئے ہے کہ شریعت نے اس کلام کو ایجاد حریت کیلئے وضع کیا ہے اور جو کلام ایجاد شئی کیلئے موضوع ہوتا ہے وہی انشاء ہوتا ہے لہذا یہ کلام انشاء ہوگا اور لغتہ خبر اسلئے ہے کہ اہل لغت نے اس کلام کو اخبار (خبر دینے کیلئے) وضع کیا ہے۔ بہر حال یہ کلام ہے تو انشاء لیکن احتمال اس بات کا بھی رکھتا ہے کہ اس کلام کے ذریعہ اس حریت اور آزادی کی خبر دی گئی ہو جو

حریت اس کلام سے پہلے ہے یعنی مولیٰ پہلے غلام کو آزاد کر چکا پھر ”ہذا حر“ اور ”ہذا“ کہہ کر اس کو آزاد کرنے کی خبر دی ہے۔ الغرض یہ کلام ذو جہتین ہے یعنی انشاء بھی ہے اور خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء میں تخییر کیلئے ہوتا ہے لہذا اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے متکلم یعنی مولیٰ کیلئے اختیار ثابت ہوگا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے جس کو چاہے آزاد کرے اور متعین کرے یہ کہے کہ میری مراد یہ غلام تھا۔ اور یہ کلام خبر بھی ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلمہ ”او“ خبر میں ابدال مذکورین کیلئے ہوتا ہے یعنی کلمہ ”او“ کی وجہ سے خبر مجہول ہو جاتی ہے لہذا متکلم جب اس کلام کے انشاء ہونے کی وجہ سے ایک غلام کو متعین کرے گا تو یہ متعین کرنا اُس خبر مجہول کا بیان بھی واقع ہوگا جو خبر متکلم سے صادر ہوئی ہے اسلئے کہ یہ کلام خبر ہے اور خبر مجہول بیان کا احتمال رکھتی ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ جس طرح کلام مبین (بفتح الیاء) انشائیت اور خبریت کی وجہ سے ذو جہتین ہے اسی طرح جو کلام بیان واقع ہوگا یعنی مولیٰ ایک غلام کی طرف اشارہ کرے ”ہذا حر“ کہے گا تو یہ بیان (کلام مبین بکسر الیاء) بھی ذو جہتین ہے یعنی من وجہ انشاء ہے اور من وجہ خبر ہے۔ پس چونکہ بیان (ہذا حر) من وجہ انشاء ہے اسلئے یہ ایسا ہوگا گویا مولیٰ اب بیان کے وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے اور جب کلام مبین (بکسر الیاء) یعنی بیان من وجہ انشاء ہے اور مولیٰ گویا اسی وقت اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی کیلئے محل کا بیان کے وقت قابلِ عتق ہونا ضروری ہوگا کیونکہ عتق اسی محل میں واقع ہوتا ہے محل اسکو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو چنانچہ اگر بیان سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا اور مولیٰ اس کے بارے میں یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو اس کا یہ بیان قبول نہ ہوگا کیوں کہ غلام میت ایجاد عتق کا محل نہیں رہا حالانکہ بیان کے وقت اس کا قابلِ عتق ہونا ضروری تھا پس جو غلام زندہ ہے وہ آزاد ہونے کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اگر بیان من کل وجہ اخبار ہوتا تو حالت بیان میں صلاحیت محل کی شرط نہ ہوتی بلکہ ایجاب اول یعنی کلام مبین (بفتح الیاء) کے تلفظ کے وقت قیام محل اور صلاحیت محل کی شرط ہوتی لیکن حالت بیان میں صلاحیت محل کی شرط ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ بیان من کل وجہ اخبار نہیں ہے بلکہ من وجہ انشاء بھی ہے اور بیان یعنی کلام مبین (بکسر الیاء) چوں کہ من وجہ اُس خبر مجہول کیلئے اخبار ہے جو خبر مجہول بیان پر مقدم ہے اسلئے مولیٰ کو قاضی کی طرف سے مجبور کیا جائے گا کہ وہ دونوں غلاموں میں سے ایک کو متعین کرے اگر یہ بیان من کل وجہ انشاء ہوتا تو قاضی، مولیٰ کو اس بات پر مجبور کرنے کا مجاز نہ ہوتا کہ وہ اپنے غلام کو بالیقین آزاد کرے کیوں کہ انشاء میں قاضی کو یہ حق حاصل نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مبین (بفتح الیاء) اور بیان (مبین بکسر الیاء) دونوں میں سے ہر ایک میں انشاء اور خبر ہونے کا اعتبار مختلف دو وجہوں سے احتیاط کے طور پر کیا گیا ہے چنانچہ مبین (بفتح الیاء) چونکہ تخییر کو قبول کرتا ہے اور مولیٰ کیلئے تخییر ثابت کرتا ہے اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا

گیا اور چونکہ بیان کو قبول کرتا ہے یعنی کلام مبتئن (بفتح الیاء) چونکہ تعیین بیان کا احتمال رکھتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا اور بیان (کلام مبتئن) (بکسر الیاء) میں تہمت کی وجہ سے چونکہ مولیٰ کا قول قبول نہیں ہوتا اسلئے اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا اور چونکہ عدم تہمت کی وجہ سے اس کا قول قبول کر لیا جاتا ہے اسلئے اس میں خبر کا اعتبار کیا گیا، پس اگر مولیٰ غلام میت کو بیان کرے اور یہ کہے کہ میری مراد یہی غلام تھا تو چونکہ اس میں مولیٰ کا فائدہ ہے اسلئے تہمت کذب کی وجہ سے اس کا یہ قول قبول نہ ہوگا اور یہ بیان انشاء ہوگا، اور اگر اس نے مرض وفات کے وقت ایسا غلام بیان کیا جس کی قیمت ثلث مال سے زیادہ ہو تو یہ اظہار و بیان درست ہوگا اور یہ بیان خبر ہوگا کیوں کہ یہاں کسی طرح کی کوئی تہمت نہیں ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

وَإِذَا دَخَلْتَ فِي الْوَكَاَلَةِ يَصِحُّ بَأْنُ يَقُولَ وَكَلْتُ هَذَا أَوْ هَذَا فَإِيَهُمَا تَصَرَّفَ
وَلَا يَشْتَرِطُ اجْتِمَاعُهُمَا لِأَنَّ أَوْ فِي مَوْضِعِ الْأَنْشَاءِ لِلتَّخْيِيرِ وَالتَّوَكُّلِ أَنْشَاءُ
بِخِلَافِ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّرْدِيدُ فِيهِمَا بَأْنُ يَقُولَ بَعْتُ
هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ بَعْتُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ وَآجَرْتُ هَذَا أَوْ هَذَا أَوْ
آجَرْتُ هَذَا بِأَلْفٍ أَوْ بِأَلْفَيْنِ لِبَقَاءِ الْمُعَقُّودِ عَلَيْهِ أَوْ الْمُعَقُّودِ بِهِ مَجْهُولًا
مَعَ عَدَمِ تَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا فِي
إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مُتَعَلِّقِينَ بِالْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ أَمْ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ وَالْإِجَارَةُ
قَطُّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ مَعْلُومًا بَأْنُ يَقُولَ عَلَى أَنَّ الْخِيَارَ فِي
التَّعْيِينِ لِلْبَائِعِ أَوْ لِلْمُشْتَرِي أَوْ لِلْأَجْرِ أَوْ لِلْمُسْتَأْجِرِ وَيَكُونُ الْخِيَارُ
وَاقِعًا فِي إِثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةٍ مِنَ الْمَبِيعِ وَالْمُتَمِّنِّ وَمِنَ الْأَجْرَةِ وَالْدَّارِ لَا
أَسْرَدُ مِنَ الثَّلَاثَةِ لِأَنَّ الثَّلَاثَةَ تَشْمَلُ عَلَى الْحَبْدِ وَالْوَسْطِ وَالسَّرْدِ وَ
الرَّابِعُ سَرَادٌ لَا حَاجَةَ إِلَيْهِ وَالْجِهَالَةُ غَيْرُ مُقْضِيَةٍ إِلَى الْمُسَانَرَةِ
لِتَعَيُّنِ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ فَيَصِحُّ اسْتِحْسَانًا الْحَاقًا لِهَذَا الْخِيَارِ بِخِيَارِ
الشَّرْطِ وَعِنْدَ سُرْفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَصِحُّ قِيَاسًا لِلْجِهَالَةِ.

ترجمہ :- اور کلمہ "او" جب وکالت میں داخل ہو تو وکالت درست ہوگی مثلاً یوں کہے
"وکلْتُ ہذا اودھا" پس ان دونوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اور

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیوں کہ کلمہ ”او“ انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل انشاء ہے برخلاف بیع اور اجارہ کے کیوں کہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی ہے مثلاً کوئی کہے ”بعت ہذا او ہذا“ یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ یا ”آجرت ہذا او ہذا“ یا ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کیوں کہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً یوں کہے کہ تعین میں خیار، بائع یا مشتری یا آجریا مستاجر کیلئے ہے اور خیار، مبیع، ثمن، اجرت اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو۔ کیوں کہ تین، اعلیٰ، اوسط اور ردی سب پر مشتمل ہے اور چوتھا نائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیساتھ لاحق کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ ”او“ اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا ”وکلّ فلانا او فلانا بیع ہذا العبد“ میں نے فلاں یا فلاں کو اس غلام کے فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسا کہ ”وکلّ احدہما بیع ہذا العبد“ کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا۔ اور فروخت کرنے کیلئے دونوں وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا، البتہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمہ ”او“ داخل کرنے کی وجہ سے مامور (وکیل) مجہول ہو جاتا ہے پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ ”او“ انشاء کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع نہیں ہے کیوں کہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی موکل کے بیان کردہ تصرف کو انجام دے گا وہی موکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور موکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد ہے۔ الحاصل جب کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

تو کلمہ ”او“ کے داخل کرنے سے وکالت

بھی درست ہو جائے گی اور رہا مامور (وکیل) کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کی بنیاد

توسع پر ہے لہذا مامور اذکیل کا اس انداز پر مجہول ہونا مفضی الی المنازعہ نہ ہوگا بلکہ باب وکالت میں اس درجہ جہالت برداشت کر لی جائے گی۔ بہر حال کلمہ ”او“ اگر باب وکالت میں داخل کیا گیا تو وکالت درست ہے لیکن بیع اور اجارہ کے باب میں اگر کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو یہ دونوں درست نہ ہوں گے مثلاً کسی نے کہا ”بعت ہذا او ہذا“ میں نے اس کو فروخت کیا یا اسکو، تو معقود علیہ (بیع) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ (ثمن) کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر ”آجرت ہذا او ہذا“ کہا تو معقود علیہ یعنی شئی مستاجر کے مجہول ہونے کی وجہ سے اور اگر ”آجرت ہذا بالف او بالفین“ کہا تو معقود بہ یعنی اجرت کے مجہول ہونے کی وجہ سے اجارہ درست نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ باب بیع اور باب اجارہ میں کلمہ ”او“ داخل کرنے سے چونکہ معقود علیہ یا معقود بہ میں ایسی جہالت پیدا ہو جاتی ہے جو مفضی الی المنازعہ ہے اور من لہ الخیار متعین نہیں ہے اسلئے یہ بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے ہاں۔ اگر من لہ الخیار متعین اور معلوم ہو یعنی اگر عاقدین میں سے کسی ایک متعین عاقد کیلئے دو یا تین میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کا اختیار ہو تو اس صورت میں کلمہ ”او“ کے مذکور ہونے کے باوجود بیع اور اجارہ درست ہو جائیں گے مثلاً ایک شخص نے کہا ”بعت ہذا او ہذا“ یا ”بعت ہذا بالف او بالفین“ اور ایک کو متعین کرنے کا اختیار مشتری کو دیا یا بایع نے اپنے لئے اختیار لے لیا تو یہ بیع درست ہو جائے گی اسی طرح اگر اجارہ میں شئی مستاجر کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا یا اجرت کو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کیا اور من لہ الخیار کو متعین کر دیا تو یہ اجارہ درست ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر بیع، یا ثمن یا اجرت یا شئی مستاجر مثلاً مکان، دو یا تین کی تعداد میں کلمہ ”او“ کے ذریعہ مذکور ہوں تو من لہ الخیار کو ان میں سے کسی ایک کو متعین کرنے کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر تین سے زائد ہوں مثلاً یوں کہا ”بعت ہذا او ہذا او ہذا او ہذا“ اور مشتری کو اختیار دیدیا تو یہ بیع درست نہ ہوگی اور من لہ الخیار کو کسی ایک کے متعین کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ خیار تعین کو خیار شرط کی طرح ضرورت کے پیش نظر مشروع کیا گیا ہے اور ضرورت تین سے پوری ہو جاتی ہے اس طور پر کہ تین میں اعلیٰ، اوسط اور ردی تینوں آجاتے ہیں، اور رہا چوتھا تو وہ زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بہر حال خیار تعین کی صورت میں معقود علیہ یا معقود بہ اگرچہ مجہول ہوتا ہے لیکن من لہ الخیار کے متعین ہونے کی وجہ سے یہ جہالت مفضی الی المنازعہ نہیں ہوتی اور جو جہالت مفضی الی المنازعہ نہ ہو وہ مفسد نہیں ہوتی ہے لہذا یہ جہالت بھی مفسد عقد نہ ہوگی۔

ماتن کہتے ہیں کہ خیار تعین کی صورت میں عقد بیع اور عقد اجارہ دونوں استحساناً درست

ہوں گے اور اس خیار تعیین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعیین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذَلِكَ عِنْدَهُمَا إِنْ صَحَّ التَّخْيِيرُ وَفِي التَّقْدِيرِ يَجِبُ الْأَقْلُ يُعْنَى إِذَا دَخَلَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بَأَنْ يَقُولَ تَزَوَّجْتُ عَلَى هَذَا أَوْ هَذَا فَأَيُّهُمَا أَعْطَاهَا صَحَّ عِنْدَهُمَا وَلَكِنْ بِشَرْطِ أَنْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِأَنْ يَكُونَ كُلُّ مَنِهْمَا دَائِرًا بَيْنَ النِّفَعِ وَالضَّرَرِ بِاخْتِلَافِ الْجِنْسِ أَوِ الصِّفَةِ بِأَنْ يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِينَارٍ أَوْ يَقُولَ عَلَى أَلْفٍ حَالَةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ مُوَجَّلَةً أَوْ يَقُولَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ فَإِنْ كِلَاهُمَا هُوَ لَا يُمْسِكُ عَلَى نَفْعٍ وَضَرَرٍ وَعُسْرٍ وَيُسْرٍ فَيَصَحُّ التَّخْيِيرُ فَيُعْطِيهَا مَا شَاءَ وَإِنْ لَمْ يَصَحَّ التَّخْيِيرُ بِأَنْ يَكُونَ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالْكَثِيرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ مِنَ التَّقْدِيرِ مَثَلًا يَقُولُ تَزَوَّجْتُكِ عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفِي دِرْهَمٍ يَجِبُ الْأَقْلُ لَا مُحَالَاتَةَ إِذَا لَا فَايِدَةً لِلزَّوْجِ فِي هَذَا الْاِخْتِيَارِ بَلْ نَفْعُهُ فِي إِعْطَاءِ الْأَقْلِ أَلْبَتَّةَ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهُمَا فِي قَبُولِ الْكَثِيرِ لِأَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَةُ الذِّمَّةِ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتَّى تُعْتَبَرَ رِعَايَةُ الزِّيَادَةِ وَقَدْ نَهَمَ مِنْ هَذَا التَّقْرِيرِ أَنَّ قَيْدَ فِي التَّقْدِيرِ إِنْفَائِي لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ أَوْ هَذَا الْعَبْدَةِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْأَقْلُ قِيَمَةً هَكَذَا قِيلَ وَهَذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ يَجِبُ مَهْرُ الْمَثَلِ فِي كُلِّ مَنْ هَذِهِ الْمَسَائِلُ لِأَنَّهُ هُوَ الْمَوْجِبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُولُ عِنْدَ إِلَى الْمُسَمَّى إِنَّمَا يَكُونُ عِنْدَ مَعْلُومِيَةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تَوْحِدْ وَلَكِنْ فِي صُورَةِ الْأَلْفِ الْحَالَةِ وَالْأَلْفَيْنِ النَّسِيَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمَثَلِ أَلْفَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقْلٌ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيهَا أَيُّهُمَا شَاءَ.

ترجمہ :- اور صاحبین کے نزدیک ہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخیر صحیح ہو اور نقد میں

اقل واجب ہوگا یعنی جب کلمہ ”او“ ہر کے باب میں داخل ہو مثلاً کوئی اس طور پر کہے ”تزوجت علیٰ ہذا اوہذا“ پس ان دونوں میں سے جس کو دیدے گا صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگا لیکن شرط یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تخییر اس طور پر صحیح ہو کہ اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک نفع اور ضرر کے درمیان دائر ہو مثلاً یوں کہے ”علیٰ الف درہم او مائۃ دینار“ یا یوں کہے ”علیٰ الف حالۃ او الفین مؤجلۃ“ یا یوں کہے ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ ان مثالوں میں سے ہر ایک مثال نفع، ضرر اور تنگی و آسانی پر مشتمل ہے لہذا تخییر صحیح ہوگی پس ان میں سے جو چاہے دے، اور اگر تخییر صحیح نہ ہو اس طور پر کہ ایک جنس کے نقدین قلیل و کثیر کے درمیان ہوں مثلاً یوں کہے ”تزوجت علیٰ الف درہم او الفی درہم“ تو اس صورت میں لامحالہ اقل واجب ہوگا کیوں کہ اس اختیار میں شوہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ اس کا نفع اقل کے دینے میں ہے اور کثیر کے قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ کیوں کہ اصل ذمہ کا بری ہونا ہے اور نکاح میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ زیادتی کی رعایت کا اعتبار کیا جائے۔ اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ فی النقدین کی قید اتفاتی ہے کیوں کہ جب کوئی شخص ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کی شرط پر نکاح کرے تو صاحبین کے نزدیک وہی غلام واجب ہوگا جس کی قیمت کم ہو البسا ہی کہا گیا ہے اور یہ سب باتیں صاحبین کے نزدیک ہیں، اور امام صاحب کے نزدیک ہر مثل واجب ہوگا ان تمام مذکورہ مسائل میں کیوں کہ نکاح میں موجب اصلی وہ ہی ہے اور اس سے مسمیٰ کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے جب کہ تسمیہ معلوم ہو حالانکہ تسمیہ موجود نہیں ہے۔ البتہ ایک ہزار نقد اور دو ہزار ادھار کی صورت میں اگر ہر مثل دو ہزار یا زیادہ ہو تو عورت کو خیار ہوگا اور اگر ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کو خیار ہوگا کہ وہ عورت کو ان دونوں میں سے جو چاہے دے۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ کلمہ ”او“ اگر باب وکالت میں داخل ہو تو کلمہ ”او“ تخییر کیلئے ہوگا کیونکہ وکالت از قبیل انشاء ہے اور انشاء میں کلمہ ”او“ تخییر کیلئے آتا ہے، اسی طرح کلمہ ”او“ اگر مہر میں داخل کیا گیا تو صاحبین کے نزدیک کلمہ ”او“ تخییر کیلئے ہوگا بشرطیکہ تخییر درست اور مفید ہو۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان کلمہ ”او“ داخل کیا گیا ہو وہ دونوں اختلاف جنس یا اختلاف صفت کی وجہ سے نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی کے درمیان دائر ہوں، اختلاف جنس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً ان میں سے ایک درہم کے قبیلہ سے ہو اور ایک دنانیر کے قبیلہ سے ہو مثلاً مرد یہ کہے ”تزوجت علیٰ الف درہم او مائۃ دینار“ میں نے ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار پر نکاح کیا، اور اختلاف صفت کا مطلب یہ ہے کہ ان میں سے ایک نقد ہو اور ایک ادھار ہو اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً مرد کہے ”تزوجت علیٰ الف حالۃ او الفین مؤجلۃ“ میں نے ایک ہزار درہم نقد

یاد دہزار درہم ادھار پر نکاح کیا یا "تزوجت علیٰ ہذا العبداء ہذا العبد" کہے اور ان میں سے ایک غلام
 اکس (کم قیمت کا) ہو اور ایک غلام ارفع (زیادہ قیمت کا) ہو۔ بہر حال ان مثالوں میں سے ہر ایک
 مثال چونکہ نفع اور ضرر، تنگی اور آسانی پر مشتمل ہے اس لئے ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست
 ہوگی، اور جب ان مثالوں میں تخییر مفید اور درست ہے تو ان مثالوں میں کلمہ "او" تخییر کیلئے
 ہوگا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ مذکورہ دونوں رقموں میں سے جو کسی چاہے رقم عورت کو دیدے کیونکہ
 یہاں کلمہ "او" ذکر کیا گیا ہے اور کلمہ "او" کا موجب تخییر ہے اور تخییر پر عمل کرنا ممکن بھی ہے لہذا
 تخییر کا قائل ہونا واجب ہوگا، اور اگر تخییر مفید اور درست نہ ہو اس طور پر کہ تخییر نقدین میں سے
 ایک جنس کے قلیل و کثیر کے درمیان ہو مثلاً مرد یہ کہے "تزوجتک علی الف درہم او الفی درہم" یا
 "تزوجتک علی الف دینار او الفی دینار" کہے یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم
 پر نکاح کیا یا یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دینار یا دو ہزار دینار پر نکاح کیا تو ان دونوں صورتوں
 میں شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی بلکہ جو رقم کم ہوگی شوہر پر وہی رقم واجب ہوگی، کیوں کہ ان صورتوں
 میں شوہر کو اختیار دینے میں کوئی فائدہ نہیں ہے بلکہ شوہر کا فائدہ اس میں ہے کہ وہ عورت کو کم رقم
 ادا کرے۔ اور رہا یہ سوال کہ مقدار زائد کو قبول کرنے میں عورت کا نفع ہے لہذا عورت کے نفع
 کا اعتبار کرتے ہوئے شوہر کو اختیار دیدیا جاتا یعنی کم رقم دینے میں شوہر کا نفع ہے اور زائد رقم
 دینے میں عورت کا نفع ہے لہذا اس صورت میں بھی تخییر مفید اور درست ہے اور جب تخییر مفید
 ہے تو اس صورت میں بھی کلمہ "او" تخییر کیلئے ہونا چاہیئے تھا، اور شوہر کیلئے اختیار
 ثابت ہونا چاہیئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ شوہر ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے اور
 شوہر کم رقم ادا کرنے سے بھی سبکدوش ہو جاتا ہے لہذا شوہر پر کم رقم کا ادا کرنا واجب ہوگا، اور
 رہا عورت کے نفع کا اعتبار تو اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کے باب میں مال کوئی امر اصلی نہیں ہے کہ
 زیادہ رقم قبول کرنے میں عورت کے نفع کا اعتبار کیا جائے یعنی نکاح میں چونکہ مال امر اصلی نہیں ہوتا،
 اسلئے مال کی زیادتی کی رعایت معتبر نہ ہوگی۔

شارح علیہ الرحمہ نے متن "وفی النقدین یجب الاقل" کی تشریح کرتے ہوئے "من جنس واحد من
 النقدین" کہہ کر ایک وہم کا ازالہ کیا ہے۔ وہم یہ ہے کہ "وفی النقدین یجب الاقل" سے معلوم ہوتا ہے
 کہ مطلقاً نقدین میں اقل واجب ہوگا خواہ کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کی جنس ایک ہو یا دو ہوں،
 چنانچہ اگر مرد "تزوجتک علی الف درہم او مائۃ دینار" کہے تو اس پر ان دونوں میں سے جو اقل ہو وہ
 واجب ہونا چاہیئے حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں شوہر کو اختیار ہوتا ہے کہ ان دونوں

رقموں میں سے جو چاہے ادا کرے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ پس شارح ۲ نے ”من جنس واحد“ کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کلمہ ”او“ کے ماقبل اور مابعد صرف درہم مذکور ہو یا صرف دینار مذکور ہو اور اوصاف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی اور اگر دونوں کی جنس الگ الگ ہو یا جنس تو ایک ہو لیکن اوصاف میں مختلف ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تخییر ثابت ہوگی۔ بہر حال ”من جنس واحد“ کا لفظ زیادہ کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں ”وفی النفقین“ کی قید اتفاقی ہے احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم نقدین (درہم و دینار) کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ نقدین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان کلمہ ”او“ کے ذریعہ تردید کی گئی اور ان دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو تو صاحبین ۲ کے نزدیک اس صورت میں بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی مرد نے کہا ”تزوجتک علی ہذا العبد او ہذا العبد“ اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہو اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو شوہر پر لامحالہ کم قیمت والا غلام واجب ہوگا، اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علماء نے صاحبین ۲ کا مذہب یہی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ سب صاحبین ۲ کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہ ۲ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل سے کم ہو تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر سے زائد ہو تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً ”علی ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس، کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع، زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہو تو اوکس غلام واجب ہوگا کیوں کہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام سے زیادہ ہو تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیوں کہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر مہر مثل دونوں کے درمیان ہو تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ ”تزوجتک علی الف حالۃ او الفین نسیتہ“ میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد پر یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی اگرچہ مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحب ۲ یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہو تو عورت کو اختیار ہوگا جی چاہے ایک ہزار نقد لے لے اور جی چاہے دو ہزار ادھار لے لے کیوں کہ عورت بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے (ایک ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کر نیوالی ہے، اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا۔ جی چاہے عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے اور جی چاہے دو ہزار ادھار ادا کرے کیوں کہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کر نیوالا ہے (ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کر نیوالا ہے) اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظم رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیوں کہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مستی ملک بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مستی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مستی معلوم اور معین ہو۔ حالانکہ کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مستی معلوم و معین نہیں ہو سکا پس جب مہر مستی معلوم و معین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمہ ”او“ ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

(فوائد)۔ شارح کی عبارت میں تضاد ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے بیوی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں چل کر کہا ”اذا تزوج علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد بجب عندہما الاقل قیمتہ“ یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ عین تضاد ہے کیوں کہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں ”علیٰ ہذا العبد او ہذا العبد“ کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَرَفِي الْكَفَّارَةِ يَجِبُ أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ يَعْنِي أَنَّ فِي كُلِّ كَفَّارَةٍ
مُرَدِّ فِيهَا بَيِّنَاتُ الْأَشْيَاءِ بِكَلِمَةٍ أَوْ كَلِمَاتٍ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى أَطْعَمْتُ عَشْرَةَ
مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كَسَوْتُهُمْ أَوْ تَحَرَّيْتُ رَقَبَةً وَكَلِمَاتِي
كَفَّارَةُ خَلْقِ الرَّأْسِ مِنْ عَذْرِ مَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَعْدِيَّةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ
نُسْلٍ وَكَلِمَاتِي كَفَّارَةُ جَزَاءِ الصَّيْدِ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فَجَزَاءُ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ
ذَلِكَ صِيَامًا يَجِبُ عِنْدَنَا أَحَدُ الْأَشْيَاءِ عَلَى سَبِيلِ الْإِبَاحَةِ فَلَوْ أَدَّى الْكُلَّ لَا
يَقَعُ عَنِ الْكَفَّارَةِ إِلَّا وَاحِدٌ وَالْبَاقِي شَبْرُءٌ وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى وَاحِدٍ
مِّنْهَا بِخِلَافِ الْبَعْضِ وَهُمْ الْعَرِاقِيُّونَ وَالْمُعْتَزِلَةُ فَإِنَّ الْكُلَّ وَاجِبٌ عِنْدَهُمْ
عَلَى سَبِيلِ الْبَدْلِ فَإِنْ فَعَلَ أَحَدُهُمَا سَقَطَ وَجُوبُ بَاقِيهَا وَإِنْ أَدَّى الْكُلَّ يَقَعُ
الْكُلُّ وَاجِبًا وَإِنْ عَطَّلَ الْكُلَّ يُعَاقَبُ عَلَى الْجَمِيعِ قُلْنَا هَذَا اخِلَافٌ وَضَعِ اللَّغَةَ
وَالشَّرْعَ فَلَا يُعْتَبَرُ.

ترجمہ :- اور کفارہ میں ہمارے نزدیک بعض ائمہ کے برخلاف چند چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے یعنی ہر اس کفارہ میں جس میں چند چیزوں کے درمیان کلمہ "او" کے ذریعہ تردید واقع ہوتی ہے جیسا کہ کفارہ یمین میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسو تہم او تحریر رقبۃ" اور جیسے عذر کی وجہ سے حلقہ اس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک" اور جیسے کفارہ جزائے صید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "فجزاء مثل ما قتل من النعم یکلم بہ ذوا عدل منکم ہدیۃ بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاماً (ان تمام کفاروں میں) ہمارے نزدیک اباحت کے طور پر چند امور میں سے ایک واجب ہے پس اگر کسی نے تمام کو ادا کر دیا تو بھی وہ صرف ایک ہی کفارہ سے واقع ہوگا اور باقی تبرع ہوں گے اور اگر تمام امور کو چھوڑ دیا تو ان میں سے ایک پر سزا دی جائے گی۔ اس کے برخلاف بعض علمائے اہل عراق و معتزلہ کہ ان کے نزدیک علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں پس اگر ایک کو ادا کر لیا تو باقی امور کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر لیا تو تمام امور واجب ہو کر واقع ہوں گے اور اگر تمام کو چھوڑ دیا تو تمام پر سزا دی جائے گی۔ ہم جواب دینگے کہ یہ بات چونکہ لغت اور شرع کی وضع کے خلاف ہے اسلئے معتبر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا ہے کہ انشاء کے مقام میں کلمہ "او" چونکہ تخییر کیلئے آتا ہے اسلئے کفارۃ کے موقع پر کلمہ "او" کے ذریعہ جن چند چیزوں کو بیان کیا گیا ہے ہمارے نزدیک ان میں سے صرف ایک ہی چیز واجب ہوگی یعنی کفارہ ادا کر نیوالے کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دے، اگرچہ بعض حضرات معتزلہ اور اہل عراق کا اختلاف ہے مثلاً کفارہ یمین میں خداوند قدوس کا ارشاد ہے "لا یؤخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤخذکم بما عقدتم الایمان فکفارۃ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلکم او کسو تہم او تحریر رقبۃ" (پ، رکوع ۱۲ مادہ) یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بیہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو اس پر جس قسم کو تم نے مضبوط باندھا ہے سو اس کا کفارہ کھانا دینا ہے دس محتاجوں کو

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے ملاحظہ فرمائیے باری تعالیٰ نے کفارہ یمین میں کلمہ ”او“ کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مساکین کو کھانا دینا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح بحالت احرام عذر کی وجہ سے حلق راس کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک“ (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی تو بدلہ دیوے روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالت احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈا دیا تو کلمہ ”او“ کے ذریعہ باری تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مساکین پر خیرات کرے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہذا یہاں بھی کفارہ ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالت احرام میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید و انتم حرّم و من قتلہ متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم بحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیٰ بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذالک صیاما لیزوق وبال امرہ (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے ہوئے کے برابر مولیشی میں سے جو تجوئہ زکریٰ دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بدلے کا بطور نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ چکھے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالت احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دو عادل اور جانکار آدمی اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو اس محرم کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا تو ہدی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر سر زمین حرم میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مساکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر محرم کو طعام مساکین اور روزوں کے درمیان اختیار ہوگا بہر حال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمہ ”او“ کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی ”او“ کی وجہ سے محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمہ ”او“ کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمہ ”او“ کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اباحت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعین فعلاً معتبر ہوگا نہ کہ قولاً یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہر حال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرتے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے البتہ اگر ان میں سے ایک کو ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وجوب علی الکفایہ، سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہ کریں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے نہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ ”او“ احد الاشیاء کیلئے آتا ہے تو کلمہ ”او“ کے ذریعہ ذکر کردہ اشیا میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی تمام اشیا واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیا واجب ہیں۔

(قوائد)۔ بقول محشی معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا۔ مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک فعل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اسی سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

معلوم ہوگا کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے صرف لفظی فرق ہے کیونکہ ہم بھی ”او“ کے ذریعہ بیان کردہ تینوں چیزوں میں سے ایک کے وجوب کے قائل ہیں اور وہ تمام کے وجوب کے قائل ہیں مگر علی سبیل البدل اور علی سبیل البدل میں بھی ایک ہی واجب ہوتا ہے اور بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ ”او“ کے ذریعہ جن چیزوں کو ذکر کیا گیا ہے ان میں سے ہر ایک واجب ہے البتہ ایک کے ادا کرنے سے دوسری دو چیزوں کا وجوب بھی ساقط ہو جائے گا اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر تینوں کو ترک کر دیا تو تین سزاؤں کا مستحق ہوگا ان حضرات کا مذہب ہمارے مذہب کے خلاف ہے کیوں کہ ہمارے نزدیک تمام کو ادا کرنے کی صورت میں ایک واجب کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے اور تمام کو ترک کرنے کی صورت میں صرف ایک واجب کو ترک کرنے پر عذاب کا مستحق ہوتا ہے پس ہمارے اور بعض معتزلہ کے مذاہب میں واضح فرق ہے شارح علیہ الرحمہ نے بحیب انداز اختیار کیا کہ معتزلہ کے دونوں فرقوں کے مذاہب میں خلط ملط کر دیا چنانچہ مذہب نقل کرتے وقت تو مشاہیر معتزلہ کا مذہب بیان کیا اور کہا ”فان الکمل واجب عندہم علی سبیل البدل“ اور احکام کی تفسیر کرتے وقت بعض معتزلہ کے مذہب کے مطابق تفسیر کر ڈالی چنانچہ کہا ”فان فعل احدہما سقط وجوب باقیہا وان ادى الکمل یقع الکمل واجبا وان عطل الکمل یعاقب علی الجمیع“۔

ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْ حَقِيقَةِ كَلِمَةِ اَوْ شَرَعَ فِي مَجَازِهَا فَقَالَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى اَنْ يَّقْتُلُوا اَوْ يَصْلُبُوا لِلتَّخْيِيرِ عِنْدَ مَا لَكَ وَعِنْدَ نَابِ مَعْنَى بَلْ كَمَا فِي الْآيَةِ اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ نَقَلَ لِلْمُحَارِبِينَ وَلِسَاعِي الْفُسَادِ أَعْنَى قُطَاعِ الطَّرِيقِ أَرْبَعَةَ أَجْزِيَةٍ مِنَ الْقَتْلِ وَالصَّلْبِ وَقَطْعِ الْأَيْدِي وَالْأَرْجُلِ مِنْ خِلَافٍ وَالتَّنْفِي مِنَ الْأَرْضِ بِطَرِيقِ التَّرْدِيدِ بِكَلِمَةٍ أَوْ فَمَالِكَ يَقُولُ إِنَّهَا عَلَى حَالِهَا فَيَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَهَا وَعِنْدَ نَابِ مَعْنَى بَلْ لِلْإِضْرَابِ عَنْ كَلَامٍ وَشُرُوعٍ فِي آخِرِ لِأَنَّ جُنَايَاتِ قُطَاعِ الطَّرِيقِ كَانَتْ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْوَاعٍ أَعْنَى أَخَذَ الْمَالِ فَقَطَّ وَ الْقَتْلَ فَقَطَّ وَالْقَتْلَ وَأَخَذَ الْمَالِ جَمِيعًا وَالتَّخْوِيفَ فَقَطَّ مِنْ غَيْرِ قَتْلٍ وَأَخَذَ مَالٍ فَقَابِلَ يَهْدِي الْجُنَايَاتِ الْأَرْبَعِ الْأَجْزِيَةَ الْأَرْبَعِ وَلَكِنْ لَمْ يَذْكُرِ الْجُنَايَاتِ فِي النَّصِّ اعْتِمَادًا عَلَى فَهْمِ الْعَاقِلِينَ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَزَاءَ اِسْمًا

يَكُونُ عَلَى حَسَبِ الْجَنَائَةِ فَعَلْظُهَا يَغْلِظُهَا وَخَفَّتُهَا يَخَفَّتُهَا وَلَا يَلِيْقُ مِنَ الْحَكِيمِ
الْمُطْلَقِ أَنْ يُجَازِيَ أَعْلَظَ الْجَنَائَةِ بِأَخَفِّهَا أَوْ بِالْعَكْسِ فَكَانَ لَقْدِيرُ عِبَاسَةَ الْقُرْآنِ
أَنْ يَقْتُلُوا إِذَا قَتَلُوا فَقَطْ بَلْ يُصَلِّبُوا إِذَا أَمَرَتْ فَتَعَتِ الْمُحَارِبَةُ بِقَتْلِ النَّفْسِ وَ
أَخَذِ الْمَالِ بَلْ تُقَطَّعُ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ إِذَا أَخَذُوا الْمَالَ فَقَطْ بَلْ يُنْفَوْا مِنَ
الْأَرْضِ إِذَا اخْتَفَوْا الطَّرِيقَ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْبَيَانُ بِعَيْنِهِ بِمَا رَوَى عَنْ النَّبِيِّ
أَنْ وَادَعَ أَبَا جُرْدَةَ أَنْ لَا يُعِينَهُ وَلَا يُعِينَهُ عَلَيْهِ فَبَاءَهُ أَنْاسٌ يُرِيدُونَ الْإِسْلَامَ
فَقَطَّعَ أَصْحَابُ أَبِي جُرْدَةَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقُ فَتَزَلَّ جُنْدٌ مِنْهُمْ بِالْحَدِّ فِيهِمْ أَنْ مَنْ قَتَلَ
وَأَخَذَ الْمَالَ صُلْبٌ وَمَنْ قَتَلَ وَلَمْ يَأْخُذْ الْمَالَ قَتِلَ وَمَنْ أَخَذَ الْمَالَ وَلَمْ يَقْتُلْ
قُطِعَتْ يَدَاهُ وَرَجُلُهُ مِنْ خِلَافٍ وَمَنْ أَفْرَدَ الْإِخْلَافَةَ نَفَى مِنَ الْأَرْضِ وَلَكِنْ حَمَلَ
أَبُو حَنِيفَةَ قَوْلَهُ مَنْ قَتَلَ وَأَخَذَ الْمَالَ صُلْبٌ عَلَى اخْتِصَاصِ الصُّلْبِ بِهَذِهِ الْحَالَةِ
لَا اخْتِصَاصِ هَذِهِ الْحَالَةِ بِالصُّلْبِ بَحِثٌ لَا يَجُوزُ فِيهَا غَيْرُهُ بَلْ أَثْبَتَ لِلْإِمَامِ
الْخِيَارَ فِي الْأَرْضِ بَعْدَ أَنْ شَاءَ قَطَعَ ثُمَّ قَتَلَ أَوْ صُلْبَ وَإِنْ شَاءَ قَتَلَ أَوْ صُلْبَ
مِنْ غَيْرِ قَطْعٍ لِأَنَّ الْجَنَائَةَ تَحْتَمِلُ الْإِتِّحَادَ وَالْتِّعَادَ فَتَرَاوَعِي كِلْتَا الْجِهَتَيْنِ فِيهِ
وَالْمُرَادُ مِنَ النَّفْيِ لَيْسَ الْجَلَاءُ عَنِ الْوَطَنِ كَمَا يُؤْهِمُهُ الظَّاهِرُ بَلِ النَّفْيُ عَنِ الظُّهُورِ
عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ بِأَنْ يُجَبِّسُوا حَتَّى يَبُوتُوا.

ترجمہ :- پھر کلمہ ”او“ کے حقیقی معنی سے فراغت کے بعد مصنف نے اس کے مجازی معنی کا بیان
شروع کیا چنانچہ فرمایا اور باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا ویصلبوا“ میں (کلمہ او) امام مالک کے نزدیک
تخیر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یجربون
الشر ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من
الارض“ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے محاربہ کرنے والوں اور فساد پھیلائیے والوں یعنی ڈاکوؤں کیلئے چار سزائیں
یعنی قتل کرنا، سولی دینا، ہاتھ اور پیر کا مخالف جانب سے کاٹنا اور جلا وطن کرنا، بطریق تردید کلمہ ”او“
کے ذریعہ نقل کی ہیں۔ پس امام مالک فرماتے ہیں کہ کلمہ ”او“ اپنی حالت پر ہے لہذا امام المسلمین کو ان
چاروں کے درمیان اختیار ہوگا اور ہمارے نزدیک ”بل“ کے معنی میں ایک کلام سے اعراض کرنے کیلئے
اور دوسرے کلام کو شروع کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ڈاکوؤں کے جرم چار طریقہ پر تھے صرف مال لینا، صرف
قتل کرنا، قتل کرنا اور مال لینا، صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا نہ مال لینا۔ پس ان چار جرائم کے مقابلہ
میں چار سزائیں ذکر کی ہیں اور اہل عقل کے فہم پر بھروسہ کر کے نص میں ان جرائم کا ذکر نہیں کیا ہے اور

یہ اسلئے ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے بدلے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآن کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی دی جائے جب کہ جنگ کا شعلہ قتل نفس اور اخذ مال کی وجہ سے بلند ہو جائے بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں ڈرائیں، دھمکائیں۔ اور بعینہ یہ بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام انکے بار میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی دی جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اسے جلا وطن کر دیا جائے۔ لیکن امام ابو حنیفہ نے قول من قتل واخذ المال صلب کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحب نے امام حسین کیلئے ان چار چیزوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ امام حسین اگر چاہے تو قطع کرے پھر قتل کرے یا سولی دیدے اور اگر چاہے بغیر قطع کے قتل کرے یا سولی دیدے کیوں کہ جرم اتحاد و تعدد دونوں کا احتمالی رکھتا ہے لہذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی اور نفی سے مراد جلا وطن نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ سرزمین پر کھلم کھلا رہنے سے اس طور پر علیحدہ رکھنا کہ انھیں مجوس کر دیا جائے تاکہ وہ توبہ کر لیں۔

تشریح :- ح نے فرمایا ہے کہ مصنف رحمہ اللہ ”او“ کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اب اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول ”ان یقتلوا ویصلبوا“ میں کلمہ ”او“ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے ”انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی الارض فسادا ان یقتلوا ویصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض“ (سورہ مائدہ رکوع ۵) یہی سزا ہے ان کی جو لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک میں فساد کرنے کو ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جائیں یا کاٹے جاویں ان کے ہاتھ اور پاؤں مخالف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں کی چار سزائیں کلمہ ”او“ کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کا ٹٹنا (۴) جلاوطن کرنا۔ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر ہے یعنی غلی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمہ ”او“ کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمہ ”او“ اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً ”بل“ کے معنی میں ہے جیسا کہ ”او اشد قسوة“ میں کلمہ ”او“ ”بل“ کے معنی میں ہے اور کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح ”بل“ کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمہ ”او“ کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمہ ”او“ سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمہ ”او“ مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمہ ”او“ ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر متعین طور پر احد المذكورین کا اثبات ہو گیا۔ بہر حال جب کلمہ ”او“ اور ”بل“ کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی میں لینا درست ہوگا، اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھیننا اور قتل بھی کرنا (۴) راستہ سے گزریہ نوالوں کو صرف ڈرانا دھمکانا نہ قتل کرنا اور نہ مال چھیننا۔ پس باری عزاسمہ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیوں کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزا تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزا تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اس کو صرف جلاوطن کر دے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزا ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرانا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزا سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدے کے خلاف ہیں کہ سزا، جرم کے مطابق ہونی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ لیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقتہً ہو یا حکماً ہو آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقتہً نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہر حال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمہ ”او“ کو مجازاً ”بل“ کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیر کی عبارت یہ ہوگی ”ان یقتلوا اذا قتلوا فقط بل یصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدہم وارجلہم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا خوفوا الطريق“ یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بائیں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔ یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلے میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے پس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبریل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھایا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے ایسا نہیں جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزاؤں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہو گا کہ حدیث میں ”یریدون الاسلام“ کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آنیوالے مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آنیوالے غیر مسلم مستامن تھے یعنی امن طلب کر کے اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنہوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے تعلم احکام اسلام مراد ہے یعنی آنیوالے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں ”یریدون الاسلام“ کی جگہ ”یریدون رسول اللہؐ“ ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردار دو جہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبریل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آنیوالے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دارالاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

کرنا بھی موجب حد ہوگا اسی وجہ سے جبریل علیہ السلام ابو بردہ کے ڈاکوؤں کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے۔

”ولکن حمل ابو حنیفۃ قولہ من قتل الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فروع میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ امام المسلمین کو اشیاء اربعہ کے درمیان اختیار ہے اور یہاں بیان مذہب احناف کے موقع پر گزشتہ سطروں میں گزرا ہے کہ ہر جرم کی سزا علیحدہ ہے امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں ہے۔ حالانکہ یہ تناقض ہے پس امام صاحبؒ کے قول میں تناقض لازم آیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ فروع میں جن اشیاء اربعہ کا ذکر ہے ان اشیاء اربعہ سے وہ چار سزائیں مراد نہیں ہیں جن کا آیت میں ذکر کیا گیا ہے ان میں حضرت امام صاحبؒ امام المسلمین کو کوئی اختیار نہیں دیتے ہیں بلکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اشیاء اربعہ سے یہ مراد ہے کہ اگر ڈاکو کسی کو قتل بھی کر دے اور اس کا مال بھی چھین لے تو امام المسلمین اس ڈاکو کو چار سزائوں میں سے کوئی ایک سزا دے سکتا ہے (۱) یا تو دایاں ہاتھ بائیں پاؤں کاٹ کر اس کو قتل کر دے (۲) یا ہاتھ پاؤں کاٹ کر اس کو سولی دیدے (۳) یا بغیر قطع کے صرف قتل کر دے (۴) یا بغیر قطع کے صرف سولی دیدے گویا اس ایک جرم کی چار سزائیں ہیں حضرت امام صاحبؒ نے امام المسلمین کیلئے ان چار میں خیار ثابت کیا ہے اور آیت میں بیان کردہ چار جرائم کی چار سزائوں میں خیار ثابت نہیں کیا ہے، اور جب ایسا ہے تو امام صاحبؒ کے قول میں کوئی تناقض لازم نہ آئے گا۔ پس امام ابو حنیفہؒ سے حدیث کے جملہ ”من قتل واخذ المال صلب“ کو اس پر محمول کیا ہے کہ سولی دینا اس حالت کے ساتھ خاص ہے یعنی ڈاکو کو سولی صرف اسی حالت میں دی جاسکتی ہے اس کے علاوہ بقیہ تین حالتوں میں سولی دینا جائز نہیں ہے اس پر محمول نہیں کیا کہ یہ حالت سولی دینے کیساتھ خاص ہے یعنی اس حالت میں صرف سولی ہی دی جاسکتی ہے اور کوئی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ اس حالت میں سولی کے علاوہ اور سزائیں بھی دی جاسکتی ہیں البتہ ان سزائوں میں امام المسلمین کو اختیار ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ڈاکوؤں کا قتل کرنا اور مال چھیننا ایسا جرم ہے جو اتحاد اور تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی قتل کرنا اور مال چھیننا چونکہ دونوں ملکر ڈاکہ زنی ہے اسلئے یہ دونوں ایک جرم شمار ہوں گے اور مال چھیننا چونکہ الگ جرم ہے اور قتل کرنا الگ جرم ہے اسلئے یہ دونوں دو جرم شمار ہوں گے۔ بہر حال یہ دونوں چونکہ دو جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین کو اختیار دیا گیا کہ وہ ان کو دو سزائیں دے اخذ مال کی وجہ سے ہاتھ پاؤں کاٹ دے اور قتل کی وجہ سے قتل کر دے یا سولی دیدے اور یہ دونوں مل کر چونکہ ایک جرم ہونے کا احتمال رکھتے ہیں اسلئے امام المسلمین ان کو صرف ایک سزا بھی دے سکتا ہے یعنی صرف قتل کر دے یا صرف سولی دیدے۔

اس پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ یہاں اتحاد کا شبہ موجود ہے لہذا قتل اور اخذ مال میں تعدد کا اعتبار کرنا اور دو جرم سمجھ کر دو سزائیں دینا شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا ہے حالانکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد قائم کرنا جائز نہیں ہے اسی وجہ سے کہا گیا کہ اس مسئلہ میں صاحبین کا مذہب راجح ہے یعنی قتل اور اخذ مال دونوں کی سزا صرف سولی پر چڑھانا ہے۔ آیت مذکورہ میں نفی من الارض کا لفظ آیا ہے اور نفی من الارض کے ظاہری معنی جلاوطن اور شہر بدر کرنے کے ہیں۔ خادم نے ترجمہ اور تشریح کے وقت یہی معنی ذکر کیا ہے اور فقہاء کی ایک جماعت بھی یہی معنی مراد لیتی ہے لیکن صاحب نور الانوار نے حضرت امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی رعایت کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت میں نفی سے مراد جلاوطن کرنا نہیں ہے بلکہ قید کرنا مراد ہے اور قید کرنے میں بھی جلاوطنی کے معنی پائے جاتے ہیں اس طور پر کہ جلاوطن کرنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ اس کے شر سے محفوظ ہو جائیں اور یہ مقصد قید کرنے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے بلکہ قید کرنے سے یہ مقصد زیادہ حاصل ہوتا ہے کیوں کہ قید کرنے کی صورت میں تمام لوگ اس ڈاکو کے ڈاکہ زنی کرنے سے محفوظ ہو جائیں گے اور جلاوطن کرنے کی صورت میں ایک جگہ کے لوگ اگرچہ محفوظ ہو جائیں گے لیکن دوسری جگہ جہاں اس کو جلاوطن کیا گیا ہے وہاں کے لوگ محفوظ نہیں رہیں گے بلکہ وہ وہاں ڈاکہ زنی کرے گا۔ بہر حال ڈرانے دھمکانے کی صورت میں ڈاکوؤں کو قید میں ڈال دیا جائے یہاں تک کہ وہ توبہ کریں اور ان کی حالتوں سے اندازہ ہو جائے کہ اب وہ اس جرم کا ارتکاب نہیں کریں گے یا قید خانہ میں مرجائیں۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي مِثَالِ آخَرٍ لِمَجَازِهَا عَلَى مَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ رَحْمَةً خَاصَّةً فَقَالَ وَ
قَالَ إِذَا قَالَ لِعَبْدِهِ وَدَابَّتْ هَذَا حَسْرَةً وَهَذَا أَنَّ بَاطِلٌ لِأَنَّ اسْمَ أَحَدِهِمَا
غَيْرُ عَيْنٍ وَذَلِكَ غَيْرُ مَحَلٍّ لِلْحَقِّ لِأَنَّ حَقِيقَةَ كَلِمَةٍ أَوْ أَنَّ يُرَدُّ دَبْنِ شَيْءٍ
يَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَالِحًا لِذَلِكَ الْحُكْمِ عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ حَتَّى يُعْتَبَرَ
الْمُتَكَلِّمُ بَعْدَ ذَلِكَ أَحَدُهُمَا وَهُمَا الدَّابَّةُ غَيْرُ صَالِحَةٍ لِلْحَقِّ فَاسْتَحَالَ
الْحُكْمُ الْحَقِيقِيُّ فَبَطَلَ الْكَلَامُ وَقِيلَ إِنَّ هَذَا إِذَا لَمْ يَنْوِ وَإِنْ نَوَى الْعَبْدُ
خَاصَّةً يُعْتَقُ عِنْدَهُمَا عَلَى مَا فِي الْمَبْسُوطِ۔

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او" کے مجازی معنی کی دوسری مثال کو بیان کرنا شروع کیا ہے چنانچہ فرمایا اور صاحبین نے کہا کہ جب سولی اپنے غلام اور جو پائے سے کہے "ہذا حرا و هذا" تو یہ کلام باطل ہے کیوں کہ یہ امر واحد غیر معین کا اسم ہے اور

واحد غیر معین عتق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ ”او“ کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان دار کیا جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کر دے اور یہاں جو پایہ عتق کی صلاحیت نہیں رکھتا، پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے نیت نہ کی ہو اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے خاص طور پر امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق کلمہ ”او“ کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولیٰ نے اپنے غلام اور جو پائے کی طرف اشارہ کر کے کہا ”ہذا حر“ اور ”ہذا“ تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہو گا۔ کیوں کہ کلمہ ”او“ مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین عتق کا محل نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ ”او“ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان دار ہو جن میں سے ہر ایک کے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے یعنی کلمہ ”او“ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہو گا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے مثلاً ”جاردی زید“ اور ”بکر“ میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک مجبوت کی صلاحیت رکھتا ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کر دے اور یہ کہہ دے کہ میری مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہر حال کلمہ ”او“ کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے کیونکہ جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا، رقیق کی فرع ہے یعنی جہاں رقیق ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیق، جزا ہے کفر کی یعنی ابتداء کافر ہی رقیق ہو سکتا ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور جو پایہ کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی صفات میں سے ہیں نہ کہ غیر اہل عقل کی صفات میں سے پس جو پایہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہو گا اور جب کفر کیساتھ متصف نہیں ہو گا تو جو پایہ رقیق بھی نہ ہو گا اور جب جو پایہ رقیق نہ ہو گا تو آزاد ہونے کی صلاحیت بھی نہ رکھے گا بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ احد المذکورین یعنی جو پایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور جب احد المذکورین یعنی جو پائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ ”او“ کا حقیقی حکم محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے کی نیت بھی کرے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہو گا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہوگا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر خاص طور پر غلام کی نیت کر لے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذَلِكَ لَكِنَّ عَلَى اِحْتِمَالِ التَّعْيِينِ يَعْنِي قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اِنَّ الْاَمْرَ كَذَلِكَ فِي الْحَقِيقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلَى مَا قُلْتُمْ لَكِنَّهُ عَلَى سَبِيلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينَ حَتَّى لَزِمَهُ التَّعْيِينُ كَمَا فِي مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بَانَ يُكْرَهُ دَبْنُ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُولُ هَذَا حُرٌّ اَوْ هَذَا فَيُجِبُهُ الْقَاضِي عَلَى التَّعْيِينِ فَلَوْلَ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِينَ لَمَا اجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوَّلِي مِنَ الْاِهْدَاءِ اِذَا لَمْ يَكُنْ الْعَاقِلُ الْبَالِغُ يَصَحُّ حَتَّى اِلْمَكَانِ بِالْحَقِيقَةِ اَوْ الْمَجَازِ فَجَعَلَ مَا وَضَعَ لِحَقِيقَتِهِ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ وَاِنْ اسْتَحَالَتْ حَقِيقَتُهُ فَجَرَى عَلَى اَصْلِهِ الْمَذْكُورُ فِي قَوْلِهِ لَا كِبَرٌ سَمَانَةٌ هَذَا اِبْنِي يَجْعَلُهُ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيقَةِ وَهُمَا يُنْكَرَانِ اِلَّا اسْتِعَارَةً عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَوِيَا اَيْضًا عَلَى اَصْلِهِمَا فِي ذَلِكَ الْمَثَالِ فَيَبْطُلُ هَهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّةً -

ترجمہ :- اور امام صاحب کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعین کا احتمال ہے یعنی امام ابو حنیفہ نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے کہا لیکن بر سبیل مجاز تعین کا احتمال رکھتا ہے اسے اس کو تعین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان کلمہ تردید لائے اور کہے "ہذا حرٌّ اَوْ ہذا" پس قاضی اس کو تعین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کہا جائے گا حقیقت پر عمل کر کے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس شئی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہذا ابنی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبین رحمہم استعلاہ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبین بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح :- جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حرٌّ اَوْ ہذا" کہا تو

امام صاحب کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا یعنی کلمہ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین عمل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام (غلام اور جو پائے کیلئے) ہذا حرّ او ہذا کہنا، مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعین لازم ہوگی یعنی متعینہ طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کر کے اگر "ہذا حرّ او ہذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمائیے اگر یہ کلام تعین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل شئی پر عمل کر لیا جائے کیوں کہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہیے اور لغو ہونے سے بچانا چاہیے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں پس چونکہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظم نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحب اس مثال میں بھی کلمہ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبین نے مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں۔ حضرت امام صاحب اور صاحبین نے اپنی اپنی اصل پر قائم ہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمروں کے اپنے غلام کو "ہذا ابی" کہا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی نسبت نسب اگر وہ درست ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبین نے حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام (ہذا ابی) باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبین کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہذا ابی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام او جو پائے کی طرف اشارہ کر کے "ہذا حرّ او ہذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمہ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحب نے نزدیک جس طرح "ہذا ابی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمہ "او" کی حقیقت (واحد غیر معین) متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لَهَا فَعَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُومِ وَتَنْصِيرُ بِمَعْنَى وَادِ الْعُطْفِ لَا
عَيْنَهَا يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفُ عَلَيْهِ
كِلَاهُمَا فَكَذَلِكَ أَوْ فَتَكُونُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْإِجْتِمَاعِ وَالشُّمُولِ وَ
أَوْ تَدُلُّ عَلَى الْإِنْفِرَادِ كُلِّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخِرِ فَلَا يَكُونُ عَيْنَهَا.

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ ”او“ کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ ”او“ عموم
کیلے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح
کلمہ ”واو“ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ ”او“ ہے پس کلمہ
”او“ ”واو“ کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ ”او“ معطوف
اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا کلمہ او
بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف ”کلمہ او“ کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ
فرمایا کہ کلمہ او، عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادہ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا اس
صورت میں او، واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف
اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام منفی میں
دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ
اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او، معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے
دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور
معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ
الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے ”ولا تطع منہم آثما و کفورا“ یہاں ”او کفورا“ کے معنی ہیں
”ولا کفورا“ لہذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت
کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہر حال
حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی ”ولا
تطع منہم آثما و کفورا“ تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا۔
یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے
منہی عنہ کا مرتکب ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او، بعینہ واو عاطفہ ہوگا۔

وَالَّذِي كَوْنُهَا مُسْتَعَارَةً بِمَعْنَى الْوَائِدِ إِذَا كَانَتْ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ أَوْ مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ
لَا تَنْهَى قَرِينَتَانِ لِهَذَا الْمَجَازِ وَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا بِقَرِينَةٍ كَقَوْلِهِ وَاللَّهِ
لَا أَكَلِمَةً فَلَانَا أَوْ فَلَانَا حَتَّى إِذَا أَكَلِمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا لَمْ يَحْنَثْ
إِلَّا مَرَّةً مِثَالُ لَوْ قَوْلُهَا فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا أَكَلِمَ لَمْ يَفْرِجْ
لَكُونِهَا بِمَعْنَى الْوَائِدِ وَقَوْلُهُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا تَفْرِجُ لِعَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَائِدِ يَعْنِي
إِذَا كَانَتْ بِمَعْنَى الْوَائِدِ فَيَحْنَثُ بِتَكْلِيمِ أَحَدِهِمَا إِيَّاهُمَا كَانَ إِذَا لَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى
الْوَائِدِ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا بِتَكْلِيمِ أَحَدِهِمَا فَإِذَا أَتَى بِتَكْلِيمِ أَحَدِهِمَا رَفَعَ الْيَمِينَ وَحَنَثَ
بِهِ ثُمَّ بِتَكْلِيمِ آخَرٍ لَمْ يَتَعَلَّقْ حُكْمُ الْحَنْثِ وَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَائِدِ فَلَوْ كَلَّمَهُمَا
جَمِيعًا لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ يَجِبْ عَلَيْهِ إِلَّا الْكَفَّارَةُ يَمِينٍ وَاحِدَةً إِذَا هُنَا
حُرْمَةُ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى لَمْ يُوْجَدْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً وَلَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَائِدِ لَصَارَ
بِمَنْزِلَةِ الْيَمِينَيْنِ فَتَجِبُ الْكَفَّارَةُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى جِدَّةٍ وَقِيلَ التَّفْرِجُ
عَلَى الْعَكْسِ يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ حَتَّى إِذَا أَكَلِمَ أَحَدَهُمَا يَحْنَثُ يُفْرِجُ عَلَى عَدَمِ
كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَائِدِ لِأَنَّهَا لَوْ كَانَتْ عَيْنَ الْوَائِدِ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا بِتَكْلِيمِ الْمَجْمُوعِ مِنْ
حَيْثُ الْمَجْمُوعُ فَيَتَوَقَّفُ الْحَنْثُ عَلَى أَنَّ يَتَكَلَّمَ بِكِلَيْهِمَا فَلَا يَحْنَثُ بِمَجْمُوعِ تَكْلِيمِ
أَحَدِهِمَا فَإِذَا لَمْ تَكُنْ عَيْنَ الْوَائِدِ يَحْنَثُ بِتَكْلِيمِ إِيَّاهُمَا كَانَ وَإِنْ قَوْلُهُ وَلَوْ كَلَّمَهُمَا
لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً وَاحِدَةً تَفْرِجُ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَائِدِ إِذَا لَوْ تَكَلَّمَ فِي هَذَا
الْمَقَامِ بِالْوَائِدِ لَمْ يَحْنَثْ إِلَّا مَرَّةً وَلَمْ تَجِبْ إِلَّا الْكَفَّارَةُ وَاحِدَةً وَإِنْ
كَلَّمَهُمَا جَمِيعًا فَلِذَاكَ -

ترجمہ :- اور وہ یعنی کلمہ اد کا واو کے معنی مستعار ہونا اس وقت ہوتا ہے جب کہ کلمہ او نفی
کی جگہ میں یا اباحت کی جگہ میں ہو اسلئے کہ یہ دونوں اس مجاز کیلئے قرینہ ہیں اور مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے
رجوع نہیں کیا جاتا ہے جیسے اس کا قول ، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہیں کروں گا حتی کہ جب وہ ان
دونوں میں سے کسی ایک سے بات کر لے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے بات کر لے تو بجز ایک مرتبہ
کے حانث نہ ہو گا یہ کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی ایک مثال ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اس کا قول
حتی اذا کلم کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر متفرع ہے اور دلو کلمہا کلمہ او کے عین واو نہ ہونے
پر متفرع ہے یعنی کلمہ او جب واو کے معنی میں ہے تو ان دونوں میں سے جس چاہے ایک کیساتھ
کلام کرنے سے حانث ہو جائے گا اسلئے کہ اگر او، واو کے معنی میں نہ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر ان

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کر لیتا تو یہ کم مرتفع ہو جاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہو جاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے خنث کا حکم متعلق نہ ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ عین واؤ نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ اللہ کے اسم مبارک کی بے عزتی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر او، عین واؤ ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس ہے یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احدہما یخنث کلمہ او کے عین واؤ نہ ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر عین واؤ ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے پس خنث اس بات پر توقف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہذا ان دونوں میں سے محض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، عین واؤ نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جائیگا اور اس کا قول ولو کلمہما لم یخنث الامرة واحدة۔ کلمہ او کے واؤ کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں متکلم اگر واؤ کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے پس ایسا ہی کلمہ او ہے۔

تشریح :- فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واؤ کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واؤ کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے واو لا اکلم فلانا او فلانا کہا، بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے تو حانث ہو جائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شرح کہتے ہیں کہ یہ، کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمہ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واؤ نہیں ہوتا ہے پس لف و نشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ حتی اذا کلم سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ او، "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلمہما" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ او، عین واؤ نہیں ہوتا ہے۔ حاضل یہ کہ کلمہ او، چونکہ واؤ کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہو جائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ او، "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہو جاتا اور یہ کم مرتفع ہو جاتا

پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حانت نہ ہوتا۔ اسلئے کہ کلمہ "او" احد المذکورین اور احد الامرین کیلئے آتا ہے نہ کہ امرین اور مذکورین دونوں کیلئے پس حانت کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حانت ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے۔ اور کلمہ "او" چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ صرف ایک ہی بار حانت ہوگا یعنی ایک ہی بار حانت شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ حانت ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے عزتی صرف ایک مرتبہ ہوتی ہے لہذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حانت ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ "او" عین و او ہوتا تو اس کا کلام یعنی "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنیکی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیسا کہ "واللہ لا اکلم فلانا و فلانا" کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حانت شمار ہونا اور ایک یمین کے کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" عین و او نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع، تن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا قول "حتی اذا کلم احدہما یحنت" کلمہ "او" کے عین و او نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ تن میں اس عبارت کو و او کے معنی میں ہونے پر تفریع کہا گیا ہے بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت عین و او نہ ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ "او" عین و او ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے حانت ہوتا یعنی حانت ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانت نہ ہوتا جیسا کہ "واللہ لا اکلم فلانا و فلانا" کی صورت میں دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے سے حانت ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حانت نہیں ہوتا بہر حال کلمہ "او" چونکہ عین و او نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے بھی حانت ہو جاتا ہے اور دونوں سے بات کرنے پر حانت ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول "ولو کلمہما لم یحنت الامرۃ واحدۃ" کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے حالانکہ تن میں اس عبارت کو عین و او نہ ہونے پر تفریع کہا گیا ہے۔ بہر حال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مقام میں "او" کی بجائے "واؤ" کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حانت ہوتا و

اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا اسی طرح کلمہ "او" کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حائث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی متن کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ "واو" مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور متن میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واو صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع ۱۴۱۸ھ

وَلَوْ خَلَفَ لَا يَكْتُمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا مِثْلَ لَوْ قَوْلُهُمَا
فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظَرِ إِبَاحَةٌ وَإِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيعُ
فِي قَوْلِهِ فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ إِذْ لَوْ تَكَلَّمَا هَهُمَا بِالْوَاوِ
لَجَازَلَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَلَذَا فِي أَوْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَجِلُّ التَّكَلُّمُ الْإِمْنُ
وَاحِدٌ فَإِذَا تَكَلَّمَا أَحَدُهُمَا انْخَلَّتِ الْيَمِينُ ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَا بِالْآخِرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَ
لَمْ يَدْرُ هَهُمَا ثَمَرَةٌ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنِ الْوَاوِ وَقِيلَ تَطَهَّرْ ثَمَرَةٌ فِي قَوْلِهِ جَالِسِ
الْفُقَهَاءِ أَوْ الْمُخَدِّشِينَ فَإِنَّهُ إِنْ تَكَلَّمَا بِالْوَاوِ تَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَإِنْ
تَكَلَّمَا بِأَوْ تَبَاحٌ لَهُ مُجَالَسَتُهُمَا فَأَوْ تَفِيدُ إِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تَوْجِبُهُ وَهَذَا
مِمَّا لَا يُعْرِفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيرِ عَلَى طَرِيقِ الْعَرَبِيَّةِ وَ
الْأَصُولِ يَتَيْنِ مَشْهُورٌ -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے یہ کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء، اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول "فلہ ان یکلمہما" میں اس کے "واو" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ حالف اگر اس جگہ واو کیساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح "او" میں ہے اور اگر کلمہ "او" "واو" کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یہیں مغل ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا اور یہاں مصنف نے کلمہ "او" کے عین واو نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

اور کہا گیا ہے کہ اس کا ثمرہ "جالس الفقہاء اور المحدثین" میں ظاہر ہوگا کیوں کہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر "او" کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ "او" اباحت جمع کا فائدہ دیتا ہے اور "واؤ" جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہل عربیت اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :- کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی "واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً او فلاناً"۔ خدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں، کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء، اباحت ہوتا ہے لہذا یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ "او" کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف کے قول "فلان یکلہما" میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں ہے کیوں کہ اگر یہاں بجائے "او" کے "واؤ" کے ساتھ تکلم کرتا تو بھی جن دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ "او" کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے لہذا اس سے کلمہ "او" کا "واؤ" کے معنی میں ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمن پوری ہو جاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمن منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ "واؤ" کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ "او" عین واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "جالس الفقہاء اور المحدثین" تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر "او" کی جگہ "واؤ" ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور "او" کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ "واؤ" دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے بہر حال

کلمہ "او" اور "واو" کے درمیان جب اس قدر فرق ہے تو کلمہ "او" عین واو کیسے ہو سکتا ہے یعنی کلمہ "او" عین واو نہیں ہوتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ "او" اور "واو" کے درمیان مذکورہ فرق عام طور سے مشہور نہیں ہے بلکہ کچھ خاص قسم کے لوگ ہی اس سے واقف ہیں اور اہل اصول اور اہل عربیت کے طریق پر اباحت اور تنجیر کے درمیان فرق کافی مشہور ہے یعنی اباحت میں دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے اور تنجیر میں جمع نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَجَازًا آخَرَ لِأَوْ فَقَالَ وَتَسْتَعَارُ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ رَأَى
فَسَدَ الْعَطْفِ لِاخْتِلَافِ الْكَلَامِ وَيَحْتَمِلُ ضَرْبُ الْغَايَةِ يَعْنِي الْأَصْلُ فِي
أَوْ أَنْ تَكُونَ لِلْعَطْفِ فَإِذَا الْمُرِيدُ يَقْتَضِي الْعَطْفَ بِأَنْ يَحْتَلِفَ الْكَلَامَانِ اسْمًا
وَفِعْلًا أَوْ مَاضِيًا وَمُضَارِعًا أَوْ مُثَبَّتًا وَمُنْفِيًا أَوْ شَيْئًا آخَرُ يُشَوِّشُ الْعَطْفَ
وَيَمْنَعُهُ وَيَكُونُ أَوَّلُ الْكَلَامِ مُتَمِّدًا بِحَيْثُ تُضْرَبُ لَهُ غَايَةٌ فِيمَا بَعْدَهَا
فَعَلَا تَسْتَعَارُ كَلِمَةً أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ فَعَدَمُ اسْتِقَامَةِ الْعَطْفِ
بِاخْتِلَافِ الْكَلَامَيْنِ يَكْفِي لِخُرُوجِ أَوْ عَنْ مَعْنَاهَا وَلَكِنْ كَوْنُ السَّابِقِ
مُتَمِّدًا بِحَيْثُ يَحْتَمِلُ ضَرْبُ الْغَايَةِ فِيمَا بَعْدَهَا شَرْطٌ لَكَوْنِهَا بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ
إِلَّا أَنْ لِأَنَّ حَتَّى لِلْغَايَةِ يَنْتَهِي بِهَا الْمَعْنَى كَمَا أَنَّ أَحَدَ الشَّيْئَيْنِ فِي أَوْ
يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْآخَرِ إِلَّا أَنْ اسْتِثْنَاءٌ فِي الْوَاقِعِ حُكْمٌ مُخَالَفَةٌ مَا
سَبَقَ فِي الْأَحْكَامِ كَمَا أَنَّ حُكْمَ الْمُعْطُوفِ بِأَوْ يُخَالِفُ حُكْمَ الْمُعْطُوفِ
عَلَيْهِ بِوُجُودِ أَحَدِهِمَا فَقَطْ فَيَتَحَقَّقُ بَيْنَ أَوْ وَبَيْنَ كُلِّ مَنْ حَتَّى وَإِلَّا
أَنْ مُنَاسَبَةٌ يَجُوزُ اسْتِعَارَتُهُمَا لِهَمَا لَكِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَ حَتَّى وَإِلَّا أَنْ
أَنَّ حَتَّى تَبْعِي بِمَعْنَى الْعَطْفِ أَيْضًا دُونَ إِلَّا أَنْ وَأَنَّ كَوْنُ الثَّانِي جُزْءًا
مِنَ الْأَوَّلِ عِنْدَ شَرْطٍ فِي حَتَّى دُونَ إِلَّا أَنْ وَسَيَجِيءُ تَحْقِيقُهُ فِي
بَحْثٍ حَتَّى -

ترجمہ :- پھر مصنف نے کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں بھی مستعار ہوتا ہے اس وقت جب کہ اختلاف کلام کی وجہ سے عطف ناسد ہو جائے اور کلام بیان غایت کا احتمال رکھتا ہو یعنی کلمہ "او" میں اصل یہ ہے کہ وہ عطف کیلئے ہو

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو براگندہ کر دے اور اس کو روک لے اور اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمہ "او" کے مابعد کو غایت بنایا جاسکے پس اس وقت کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ "او" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "او" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیوں کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے معیا کی انتہا ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "او" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "او" کیساتھ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "او" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "او" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی میں بھی آتا ہے نہ کہ "الا ان" اور ثانی کا اول کا جز ہونا بعد القاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے نہ کہ "الا ان" میں اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ مصنف کلمہ "او" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ "او" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "او" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ سے عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "او" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "او" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیوں کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجازی معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مینا ہوتا ہے اور غایت سے مینا کی انتہا ہوجاتی ہے پس اسی طرح کلمہ "او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہوجاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ "او" کے حقیقی معنی اور "الا ان" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "الا ان" درحقیقت استثناء ہے "الا ان" کا مابعد احکام میں "الا ان" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی انہیں سے ایک موجود ہوتا ہے اور دوسرا غیر موجود ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" اور "الا ان" کے درمیان مناسبت متحقق ہوگئی اور جب مناسبت متحقق ہوگئی تو کلمہ "او" کو "الا ان" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں۔ "حتی" اور "الا ان" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ "حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن "الا ان" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبدالقادر کے نزدیک "حتی" میں یہ شرط ہے کہ ثانی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے "اکلت السمکۃ حتی براسہا" میں "راسہا" "السمکۃ" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے "ضربنی السادات حتی عبیدہم" مجھے آقاؤں نے مارا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں "حتی" کا مابعد حقیقتہً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن "الا ان" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل "حتی" کی بحث میں آجائے گی۔

كَقَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّ قَوْلَهُ
أَوْ يَتُوبَ لَا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ لِحَدِّهِ مِثْلُ الْقَطْرِ
وَلَا عَلَى قَوْلِهِ الْأَمْرُ أَوْ شَيْءٌ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَلَكِنَّهُ يَصْلُحُ قَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ أَنْ يَمْتَدَّ
إِلَى غَايَةِ التَّوْبَةِ أَوْ التَّعْذِيبِ فَيَكُونُ أَوْ بِمَعْنَى حَتَّى أَوْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى
لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِ الْكَفَّارِ شَيْءٌ فِي دُعَاءِ الشَّرِّ أَوْ طَلَبِ الشَّفَاعَةِ حَتَّى يَتُوبَ اللَّهُ
تَعَمُّدًا عَلَيْهِمْ فَإِنَّهُ يَكُونُ لَكَ طَلَبُ الشَّفَاعَةِ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَيَكُونُ لَكَ الدُّعَاءُ
بِالشَّرِّ وَرَوَى أَنَّ النَّبِيَّ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَالَ إِنَّ يَدْعُو عَلَيْهِمْ فَتَنْزِلُ وَقِيلَ إِنَّهُ

لَمَّا سَجَّ وَجْهَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ أُحُدٍ سَأَلَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَدْعُوَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ عَلَيْهِ
 السَّلَامُ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ لَعَنًا وَلَكِنْ بَعَثَنِي دَاعِيًا لِلَّهِمَّ أَهْدِ قَوْمِي فَإِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
 فَنَزَلَتْ وَنَهَى اللَّهُ عَنِ الدُّعَاءِ عَلَيْهِمْ أَوْ سُؤَالِ الْهِدَايَةِ لَهُمْ وَهَذَا مَا جَرَى عَلَيْهِمُ
 الْأُصُولِيُّونَ وَقَدْ ذَكَرَ صَاحِبُ الْكَشَافِ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ مَعْطُوفٌ عَلَى
 قَوْلِهِ لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ وَقَوْلُهُ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ
 شَيْءٌ جُمْلَةً مُّعْتَرِضَةً بَيْنَهُمَا وَالْمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ مَالِكٌ أَمْرِهِمْ فَإِنَّمَا أَنْ يَهْلِكَهُمْ
 أَوْ يَهْزِمَهُمْ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنْ أَسْلَمُوا أَوْ يُعَذِّبَهُمْ إِنْ أَصْرُوا عَلَى الْكُفْرِ وَ
 لَيْسَ لَكَ مِنْ أَمْرِهِمْ شَيْءٌ إِنَّمَا أَنْتَ عَبْدٌ مُّبْعُوثٌ لِإِنْدَاسِهِمْ فَتَنْظُرُ الْأُصُولِيُّونَ
 إِنَّمَا هُوَ فِي مُجَرَّدِ قَوْلِهِ لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ حَتَّى مَنَعُوا الْعُطْفَ عَلَيْهِ وَلَمْ
 يَلْتَفِتُوا إِلَى مَا سَبَقَ فَيَكْلَا الْأَمْرَيْنِ صَبِيحٌ كَمَا تَرَى.

ترجمہ :- جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے آپ کو کچھ اختیار نہیں یا تو اللہ تعالیٰ ان کی توبہ قبول فرمائے
 یا ان کو عذاب میں ڈال دے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "اور توبہ" باری تعالیٰ کے قول "لیس لک" پر
 معطوف ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ کلام کا ربط نہیں ہے اور باری تعالیٰ کے قول "الامر
 یا" شے" پر بھی معطوف نہیں ہو سکتا ہے اور وہ ظاہر ہے لیکن باری تعالیٰ کا قول "لیس لک" غایت
 توبہ یا تعذیب تک محدود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لہذا کلمہ "او" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہوگا
 اور معنی یہ ہوں گے اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے میں کوئی اختیار
 نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کی طرف متوجہ ہو جائے پس اس وقت آپ کو شفاعت طلب کرنے
 کا حق ہوگا یا اللہ تعالیٰ کو عذاب دینے کا ارادہ کرے تو آپ کیلئے بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا اور مردی
 ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت طلب کی چنانچہ یہ آیت
 نازل ہوئی اور کہا گیا کہ غزوہ احد کے موقع پر جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ مبارک زخمی
 ہو گیا تو آپ کے صحابہ نے کفار کے حق میں بددعا کرنے کی درخواست کی پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
 اللہ تعالیٰ نے مجھ کو لعنت بھیجنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ داعی الی الخیر بنا کر مبعوث کیا ہے ،
 خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما اسلئے کہ وہ جانتے نہیں ہیں پس مذکورہ آیت نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ
 نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ہدایت کی درخواست کرنے سے منع فرمادیا یہ باتیں اصولیین کے طرز پر
 تھیں اور صاحب کشاف نے ذکر کیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "اور توبہ علیہم" باری تعالیٰ کے قول
 "لیقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شئی" ان دونوں

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے پس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر برائے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شیء" پر ہے حتیٰ کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کر دیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے پس دونوں باتیں صحیح ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح :- سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "واجعلہ اللہ الابشری لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفاً من الذین کفروا اویکتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء اویتوب علیہم اویعذبہم فانہم ظالمون" (ترجمہ) اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مدد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق برہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "اویتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیوں کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالانکہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ماضی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منفی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہر حال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شیء" پر بھی درست نہیں ہے کیوں کہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شیء" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم و فعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شیء" پر معطوف ہوگا۔ بہر حال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا۔ مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" (عدم اختیار) غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہو گیا تھا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بددعا فرمائیں اس پر آپ نے انھیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت برسانے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی الخیر بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدا یا میری قوم کو ہدایت فرما کیوں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر نہیں لیکن صاحب کشاف علامہ جلال الدین خاں نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”او یتوب علیہم“ باری تعالیٰ کے قول ”لیقطع طرفنا من الذین کفروا او یکتہم“ پر معطوف ہے اور اس کا قول ”لیس لک من الامر شی“ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہذا وہ ان کو یا تو ہلاک کر دے یا انھیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کر لیں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر برائے رہیں۔ اور دیکھو پیارے نبی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندہ کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول ”لیس لک من الامر شی“ پر ہے چنانچہ انھوں نے قول ”او یتوب علیہم“ کو قول ”لیس لک من الامر شی“ پر معطوف کرنے سے منع کر دیا ہے اور پہلے کلام یعنی ”لیقطع طرفنا من الذین الایہ“ کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی اہل اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشاف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ ”لیقطع طرفنا من الذین“ سے لیکر ”خابین“ تک واقعہ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیوں کہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لك من الامر شئ الاية" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیلئے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہر حال صاحب کشاف کا "او يتوب عليهم" کو "ليقطع طرنا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتَّى لِلْغَايَةِ كَالِي يَعْنِي أَنَّ حَتَّى وَإِنْ عُدَّتْ هَهُنَا فِي حُرُوفِ الْعُطْفِ لَكِنَّ الْأَصْلَ فِيهَا مَعْنَى الْغَايَةِ كَالِي بَأَنْ يَكُونَ مَا بَعْدَهَا جُزْءًا لِمَا قَبْلَهَا كَمَا فِي أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى سَرَّاسَهَا أَوْ غَيْرُ جُزْءٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَمَّ هِيَ حَتَّى مَطْلَعُ الْفَجْرِ وَأَمَّا عِنْدَ الْإِطْلَاقِ وَغَدَمِ الْقَرْنَيْنِ فَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّ مَا بَعْدَهَا ذَاخِلٌ فِيهَا قَبْلَهَا وَسَيَأْتِي تَفْصِيلُ إِلَى فِي مَوْضِعِهَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعُطْفِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ بِمُنَاسَبَةٍ أَنَّ الْمُعْطُوفَ يُعَقَّبُ الْمُعْطُوفُ عَلَيْهِ فِي الدَّكْرِ وَالْحُكْمِ كَمَا أَنَّ الْغَايَةَ تُعَقَّبُ الْمُغَيَّا كَقَوْلِهِمْ اسْتَنْتِ الْفِصَالُ حَتَّى الْقَرْعُ عَلَى الْفِصَالِ جَمْعُ فَصِيلٍ وَهُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْإِسْتِنَانُ أَنْ يَرْفَعَ يَدَيْهِ وَيُطَرِّسَ كُهُمَا مَعًا فِي حَالَةِ الْعُدُوِّ وَالْقَرْعُ عَلَى جَمْعٍ قَرِيعٍ وَهُوَ الْفَصِيلُ الَّذِي لَهُ بَشَرٌ أَبْيَضٌ لِلدَّاءِ فَهُوَ مُعْطُوفٌ عَلَى الْفِصَالِ مَعَ قِيَامِ مَعْنَى الْغَايَةِ لِأَنَّهُ كَانَ أَسْرَدَ مِنْ الْفِصَالِ لَا يَتَوَقَّعُ الْإِسْتِنَانُ مِنْهَا وَهَذَا مَثَلٌ يُضْرِبُ لِمَنْ يَتَكَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَتَكَلَّمَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِحُلُولِ قَدْرِهِ وَهَذَا كَلَامِي الْأَسَاءِ.

ترجمہ :- اور "حتی" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتی" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن دراصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں بایں طور کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمكة حتی سراسها" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "حتى مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحو یوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آجائیگی اور کلمہ "حتی" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ کہ ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا قول اونٹ کے طاقتور بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصائل، فصیل کی جمع ہے اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استننان یہ ہے کہ کچھ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے اور القرعنی، قریح کی جمع ہے اور یہ وہ بچہ ہے جس کا جھڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو پس یہ، غایت کے معنی کیساتھ ساتھ الفصال پر معطوف ہے کیوں کہ قرعی، فصاں کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان سے کودنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک کہاوت ہے جو اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ ساری باتیں اسما میں ہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے فرمایا کہ جس طرح کلمہ "الی" غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ "حتی" بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا شمار اگرچہ حروف عطف میں ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیسا کہ "الی" میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے "اکلت السمکة حتی رأسها" میں "رأس" "سمک" کا جنم ہے اور "اکل سمک" کی غایت اور انتہا "رأس سمک" ہے یعنی مچھلی کو تو کھایا ہی لیکن انتہا یہ ہے کہ اس کے سر کو بھی کھالیا یا "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے "ہی حتی مطلع الفجر" میں "طلوع فجر" ہی (لیلة القدر) کا جز نہیں ہے یعنی لیلة القدر میں پوری رات امان رہتا ہے اور طلوع فجر چوں کہ لیلة القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امان طلوع فجر سے پہلے ہی ختم ہو جاتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحو یوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اپنے مقام میں آئیگی اور بعض حضرات نے کہا کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور میر کی رائے یہ ہے کہ اگر "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد، ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں۔ الغرض "حتی" کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی لفظ "حتی" غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجاز ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت، مفعی کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے "جاؤنی القوم حتی زید" پس زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل آدمی ہے۔ بہر حال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضل قوم یا ارذل قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی آگیا۔ پس یہاں "حتی" غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب "حتی" کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

یہ جائز نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جب ”حتی“ کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو غایت کے معنی بلا ارادہ پیدا ہو جاتے ہیں اور حقیقت و مجاز کو ارادہ میں جمع کرنا ممنوع اور ناجائز ہے، خود بخود جمع ہو جانا ناجائز نہیں ہے۔ غایت کے معنی کیساتھ ساتھ عطف کیلئے ہونے کی مثال عربوں کا یہ قول ہے ”استنبت الفصال حتی القرعی“ اونٹ کے طاقتور بچوں نے بے تحاشا جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ اس مثال میں فصال، فصیل کی جمع ہے جس کے معنی اونٹ کے بچے کے ہیں اور استنبتان کے معنی ہیں بے تحاشا دوڑنے کے۔ اس طور پر کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو بلند کرے پھر ان کو ایک ساتھ ڈال دے۔ اور قرعی، قریع کی جمع ہے جس کے معنی اس بچے کے ہیں جس کا چمڑا بیماری کی وجہ سے سفید ہو۔ اس مثال میں ”القرعی“ ”الفصال“ پر معطوف ہے اور غایت کے معنی بھی موجود ہیں کیوں کہ قرعی (اونٹ کے کمزور بچے) فصال (اونٹ کے طاقتور بچوں) کی نسبت کہتر اور کم رتبہ ہیں ان سے کودنے پھاندنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ عربوں کا یہ مقولہ ایک کہاوت ہے اس شخص کے سامنے کہی جاتی ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ کی وجہ سے اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے ہماری دیہاتی زبان میں اسی مضمون کو ادا کرنے کیلئے یہ کہاوت کہی جاتی ہے ”چھانچ تو بولے ہی مگر چھلنی بھی بولے جس میں ہیں ستر چھینک“ شارح کہتے ہیں کہ گذشتہ کی پوری تفصیل اس وقت ہے جب کہ کلمہ ”حتی“ اسما پر داخل ہو۔

وَمَوَاضِعُهَا فِي الْأَفْعَالِ أَيْ بَيَانُ مَوَاضِعِ اسْتِعْمَالِ كَلِمَةِ حَتَّى فِي الْأَفْعَالِ
أَنْ تُجْعَلَ غَايَةً بِمَعْنَى إِلَى أَوْ غَايَةً هِيَ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ ۖ فَالْأَوَّلُ كَقَوْلِهِ
سِرْتُ حَتَّى ادْخُلْتُهَا فَإِنَّ حَتَّى مَعَ مَا بَعْدَهَا مُتَعَلِّقٌ بِقَوْلِهِ سِرْتُ فَيَكُونُ مِنْ
أَجْزَاءِ أَوَّلِ الْكَلَامِ كَمَا لَوْ دَخَلَ إِلَى كَانَ كَذَا لَكَ ۖ وَالثَّانِي كَقَوْلِهِ خَرَجَتِ النِّسَاءُ
حَتَّى خَرَجْتُ هُنَا فَإِنَّ هَذِهِ جُمْلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ ۖ غَيْرُ مُتَعَلِّقَةٍ بِمَا قَبْلَهَا وَلَيْسَ لَهَا
مَحَلٌّ مِنَ الْإِعْرَابِ كَمَا كَانَ لِلْأَوَّلِ -

ترجمہ :- اور ”حتی“ کے مقامات افعال میں یعنی افعال میں کلمہ ”حتی“ کے استعمال کے مقامات کا بیان یہ ہے کہ ”حتی“ کو ”الی“ کے معنی میں غایت قرار دیا جائے یا ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو۔ پس اول جیسے ”سرت حتی ادخلها“ اسلئے کہ ”حتی“ اپنے مابعد کیساتھ ”سرت“ سے متعلق ہے

پس وہ اول کلام کے اجزاء سے ہوگا جیسا کہ اگر "الی" داخل ہوتا تو ایسا ہی ہوتا اور دوسرا مقام جیسے اس کا قول "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اسلئے کہ یہ ایسا جملہ ابتدائیہ ہے جو اپنے ماقبل سے متعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے جیسا کہ پہلے مقام کیلئے تھا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ "حتی" کو اگر افعال پر داخل کیا گیا تو اس کے دو مقام ہیں ایک مقام تو یہ ہے کہ "حتی" کو "الی" کے معنی میں غایت قرار دیا جائے دوسرا مقام یہ ہے کہ "حتی" کو ایسی غایت قرار دیا جائے کہ وہ جملہ ابتدائیہ ہو یعنی پہلی صورت میں "حتی" اپنے مابعد کیساتھ مل کر اپنے ماقبل سے متعلق ہوگا اور اس کا مابعد اس کے ماقبل والے کلام کا جز ہوگا اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہوگا۔ پہلے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "سرت حتی ادخلها" اس عبارت میں "حتی ادخلها" "سرت" سے متعلق ہوگا۔ اور "حتی ادخلها" اول کلام یعنی "سرت" کے اجزاء میں سے ہوگا اس طور پر کہ "سرت" فعل اور فاعل سے مرکب ہے اور "ادخل" "ان" مقدرہ کی وجہ سے دخول مصدر کی تاویل میں ہوگا "سرت" کا مفعول یہ ہے اور تقدیر کی عبارت یہ ہے "سرت حتی ادخلها" جیسا کہ اس مثال میں اگر "حتی" کی جگہ "الی" داخل ہوتا اور "سرت الی ادخلها" کہا جاتا تو ایسا ہی ہوتا یعنی "الی" اپنے مابعد سے مل کر ماقبل سے متعلق ہوتا اور اول کلام کے اجزاء میں سے ہوتا۔ دوسرے مقام کی مثال جیسے کسی نے کہا "خرجت النساء حتی خرجت ہند" اس مثال میں "حتی خرجت ہند" جملہ ابتدائیہ ہے ماقبل سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اور اس کیلئے کوئی محل اعراب نہیں ہے اس طور پر کہ یہ اپنے ماقبل کیلئے فاعل ہو یا مفعول ہو یا ان کے علاوہ اور کوئی معمول ہو۔ جیسا کہ مثال اول میں "حتی ادخلها" کیلئے محل اعراب تھا اس طور پر کہ وہ مفعول بہ ہونے کی وجہ سے محل نصب میں ہے۔

وَعَلَامَةُ الْغَايَةِ أَنْ يَحْتَمِلَ الصَّدْرُ الْإِمْتِدَادَ وَأَنْ يَصْلُحَ الْآخِرُ دَلَالَةً عَلَى الْإِنْتِهَاءِ كَالشَّيْرِ يَحْتَمِلُ الْإِمْتِدَادَ إِلَى مُدَّةٍ مَدِيدَةٍ وَالْدَّخُولُ يَصْلُحُ لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ وَهَكَذَا خُرُوجُ النِّسَاءِ جُمْلَةً يَصْلُحُ أَنْ يَمْتَدَّ إِلَى خُرُوجِ هِنْدَ لِأَنَّهَا تَكُونُ أَعْلَى مِنْهُنَّ أَوْ خَادِمَةً لَهُنَّ وَهُوَ يَصْلُحُ لِلْإِنْتِهَاءِ إِلَيْهِ فَإِنْ وَجَدَ الشَّرْطَانِ مَعًا تَكُونُ حَتَّى لِلْغَايَةِ فِي الْفِعْلِ فَإِنْ لَمْ تَسْتَقْمِرْ فَلِلْمَجَازَةِ بِمَعْنَى لَا مَرَكَبَ أَيْ فَإِنْ عَدِمَ الشَّرْطَانِ جَمِيعًا أَوْ أَحَدَهُمَا فَتَكُونُ حَ بِمَعْنَى لَا مَرَكَبَ لِأَجْلِ السَّبَبِيَّةِ فَيَكُونُ الْأَوَّلُ سَبَبًا وَالثَّانِي مُسَبَّبًا لِلْمُنَاسَبَةِ بَيْنَ الْغَايَةِ وَالْمَجَازَةِ لِأَنَّ الْفِعْلَ يَنْتَهِي بِوُجُودِ الْجُزْأِ كَمَا يَنْتَهِي الْمَغْنَمُ بِوُجُودِ

الغایۃ فان تعدّ سرّ هذا جعلت مستعارة للعطف المحض وبطل معنی الغایۃ
 امی ان تعدّ سرّ السببیۃ ایضاً تكون حج للعطف المحض مجازاً ولا یزاعی
 حج معنی الغایۃ اصلاً وهذه استعارة اختر عنها الفقهاء ولا نظیر لها
 فی کلام العرب۔

ترجمہ :- اور غایت کی علامت یہ ہے کہ صدر کلام، ممتد ہونے کا احتمال رکھے اور آخر کلام انتہا پر
 دلالت کرنے کی صلاحیت رکھے، جیسے سیر ایک مدت دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور دخول
 انتہا سیرالی دخول کی صلاحیت رکھتا ہے اسی طرح خروج نسا، ایسا جملہ ہے جو خروج ہند تک ممتد
 ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں سے اعلیٰ یا ان کی خادمہ ہو سکتی ہے اور خروج
 ہند، اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ خروج نسا، خروج ہند تک منتہی ہو پس اگر دونوں شرطیں
 ایک ساتھ موجود ہوں تو ”حتی“ فعل میں غایت کیلئے ہوگا۔ پس اگر علامت درست نہ ہو تو حتی ”لام کی“
 کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا پس اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ یا ان میں سے ایک شرط معدوم ہو
 تو اس وقت کلمہ ”حتی“ ”لام کی“ کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا پس اول سبب اور ثانی سبب
 ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات کے درمیان مناسبت موجود ہے اسلئے کہ فعل، وجود جزا سے منتہی
 ہوتا ہے جیسا کہ مغیا وجود غایت سے منتہی ہوتا ہے پھر اگر کلمہ ”حتی“ کا مجازات کیلئے ہونا متعذر ہو جائے
 تو ”حتی“ کو محض عطف کیلئے مستعار کر لیا جائے گا اور غایت کے معنی باطل ہو جائیں گے یعنی اگر
 سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس وقت کلمہ ”حتی“ مجازاً عطف محض کیلئے ہوگا اور اس وقت
 غایت کے معنی بالکل ملحوظ نہ ہوں گے اور یہ ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے
 کلام عرب میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ غایت کی دو علامتیں ہیں ایک یہ کہ اول کلام ممتد ہونے کا احتمال
 رکھتا ہو دوم یہ کہ آخر کلام انتہا پر دلالت کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ یعنی اول کلام ایسا فعل ہو
 جو غایت تک ممتد اور دراز ہو سکتا ہو اور آخر کلام ایسا فعل ہو جس کو کرنے کے بعد اول کلام
 منتہی ہو جائے جیسے ”سرت حتی ادخلها“ میں سیر ایک مدت دراز تک ممتد ہونے کا احتمال رکھتی
 ہے اور دخول بلده اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ ”سیر“ ”دخول بلده“ پر منتہی ہو جائے اسی
 طرح خرجت النساء حتی خرجت ہند میں ”خروج نسا“ ”خروج ہندہ“ تک ممتد اور دراز ہونے
 کی صلاحیت رکھتا ہے کیوں کہ ہندہ عورتوں میں اعلیٰ ہوگی یا ان کی خادمہ اور ان میں ارذل ہوگی۔
 پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے اعلیٰ تھی وہ بھی نکل آئی اور

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الادنی الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الادنیٰ ہوگا۔ بہر حال "خروج نساؤ میں خروج ہندہ" تک ممتدا اور دراز ہونے کی صلاحیت موجود ہے اور "خروج ہندہ" اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "خروج نساؤ" "خروج ہندہ" پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمہ "حتی" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمہ "حتی" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامت درست نہ ہو تو کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں مجازاً کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "حتی" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا کیوں کہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمہ "حتی" کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کلمہ "حتی" کا مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمہ "حتی" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی، غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے پس اس صورت میں کلمہ "حتی" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمہ "حتی" کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمدؒ سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول سند ہوتا ہے لہذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول سند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرع کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں فقہاء کو نکات پر تقدم حاصل ہے لہذا فقہاء کے مقابلہ میں نکات کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ امْتِلَاءَ كُلِّ مِنَ الثَّلَاثَةِ مِنَ الْفَقْهِ فَقَالَ وَعَلَى هَذَا مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ أَيْ عَلَى هَذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلَاثَةِ الْأَمْثَلَةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الزِّيَادَاتِ كَانَ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتَّى تَصِيحَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ الَّتِي بِمَعْنَى إِلَى فَإِنْ ضَرَبَ الْمُخَاطَبُ أَمْرًا يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ مُمْتَلَأً إِلَى الصَّبَاحِ وَالصَّبَاحُ يَصْلُحُ لِمُتَهَاءٍ لَهُ لِهَيْجَانِ الرَّحْمَةِ أَوْ لِحُدُوثِ الْخَوْفِ مِنْ أَحَدٍ فَإِنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصَّبَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْ أَصْلًا يَخْتِمْ

ترجمہ :- پھر مصنف نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مثالیں ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو "الی" کے معنی میں ہے کیوں کہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے انتہی ہو جائے۔ رحمت کے جو شے مارنے کی وجہ سے یا کسی سے خوف کی بنا پر پس اگر مخالف چیخنے سے پہلے مارنا ترک کر دے یا بالکل نہ مارے تو وہ حائث ہو جائے گا۔

تشریح :- شارح نے فرمایا کہ تینوں قواعد یعنی غایت بمعنی الی، مجازات، اور عطف محض کیلئے "حتی" کا آنا ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت (حتی) بمعنی "الی" کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں مخالف نے عدم ضرب حتی الصباح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہذا اگر مخالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کر دیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصباح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں کلمہ "حتی" غایت کیلئے "الی" کے معنی میں ہوگا کیوں کہ اول کلام یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک ممتد ہو سکتا ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ مخالف مخاطب کے چیخنے تک اس کو برابر مارتا رہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس کی وجہ سے مارنا انتہی اور ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والے کا دل رقیق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کر دے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کر دے گا

بہر حال جب غایت کی دونوں علامتیں موجود نہیں تو یہاں ”حتی“ ”الی“ کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا اور اس مثال میں ضرب مغیا اور صیاح اس کی غایت ہوگی۔

وَأَنَّ لَمَرَاتِكَ حَتَّى تُغْدِيَنِي فَعْبِدِي حُرٌّ هَذَا امْتِثَالٌ لِلْمُجَازَاةِ لِأَنَّ الْإِثْنَانَ
وَأَنَّ صَلَاحَ لِلْإِثْنَانِ إِذَا بَحْدُ وَثِ الْمَثَالِ لَكِنَّ التَّغْدِيَةَ لَا تَصْلُحُ انْتِهَاءً لَدَلَّهَا
إِحْسَانٌ وَهُوَ دَائِعُ لَزِيَادَةِ الْإِثْنَانِ لَا تَنْهَى فَلَمْ يَصْلُحْ حَمْلُهُ عَلَى الْغَايَةِ فَتَكُونُ
بِمَعْنَى لَا مَرَاتِكَ لَمَرَاتِكَ لَكِنَّ تَغْدِيَنِي فَإِنْ أَتَاهُ وَلَمْ يُغْدِ لَهُ لَمْ يَحْضُرْ
لِأَنَّهُ أَتَاهُ لِلتَّغْدِيَةِ وَالتَّغْدِيَةُ فِعْلٌ الْمُخَاطَبُ لَا اخْتِيَارَ فِيهِ لِلْمُتَكَلِّمِ -

ترجمہ :- اگر میں تیرے پاس نہ آسکوں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے یہ مجازاً کی مثال ہے اسلئے کہ اتیان اگرچہ حدوث امثال کی وجہ سے امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو کیونکہ تغدیہ ایک احسان ہے جو اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہے پس وہ منتہی نہ ہوگا لہذا ”حتی“ کو غایت پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا (بلکہ وہ) لام کے، کے معنی میں ہو جائے گا یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھے صبح کا کھانا کھلا دے پس اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور مخاطب نے متکلم کو کھانا نہیں کھلایا تو متکلم حانث نہ ہوگا اسلئے کہ متکلم، مخاطب کے پاس تغدیہ کیلئے آیا اور تغدیہ مخاطب کا فعل ہے متکلم کو اس میں کوئی اختیار نہیں ہے۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے یہ کہا ”ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حرٌّ“ اگر میں تیرے پاس نہ آیا تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلا دے تو میرا غلام آزاد ہے۔ یہ مجازات اور سببیت کی مثال ہے یعنی اتیان سبب ہے اور تغدیہ اس کا مسبب ہے کیوں کہ اتیان (حرکت کرنا) حدوث امثال کی وجہ سے اگرچہ امتداد کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) اس بات کی صلاحیت نہیں رکھتا کہ وہ اتیان کیلئے منتہی ہو اور اتیان کو ختم کرنے والا ہو کیوں کہ کھانا کھلانا ایک احسان ہے اور احسان، اتیان کی زیادتی کا داعی اور باعث ہوتا ہے بہر حال جب احسان یعنی تغدیہ اتیان کی زیادتی کا باعث ہے تو تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہ ہوگا یعنی تغدیہ اتیان سے روکنے والا نہ ہوگا۔ اور جب تغدیہ، اتیان کیلئے منتہی نہیں ہے تو غایت کی مذکورہ دو شرطوں میں دوسری شرط معدوم ہوگئی اور جب غایت کی ایک شرط معدوم ہوگئی تو کلمہ ”حتی“ کو غایت کے معنی پر محمول کرنا درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ ”حتی“ مجازاً ”لام کے“ کے معنی میں مجازات کیلئے ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے

پاس نہ آؤں تاکہ تو مجھ کو صبح کا کھانا کھلائے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیوں کہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ ہی کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ (کھانا کھلانا) مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی شرط یعنی عدم ایتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتَّى اتَّغَدَى عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ هَذَا مِثَالٌ لِلْعُطْفِ الْمُحْضِ
بَعْدَ إِسْتِقَامَةِ الْمُجَاسَرَةِ فَإِنَّ التَّغْدِيَةَ فِي هَذَا الْمِثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ
كَالِإِتْيَانِ وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَازِي نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهَذَا أُقِيلَ أَسَلَمْتُ كَمَا
أَدْخَلَ الْجَنَّةَ بِصِغَةِ الْمَجْهُولِ لَا بِصِغَةِ الْمَعْلُومِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ
اِسْتِعَارَةٌ لِلْعُطْفِ فَكَانَتْ قِيلَ إِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ اتَّغَدَ عِنْدَكَ فَعَبْدِي حُرٌّ
فَإِنْ لَمْ يَأْتِ أَوْ أَتَاهُ وَلَمْ يَتَّغَدَ أَوْ أَتَاهُ وَتَغَدَى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْإِتْيَانِ
يَحْتَسِبُ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِي هَذِهِ اِلِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ فَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى
الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيمُ التَّرَاخِي وَقِيلَ كَوْنُهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ أَنْسَبَ لِأَنَّ الْمَجْهُولَ
لِلِاسْتِعَارَةِ اِلِاتِّصَالُ وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ وَلَكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُونَ فِي أَنْتَ لَا بَدَا
أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ اتَّغَدَى بِاسْقَاطِ الْأَلِفِ لِيَكُونَ مَجْرُومًا مَعْطُوفًا عَلَى آتِكَ
وَقِيلَ لَا بَأْسَ بِهِ لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاجِلِ الْمَعْنَى لَا بَيَانُ تَقْدِيرِ الْإِعْوَابِ
وَمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ مَعْطُوفٌ عَلَى النَّفْيِ دُونَ الْمُنْفَى فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ
بِهِ فَنَاقِلٌ -

ترجمہ :- اور "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" یہ عطف محض کی مثال ہے کیوں کہ سببیت درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ ایتیان اور انسان عادتہ خود اپنی ذات کو جزا نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اسلمت کی" داخل الجنۃ "مجہول کے صیغہ کیساتھ کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

یا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر" پس اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آیا یا اس کے پاس آیا اور کھانا نہیں کھایا یا اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دیر سے کھانا کھایا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ اس استعارہ میں حرف فاء ہی اقرب ہے پس جیب کلمہ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "واو" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "واو" میں زیادہ ہے لیکن علماء اس بارے میں کلام کرتے ہیں کہ ضروری ہے کہ اس کا قول اتغدی الف گر کر ہو تا کہ آتک پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "اتغدی" "نفی" پر معطوف ہے نہ کہ "منفی" پر ایک گری ہوئی بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات (سببیت) کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور ایتان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان عادتہ خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے اسی لئے بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت کی ادخل الجنة" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیوں کہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخول جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تا کہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تا کہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزا دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہر حال مذکورہ مثال میں ایتان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے استعمال ہونا مستعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک فلم اتغدی عندک فعبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا پس غلام آزاد ہونے کی شرط عدم ایتان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آ گیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کر لی تو اس کی قسم پوری ہو جائیگی

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر متکلم نہ آیا یا آیا تو لیکن تغذی نہیں کی یا متکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغذی کی تو ان تمام صورتوں میں متکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغذی کی تو اس صورت میں متکلم اس لئے حانت ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "نا" ہے اور "حتی" کو "نا" کے معنی میں لینا اقرب اسلئے ہے کہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "نا" تعقیب کے لئے آتا ہے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت، مینا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح "نا" کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فوراً بعد متحقق ہوتا ہے بہر حال "حتی" کو "نا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں "حتی" کو "نا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فوراً بعد تغذی کرنا ضروری ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغذی میں دیر ہو گئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیوں کہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغذی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغذی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغذی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغذی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود ہیں لہذا اس صورت میں متکلم حانت ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "انغذی" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تاکہ "انغذی" "منفی" یعنی "آئیک" پر معطوف ہو کر مجزوم بلم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ "آئیک" پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ پڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء و جرح اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر تو صرف کلام کے مقصد کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد سے "زینت" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغذی میں حالت جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا یہ بھی عرب کا ایک لغت ہے لہذا مجزوم ہونے کے باوجود "انغذی" کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ ”آغذی“ نفی یعنی ”لم آتک“ پر معطوف ہے اور منفی یعنی ”آتک“ پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیوں کہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تغذی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تغذی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کی تغذی کیسے ممکن ہو سکتی ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الْحَبْرِ وَهُوَ مَعْطُوفٌ عَلَى مَضْمُونِ الْكَلَامِ السَّابِقِ كَأَنَّهُ قَالَ أَوَّلًا
مِنْهَا حُرُوفُ الْعُطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطْفٌ هَذَا عَلَيْهِ قَالُوا لِلْبَاءِ لُصَاقٌ
فَمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ هُوَ الْمُلَصَّقُ بِهِ هَذَا هُوَ أَصْلُهَا فِي اللَّغَةِ وَالْبَرَاءَةُ مَجَازٌ
فِيهَا وَتَصَحُّبُ الْأَثْمَانِ حَتَّى لَوْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِكَرٍّ مِنْ
حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُونُ الْكَرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْإِسْتِبْدَالُ بِهِ لِأَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُولُ
الْبَاءِ هُوَ الْأَثْمَانُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيعًا وَكَرُّ الْحِنْطَةِ ثَمَنًا فَيَكُونُ الْبَيْعُ خَالًا وَيَصِحُّ
إِسْتِبْدَالُ كَرِّ الْحِنْطَةِ بِكَرِّ الشَّعِيرِ قَبْلَ الْقَبْضِ إِذْ يَجُوزُ الْإِسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ
قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيعًا لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ بِخِلَافٍ مَا إِذَا أَضَافَ الْعُقْدَةُ إِلَى
الْكَرِّ يَأْتِي قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهَذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُونُ هَذَا
الْعُقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ إِذِ الْعَبْدُ مُشَارٌّ إِلَى مَوْجُودٍ فَيُسَلِّمُ فِي الْمَجْلِسِ
وَالْكَرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُونُ مَبِيعًا غَيْرَ مُعَيَّنٍ فَلَا بُدَّ فِيهِ أَنْ تَوْجِدَ شَرَايِطَ
السَّلَمِ حَتَّى يَصِحَّ فَلَا يَجُوزُ اسْتِبْدَالُهُ إِذْ لَا يَجُوزُ الْإِسْتِبْدَالُ
فِي الْمُسَلَّمِ فِيهِ -

ترجمہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام، کلام سابق کے مضمون پر
معطوف ہے گویا مصنف نے اولاً یوں کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان
سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا۔ پس ”با“ الصاق کیلئے ہے یعنی جس
پر ”با“ داخل ہوگا وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق ہی ”با“ کی اصل ہے اور باقی تمام معانی
اس کے مجازی ہیں اور حرف ”با“ اثمان پر داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا ”اشتریت منك هذا
العبد بکر من حنطة جيدة“ تو کر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیوں کہ جب ”با“ کا
مدخول ثمن ہوگا تو غلام بیع اور گندم کا کر ثمن ہوگا لہذا بیع حالاً ہو جائے گی اور گندم کے ایک کر کو

جو کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیوں کہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال جائز ہے اور اگر کر بایع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم عقد کو کر کی طرف منسوب کرے بایں طور کہ "اشتریت منك كرا من حنطة بهذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ غلام مشارالیه موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا گندم کا کر بایع غیر معین ہو جائے گا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تاکہ سلم درست ہو سکے اور کر کا استبدال ناجائز ہوگا کیوں کہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح :- سابق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی۔ پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ۔ اب تک حروف معانی غیر عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منہا حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا پہلے کہا گیا تھا "منہا حروف العطف" اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منہا حروف الجر" کہا گیا ہے۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "باء" ہے اور "با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق خواہ حقیقتہ ہو جیسے بہ دار" خواہ مجازاً ہو جیسے "مررت بزيد" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہر حال کلمہ "با" جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ (جس کے ساتھ اتصال ہو) ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال ہو) ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمہ "با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) "با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے "کتبت بالقلم" (۲) "با" کا ظرفیت کے لئے ہونا جیسے "صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "انکم ظلمتم بانحازکم العجل" (۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے "باللہ لا فعلن کذا" (۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے "ذہب الشربورہم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس" (۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ولا تلقوا بائدیکم الی التہلکۃ"۔

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو "باء" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ "باء" مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ کیساتھ الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا "اشتریت منك هذا العبد بکرا من حنطة جیدۃ" میں نے تجھ سے ایک کر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا ایک کر ثمن اور غلام بایع ہوگا کیوں کہ

اس مثال میں گڑ "با" کا مدخول ہے اور "با" کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہذا گندم کا ایک گڑ ثمن ہوگا اور جب گندم کا ایک گڑ ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام بیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیع ستم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک گڑ گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک گڑ جو کے ساتھ اس کا تبادلہ کر لے یعنی ایک گڑ گندم کے عوض ایک گڑ جو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیوں کہ اس مثال میں ایک گڑ گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک گڑ گندم، بیع ہوتا تو قبضہ سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیوں کہ بیع پر قبضہ کے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے گڑ کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منك كرا من خبطة بهذا العبد" میں نے تجھ سے ایک گڑ گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور مؤجل کو مجمل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں بیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، رأس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب المسلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، رأس المال اور گندم کا ایک گڑ مسلم فیہ ہوگا۔ اور رأس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور رأس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب المسلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کر دے اور گڑ غیر معین ہے لہذا بیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوگی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوگی بہر حال جب اس عقد میں رأس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے کتب فقہ میں مذکور تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک گڑ چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضہ کے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک گڑ گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ ایک گڑ، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ ملوک کا ہوتا ہے اور ایک ملوک، ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک گڑ سات سو بیس صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام کا ہوتا ہے لہذا ایک ملوک چار کلو آٹھ سو ننانوے گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انا لیس کلو ایک سو بانوے گرام کا ہوگا اور ایک گڑ بیس کلو اٹھ کلو پانچ سو بیس گرام کا ہوگا۔ جمیل

فَلَوْ قَالَ إِنَّ أَخْبَرْتَنِي بِقَدْرِ فُلَانٍ فَعَبْدِي حُرٌّ يَفْعُ عَلَى الْحَقِّ أَمْ عَلَى
الْخَبَرِ الْوَاقِعِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْبَاءَ لَنَا كَانَتْ لِلْإِصْطِقِ كَانِ الْمَعْنَى
إِنَّ أَخْبَرْتَنِي خَبَرًا مُلْصَقًا بِقَدْرِ فُلَانٍ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِالْقَدْرِ إِلَّا إِذَا

وَقَعَ قُدُّومٌ فَلَانَ فَإِنْ أَخْبَرَ بِالْقُدُّومِ خَبْرًا صَادِقًا يَحْتَسِبُ الْمُتَكَلِّمُ وَإِلَّا لَا يَخْلُفُ
مَا إِذَا قَالَ إِنْ أَخْبَرْتَنِي أَنَّ فَلَانًا قَدِمَ فَإِنَّهُ يَقَعُ عَلَى الصِّدْقِ وَالْكَذِبِ مَعًا
لِأَنَّ مُقْتَضَى الْخَبَرِ هُوَ إِلَّا طَلَاقٌ وَلَا مُقْتَضَى لِلْعُدُولِ عَنْهُ وَلَا يَقُمْ إِنْ تَعَدَّى
الْإِحْبَاسَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالنِّبَاءِ فَيَكُونُ التَّقْدِيرُ إِنْ أَخْبَرْتَنِي بِأَنَّ فَلَانًا قَدِمَ
فَكَانَ كَالْعُدُولِ لِأَنَّا نَقُولُ تَقْدِيرُ النِّبَاءِ لَا يَكْفِي إِلَّا لِسَلَاسَةِ الْمَعْنَى دُونَ
ثَانِيَةِ آتِيَةِ الْآخِرِ -

ترجمہ :- پس اگر کسی نے کہا کہ اگر تو نے مجھ کو فلاں کے آنے کی خبر دی تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم حق پر
واقع ہوگی یعنی ایسی خبر پر جو خارج میں بھی واقع ہو اور یہ اسلئے ہے کہ جب ”با“ الصاق کیلئے ہے تو معنی یہ
ہوں گے اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر قدم کے
ساتھ ملصق نہیں ہوگی مگر جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو پس اگر مخاطب فلاں کے قدم کی
سچی خبر دی تو متکلم حانت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کے برخلاف اگر کسی نے یہ کہا کہ اگر تو نے مجھے اس
بات کی خبر دی کہ فلاں آگیا کیوں کہ یہ صدق اور کذب دونوں پر واقع ہوگی کیوں کہ خبر کا مقتضی اطلاق
ہے اور اس کا عدول کا کوئی مقتضی نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار کا تعدیہ ”با“ کے بغیر نہیں
ہو سکتا ہے پس تقدیری عبارت یوں ہوگی ”ان اخبرتنی بان فلانا قدیم“ تو یہ کلام بھی پہلے کی طرح ہوگا
اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ ”با“ کو مقدار ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے کافی ہے دوسری
تأثیرات کیلئے نہیں۔

تشریح :- فاضل مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی
کو مخاطب کر کے یہ کہا ”ان اخبرتنی بقدم فلان فعبدی حر“ یعنی اگر تو نے مجھ کو فلاں کی آمد کی خبر دی تو
میرا غلام آزاد ہے تو یہ قسم نفس الامر کی اور سچی خبر پر واقع ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ وہ ”با“ جو قدم
پر داخل ہے الصاق کیلئے ہے اور الصاق کی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اگر تو نے مجھے ایسی خبر دی جو
فلاں کے قدم سے ملصق ہو تو میرا غلام آزاد ہے اور خبر فلاں کے قدم سے اسی وقت ملصق ہو سکتی ہے
جب کہ فلاں کا قدم خارج میں بھی واقع ہو اور جب خبر کا الصاق، قدم فلاں سے اسی وقت ہو سکتا ہے
جب کہ قدم خارج میں بھی واقع ہو تو اب اگر مخاطب قدم فلاں کی سچی اور واقع کے مطابق خبر دے تو
متکلم اپنی اس قسم میں حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو اس صورت
میں چوں کہ خبر کا قدم فلاں سے الصاق نہیں پایا جاتا اسلئے شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانت نہ
ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ ہاں۔ اگر متکلم نے ”ان اخبرتنی ان فلانا قدم فعبدی حر“ کہا تو اس صورت

میں یہ قسم سچی اور جھوٹی دونوں خبروں پر واقع ہوگی یعنی مخاطب نے اگر فلاں کے آنے کی سچی خبر دی تو بھی مستکلم حانت ہو جائے گا اور اگر جھوٹی خبر دی تو بھی حانت ہو جائے گا۔ کیوں کہ ”با“ برائے الصاق نہ ہونے کی وجہ سے خبر مطلق ہے جو صدق اور کذب دونوں کا تقاضہ کرتی ہے یعنی غلام کی آزادی قدم فلاں کے سلسلہ میں مطلقاً خبر دینے پر معلق ہے اور اس اطلاق سے عدول کرنا کوئی مقصی (بکسر الضاد) اور سبب بھی موجود نہیں ہے لہذا مخاطب کے جھوٹی یا سچی مطلقاً خبر دینے سے مستکلم حانت ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اخبار بغیر ”با“ کے متعدی نہیں ہوتا ہے یعنی اخبار اگر لازم ہو تو وہ مفعول کا تقاضہ نہیں کرے گا اور اگر مفعول اول کی طرف متعدی ہو تو یہ باب افعال کی وجہ سے متعدی ہوگا اور اگر مفعول ثانی کی طرف متعدی ہو تو صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا۔ پس یہاں بھی چونکہ خبر مفعول ثانی یعنی ”ان فلاں اقدم“ کی طرف متعدی ہے اسلئے یہ بھی ”با“ کیساتھ متعدی ہوگا اور تقدیری عبارت یہ ہوگی ”اخبار تثنی بان فلاں اقدم“ اور جب یہاں بھی قدم فلاں پر ”با“ داخل ہے تو یہ اور پہلا کلام دونوں یکساں ہوں گے اور پہلے کلام کی طرح یہاں بھی قسم سچی خبر پر واقع ہوگی یعنی صرف سچی خبر دینے سے مستکلم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا بہر حال یہ اعتراض نہ کیا جائے۔ کیوں کہ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہوگا کہ اولاً تو ہمیں یہ بات ہی تسلیم نہیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کے ساتھ متعدی ہوتا ہے بلکہ بلا واسطہ بھی متعدی ہوتا ہے اور ”با“ کے ساتھ بھی متعدی ہوتا ہے پس بہت ممکن ہے کہ ”ان اخبار تثنی ان فلاں اقدم“ میں اخبار اپنے مفعول ثانی (ان فلاں اقدم) کی طرف بلا واسطہ متعدی ہو اور جب مذکورہ مثال میں اخبار بلا واسطہ متعدی ہے تو ”با“ کو لے کر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ واقع نہ ہوگا اور اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ اخبار مفعول ثانی کی طرف صرف ”با“ کیساتھ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے تو اس صورت میں جواب یہ ہوگا کہ ”با“ کو مقدر ماننا صرف معنی کی سلاست اور روانی کیلئے ہوتا ہے دوسری تاثیرات مثلاً خبر کو مطلق سے مقید کرنے کیلئے نہیں ہوتا اور جب تقدیر ”با“ سے خبر کا اطلاق (صادق ہو یا کاذب) تقید (صرف خبر صادق) سے نہیں بدلتا تو اس صورت میں سچی یا جھوٹی مطلقاً خبر دینے سے مستکلم حانت ہوگا اور اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَلَوْ قَالَ إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ إِلَّا بِذَنْيَ يَشْتَرِطُ شُكْرًا لِلْإِذْنِ لِكُلِّ خُرُوجٍ
لِأَنَّ مَعْنَاهُ إِنْ خَرَجْتَ مِنَ الدَّارِ فَأَنْتَ طَالِقٌ إِلَّا خُرُوجًا مُلْصِقًا بِذَنْيَ وَهُوَ

نکرة موصوفة فی الایضات فتعمر بعمر الصفة فیحرر ما سراه فحیثما
تخرج بلا اذنه تكون طالقاً ولعل فیما لم توجد قرینة یمین الفور او تكون
رعاية الباء غالبه علیها بخلاف قوله الا ان اذن لك امی یقول ان خرجت
من الدار الا ان اذن لك فانت طالق فانه لا یشرط تكرار الاذن فیه
لكل خروج بل اذا وجد الاذن مرة یكفی لعدم الحث لان الباء لیست
بموجودة فیه والاستثناء لیس بمستقیم لان الاذن لا یجانب الخروج
فیكون بمعنی الغایة والغایة یكفی وجودها مرة فترفع حرمة الخروج
بوجود الاذن مرة ویعترض علیه بان تقدیر الغایة تكلف والاولی تقدیر
الباء فیکون المعنی الا خروجاً بان اذن لك فیکون ماله ومال قوله الا
بإذنی واحداً فیشرط تكرار الاذن لكل خروج او یقال ان المضارع مع
ان یتأویل المصداق والمصدور قد یقع حیثاً كما یقال آتیك خفوق النجم
امی وقت خفوقه فیکون المعنی لا تخرج وقتاً الا وقت الاذن فیجب لكل
خروج الاذن واجیب عن الاول بان تقدیر قوله الاخر وجاباً بان
اذن لك كلام مختل لا یخرف له وجه صحیح وعن الثانی بانه یختم
ان خرجت مرة بلا اذن وعلى التقدير الاول لا یختم فلا یختم بالشك
واما وجوب الاذن لكل دخول فی قوله نعم لاتدخلوا بیوت النبی الا ان
یؤذن لكم فمستفاد من القرینة العقلیة واللفظیة وهی قوله تعالى ان
ذلكم كان یؤذی النبی الایة -

ترجمہ :- اور اگر کسی نے کہا اگر تو گھر سے نکلی مگر میری اجازت سے تو ہر خروج کیلئے اذن کا تکرار
شرط ہوگا۔ اسلئے اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھے طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت
کے ساتھ ملحق ہو اور خروج اثبات میں نکرة موصوفہ ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا اور اس
خروج ملحق باذنہ کا غیر حرام ہوگا پس جب بھی بغیر اس کی اجازت کے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع
ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ یہ بات اس صورت میں ہو جب کہ یمین نور کا قرینہ موجود نہ ہو یا قرینہ پر با
کی رعایت غالب ہو اس کے برخلاف اگر اس نے کہا مگر یہ کہ میں تجھے اجازت دوں یعنی یہ کہے اگر تو
گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق ہے کیوں کہ اس میں متکلم ہر خروج کیلئے
تکرار اذن کو شرط قرار نہیں دیتا ہے بلکہ جب اذن ایک دفعہ پایا گیا تو حائث نہ ہونے کیلئے کافی ہوگا

کیوں کہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیوں کہ اذن، خروج کی ہم جنس نہیں ہے لہذا کلمہ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے پس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی اور اس پر یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "بار" کو مقدر ماننا ہے پس معنی یہ ہوں گے "الاخروج بان اذن لک"۔ پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الاباذنی" کا مال ایک ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع اَنْ کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آتیک خفوق الخ" یعنی "وقت خفوقہ" پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہذا ہر خروج کیلئے اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الاخروج بان اذن لک" کی تقدیر بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ متکلم اس وقت حائث ہو جائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر حائث نہیں ہوتا لہذا شک کی وجہ سے حائث نہ ہوگا اور رہا باری تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے استفادہ ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یؤذی النبی الایہ" ہے۔

تشریح :- مصنف نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا "ان خرجت من الدار الاباذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے" پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت لینا ضروری ہوگا کیوں کہ "باذنی" میں حرف "بار" الصاق کیلئے ہے لہذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان خرجت من الدار فانت طالق" الاخروج ملصقا باذنی۔ اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج (خروج) نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ موصوف ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلام مثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہذا یہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملصق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

"ولعلہ فیالم یوجد الخ" سے شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا یمین فور کا قرینہ تو موجود ہو لیکن "بار" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

بیمین فور کا قرینہ موجود ہو اور ”باء“ کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل بیمین فور کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے ”ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق“ کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانت نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ”باء“ جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملحق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور الا کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو الا کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ ”الا“ مجازاً الی کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور قسم کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد، بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتهی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً ”الا“ کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ ”الا“ ”لکن“ کے معنی میں ہو کیوں کہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہذا یہاں جس طرح ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں لیا جاسکتا ہے اسی طرح ”الا“ کو ”لکن“ کے معنی میں بھی لیا جاسکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے ”الا“ کو ”الی“ کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور ”لکن“ کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ ”الا“ کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیوں کہ ”الا“ کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ ”باء“ کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ ”ان“ کے موقع پر ”باء“ کا حذف شائع اور ذائع ہے اور ”باء“ کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی ”الاخروج ابان آذن لک“ یعنی ایسا نہ کہنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملحق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام (الا باذنی) کا مال ایک ہی ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرارِ اذن شرط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے کہ ”ان“ میں مضارع ”ان“ کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی ”حین“ اور ”وقت“ بھی واقع ہوتا ہے

یعنی مصدر کبھی وقت کے معنی پر بھی دلالت کرتا ہے جیسے آیتک خفوق انجم میں تیرے پاس ستارے کے غروب ہونے کے وقت آؤں گا۔ اس مثال میں خفوق مصدر ہے جو وقت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہاں "آذن" جو "ان" کی وجہ سے مصدر ہو گیا وقت کے معنی پر دلالت کرے گا اور اب اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "لا تخرج وقتا الا وقت الخروج" یعنی شوہر نے کہا کہ تو کسی وقت بھی گھر سے نہ نکل مگر اجازت کے وقت۔ پس اس صورت میں بھی ہر خروج کیلئے اجازت لینا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ قول اول کا جواب یہ ہے کہ "الا خروجا بان آذن لک" تقدیر "بار" کے ساتھ کلام کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ اس صورت میں "بار" کا مدخول حرف (کلمہ ان) ہوگا حالانکہ "بار" کا مدخول نہ فعل ہوتا ہے اور نہ حرف بلکہ "بار" کا مدخول اسم ہوتا ہے بہر حال کلمہ "بار" مقدر ماننے کی صورت میں چونکہ یہ خرابی لازم آتی ہے اسلئے کلمہ "بار" کو مقدر ماننا درست نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ "بار" کو مقدر ماننا بھی خلاف اصل ہے اور کلمہ "الا" میں مجاز یعنی "الا" کو "الی" کے معنی میں غایت کیلئے قرار دینا بھی خلاف اصل ہے لیکن مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے خاص طور پر اس وقت جب کہ حذف زیادہ ہو جیسا کہ یہاں "بار" کو محذوف ماننے کیساتھ لفظ خروج کو بھی محذوف ماننا بڑا تلے پس جب مجاز، حذف کی بہ نسبت اہون ہے تو کلمہ "الا" کو "الی" کے معنی میں غایت کیلئے لینا بہتر ہوگا نہ کہ "بار" کو مقدر ماننا جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

دوسرے قول کا جواب یہ ہے کہ جب مضارع "آذن" "ان" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی پر دلالت کرے گا تو اس وقت ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حائث ہو جائے گا اور اس عورت پر طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں ہر بار اجازت لینا ضروری تھا۔ اور تقدیر اول پر یعنی "الا" کو "الی" کے معنی میں لینے کی صورت میں ایک بار اجازت لے کر نکلنے کے بعد اگر وہ دوبارہ بغیر اجازت نکلی تو متکلم حائث نہ ہوگا اور اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس صورت میں صرف ایک بار اجازت لینا ضروری تھا۔ بہر حال "الا ان آذن لک" کلام کرنے سے متکلم ایک صورت میں حائث ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں حائث نہیں ہوتا لہذا حائث ہونے میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چوں کہ حائث واقع نہیں ہوتا اس لئے اس صورت میں متکلم حائث نہ ہوگا۔ اور جب عورت کے دوسری بار بغیر اجازت نکلنے سے متکلم حائث نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ یہاں مضارع "ان" کے ساتھ مصدر کی تاویل میں ہو کر وقت کے معنی میں نہیں ہے بلکہ کلمہ "الا" "الی" کے معنی میں غایت کیلئے ہے۔

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اگر "ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق" میں ہر خروج کیلئے تکرار آذن شرط نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی الا ان یؤذن لکم" میں

ہر دخول کیلئے تکرار اذن کیوں شرط قرار دیا گیا ہے حالانکہ دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا شرط ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ بیت نبی یا کسی دوسرے کے گھر میں ہر بار داخل ہونے کیلئے ہر بار اجازت لینے کا وجہ قرینہ عقلیہ اور قرینہ لفظیہ سے استفادہ ہے قرینہ عقلیہ تو یہ ہے کہ ہر عاقل آدمی اس بات کو جانتا ہے کہ دوسرے کے گھر میں بغیر اجازت داخل ہونا مذموم ہے اور قرینہ لفظیہ یہ ہے کہ الشر رب العزت نے آگے فرمایا ہے ”ان ذلکم کان یوذی النبی“ یعنی بغیر اجازت نبی کے گھر میں داخل ہونا نبی کو ایذا دیتا ہے الغرض دونوں قرینے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ بغیر اجازت کسی کے گھر میں داخل ہونا درست نہیں ہے بلکہ ہر بار داخل ہونے کیلئے اجازت لینا ضروری ہے۔

وَفِي قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَيَكُونُ تَقْدِيرُهُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعْمُ فَلَا يَقَعُ وَلَا يَرِيدُ بِهَذَا أَنَّ الْبَاءَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِأَنَّ لَعْرِيْرَ فِيهِ اسْتِعْمَالُ بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّ الْبَاءَ لِلْإِصْطِقِ عَلَى أَصْلِهَا فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ طَلَاَقًا مُلْصَقًا بِمَشِيئَةِ اللَّهِ وَلَا يَكُونُ مُلْصَقًا بِهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ تَعْمُ وَهِيَ لَا تَعْلَمُ قَطُّ فَلَا يَقَعُ الطَّلَاقُ بِهِ وَلَكِنَّهُ أُعْطِرَ عَلَيْهِ بِأَنَّهُ لَعْرِيْرٌ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْبَاءُ لِلْسَّبَبِيَّةِ وَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنْتَ طَالِقٌ بِسَبَبِ مَشِيئَةِ اللَّهِ تَعْمُ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ كَمَا فِي قَوْلِهِ يَعْلَمُ اللَّهُ وَ قَدْ سَرَّيْهِ وَأَمْرٌ وَحُكْمٌ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الطَّلَاقِ الْحُظْرُ فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يَقَعُ أَمَّا وَقَوْلُهُ فِي يَعْلَمُ اللَّهُ تَعْمُ وَنَحْوُهُ فَلَا نَهْ لَعْرِيْرٌ بِمَعْنَى إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فَلَا مَسَاغَ فِيهِ إِلَّا بِجَعْلِهِ بِمَعْنَى السَّبَبِيَّةِ وَقَوْلُهُ الطَّلَاقُ بِهِ فَتَأَمَّلْ

ترجمہ:- اور اس کے قول ”انت طالق بمشيئة الله“ میں (بار) شرط کے معنی میں ہے پس اس کی تقدیر ”انت طالق ان شاء الله تعالى“ ہوگی لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ مصنف اس سے یہ ارادہ نہیں کرتے کہ ”بار“ شرط کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”بار“ اپنے اصلی معنی کے لحاظ سے الصاق کیلئے آتا ہے پس معنی ہوں گے ”انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشيئة الله“ اور اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق نہیں ہوگا مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہیں۔ اور مشیت کبھی معلوم نہ ہو سکے گی اسلئے اس سے طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ حرف ”بار“ کا سببیت کیلئے ہونا کیوں جائز نہیں ہے اور معنی یہ ہوں ”انت طالق بسبب

مشیتہ اللہ۔ پس اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول ”بعلم اللہ، بقدرت اللہ، بامر اللہ“ اور ”بحکم اللہ“ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے لہذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اسلئے ہے کہ (ان صورتوں میں) حرف ”باء“ ”ان علم اللہ“ کے معنی میں نہیں آیا ہے لہذا اس میں کوئی گنجائش نہیں مگر یہ کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کر لو۔

تشریح :- مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ”انت طالق بمشیتہ اللہ“ کہا تو ”باء“ شرط کے معنی میں ہوگا، اور اس کلام کی تقدیر کی عبارت یوں ہوگی ”انت طالق ان شاء اللہ“ اور ”انت طالق ان شاء اللہ“ سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں ”باء“ شرط یعنی ”ان“ کے معنی میں ہے کیوں کہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصلی معنی کے لحاظ سے حرف ”باء“ الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں ”انت طالق طلاقاً ملصقاً بمشیتہ اللہ“ یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیت کیساتھ ملصق ہو اور اللہ کی مشیت کیساتھ طلاق کا الصاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود ہو اور مشیت باری کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیت، اس کی صفت قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا، وہ یہ کہ کلمہ ”باء“ کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لے لیا گیا اگر ”باء“ کو سببیت کیلئے لے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ”انت طالق بعلم اللہ، انت طالق بقدرت اللہ، انت طالق بامر اللہ“ اور ”انت طالق بحکم اللہ“ کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل مانعت ہے کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بغض المباحات عند اللہ الطلاق“ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی، وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں مانعت اصل ہے تو یہ ہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کو شیش کرنی چاہیے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہو لہذا ”باء“ کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

سببیت کیلئے قرار نہیں دیا گیا۔ رہا یہ سوال کہ ”بعلم اللہ“ بقدرت اللہ“ وغیرہ صورتوں میں طلاق کیوں واقع ہو جاتی ہے یہاں بھی ”بار“ کو الصاق کے واسطے مان کر طلاق واقع نہ کی جاتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں اگر ”بار“ کو الصاق کے واسطے لیا جاتا تو یہ کلام ”ان علم اللہ“ کے معنی میں ہوتا حالانکہ ”بعلم اللہ“ کا ”بار“ ”ان علم اللہ“ کے معنی میں نہیں آیا ہے اور جب ایسا ہے تو اب صرف یہی ایک صورت باقی رہی کہ اس ”بار“ کو سببیت کے معنی میں لیا جائے اور اس سے طلاق واقع کی جائے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ الْبَاءُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ لِلتَّبْعِيضِ فَيَكُونُ
الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بَعْضُ رُءُوسِكُمْ وَبَعْضُ مُطْلَقٌ بَيِّنٌ أَنْ يَكُونَ شَعْرًا
أَوْ مَا فَوْقَهُ حَتَّى قَرِيبُ الْكُلِّ فَعَلَى أَيْ بَعْضُ يَمْسَحُ يَكُونُ آتِيًا بِالْمَأْمُورِ بِهِ
وَقَالَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّهَا صِلَةٌ أُمِّي شَرِئْتُهَا فَكَانَ الْمَعْنَى وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ
الظَّاهِرُ مِنْهُ الْكُلُّ فَيَكُونُ مَسْحُ كُلِّ الرَّأْسِ فَرْضًا وَلَيْسَ كَذَلِكَ أَيْ لَيْسَ
لِلتَّبْعِيضِ وَالزِّيَادَةِ لِأَنَّ التَّبْعِيضَ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُّ إِلَيْهِ وَتَوَكَّنَ التَّبْعِيضُ
حَقِيقَةً وَهُوَ مُوجِبٌ مِنْ لَزِمِ الْإِشْتِرَاكِ وَالتَّرَادُفِ وَكِلَاهُمَا خِلَافُ الْأَصْلِ
وَكَذَلِكَ الزِّيَادَةُ أَيْضًا خِلَافُ الْأَصْلِ بَلْ هِيَ لِلِلِصْقِ حَقِيقَةً عَلَى أَصْلِ
وَضْعِهَا وَإِنَّمَا جَاءَ التَّبْعِيضُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ بِطَرِيقٍ آخَرَ كَمَا قَالَ لَكِنِّهَا
إِذَا دَخَلَتْ فِي آلَةِ الْمَسْحِ كَانَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى مَحَلِّهِ فَيَتَنَاقَلُ كُلُّهُمَا إِذَا
قِيلَ مَسَحْتُ الْحَائِطَ بِيَدِي فَالْحَائِطُ مَحَلُّ الْفِعْلِ وَمَفْعُولٌ لَهُ يُرَادُ بِهِ
كُلُّهُ وَالْيَدُ آلَةٌ دَخَلَ عَلَيْهَا الْبَاءُ يُرَادُ بِهَا الْبَعْضُ إِذَا الْمُعْتَبَرُ فِي آلَةِ قَدَرِ
مَا يَحْصُلُ بِهِ الْمَقْصُودُ وَإِذَا دَخَلَتْ فِي مَحَلِّ الْمَسْحِ بَقِيَ الْفِعْلُ مُتَعَدِّيًّا
إِلَى الْآلَةِ كَمَا إِذَا قِيلَ مَسَحْتُ بِالْحَائِطِ أَوْ قِيلَ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فَح
يَكُونُ الْمَسْحُ مُتَعَدِّيًّا إِلَى الْآلَةِ فَكَانَتْ قِيلَ مَسَحْتُ الْيَدَ بِالْحَائِطِ فَيُشَبَّهُ
الْمَحَلَّ بِالْوَسَائِلِ فِي أَخْذِ بَعْضِهِمْ فَلَا يَقْتَضِي اسْتِعَابَ الرَّأْسِ وَاسْمَا
يَقْتَضِي الصِّاقَ الْآلَةَ بِالْمَحَلِّ وَذَلِكَ لَا يَسْتَوْجِبُ الْكُلَّ عَادَةً فَصَارَ الْمُرَادُ
بِهِ أَكْثَرُ الْيَدِ وَذَلِكَ مُقَدَّامٌ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ لِأَنَّ الْأَصَابِعَ أَصْلٌ فِي الْيَدِ وَالْكَفُّ
تَابِعٌ وَالثَّلَاثُ أَكْثَرُهَا فَأَقِيمَ مَقَامَ الْكُلِّ فَصَارَ التَّبْعِيضُ مُرَادًا بِهَذَا الطَّرِيقِ
لَا كَمَا زَعَمَ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ مِنْ أَنَّ الْبَاءَ لِلتَّبْعِيضِ هَذَا أَحَدُ رِوَايَتِي إِلَى حَقِيقَةٍ

وَلَعَلَّيْتَعَرَّضُ لِلرَّوَايَةِ الْآخِرَى وَهِيَ أَنَّكَ مُجْمَلٌ فِي حَقِّ الْمَقْدَامِ لِأَنَّكَ لَمْ يُعْلَمْ
أَنَّ الْمُرَادَ كُلُّ الرَّأْسِ أَوْ بَعْضُهُ فَيَكُونُ فِعْلُ النَّبِيِّ ۴ هُوَ أَنَّكَ مَسَحَ عَلَى نَاصِيَتَيْهِ
بَيَانًا لَهُ وَالنَّاصِيَتَةُ هِيَ مَقْدَامُ رُبْعِ الرَّأْسِ فَيَكُونُ مَسْحُ رُبْعِ الرَّأْسِ فَرْضًا سَوَاءً
كَانَ بِثَلَاثِ أَصَابِعٍ أَوْ كُلِّهَا لِأَنَّ الْكَلَامَ فِيهَا طَرِيقٌ وَإِنَّمَا يَثْبُتُ اسْتِيعَابُ مَسْحِ الْوَجْهِ
وَالْيَدِ فِي التَّيَمُّمِ لِقَوْلِهِ تَعَمَّ فَا مَسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ لِأَنَّكَ خَلَفْتَ عَنْ
الْمَوْضُوعِ فَيُعَامَلُ مُعَامَلَتِهِ فِي الْوَجْهِ وَالْيَدِ وَلَا نَعْنُ ثَبُتُ الْإِسْتِيعَابِ فِيهِ
بِالسَّنَةِ الْمَشْهُورَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ ۴ لِعَمَّارٍ يَكْفِيكَ ضَرْبَتَانِ ضَرْبَةً لِلْوَجْهِ
وَضَرْبَةً لِلْيَدَيْنِ وَالزِّيَادَةُ بِمِثْلِهِ جَائِزٌ

ترجمہ :- حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے قول ”و امسحوا برؤسکم“ میں ”بار“ تبعیض کے
لئے ہے لہذا اس کے معنی ہوں گے ”و امسحوا بعض رؤسکم“ اور بعض مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے
یا اس سے زیادہ بھی کل کے قریب تک۔ پس جس بعض پر بھی مسح کرے گا وہ مامور بہ عمل کر نیوالا ہوگا اور
امام مالکؒ نے فرمایا حرف ”بار“ صلہ کا ہے یعنی زائدہ ہے گویا معنی یہ ہوئے ”و امسحوا رؤسکم“ اور ظاہر
ہے کہ اس سے کل مراد ہے لہذا ان کے نزدیک پورے سر کا مسح فرض ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہے یعنی
حرف ”بار“ نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زائدہ ہے اسلئے کہ تبعیض، مجاز ہے اس کی طرف (بلا ضرورت) رجوع
نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر تبعیض کے معنی حقیقی ہوتے حالانکہ تبعیض ”من“ کا مقتضی ہے
تواشرکاً، ترادف دونوں لازم آئیں گے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں، اسی طرح زیادت بھی خلاف
اصل ہے بلکہ حرف ”بار“ اپنی اصل وضع پر الصاق کیلئے حقیقت ہے اور تبعیض، مسح راس میں دوسری
وجہ سے ہے جیسا کہ کہا لیکن جب وہ آلہ مسح پر داخل ہوگا تو فعل اپنے محل کی طرف متعدی ہوگا اور کل
محل کو شامل ہوگا جیسا کہ جب کہا جائے ”مسحت بالمحاطہ سیدی“ پس ”حاطہ“ فعل مسح کا محل بھی ہے اور
اور اس کا مفعول بھی اس سے کل مراد ہوتا ہے اور ”ید“ ایک آلہ ہے جس پر حرف ”بار“ داخل ہوا ہے
اس سے بعض مراد ہوتا ہے کیوں کہ آلہ میں اتنی ہی مقدار معتبر ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے
اور ”بار“ جب محل مسح پر داخل ہو تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہو کر رہ جاتا ہے جیسا کہ جب کہا جائے
”مسحت بالمحاطہ“ یا کہا جائے ”و امسحوا برؤسکم“ تو اس وقت فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوگا گویا یوں
کہا گیا ”مسحت الید بالمحاطہ“ پس محل اپنے بعض کے لینے میں وسائل کے مشابہ ہو جائے گا لہذا فعل
مسح پورے سر کے مسح کرنے کا مقتضی نہیں ہوگا البتہ آلہ کو محل کیساتھ ملحق کرنے کا مقتضی ہوگا اور یہ عادت
کل کے وجہ کا تقاضہ نہیں کرتا ہے لہذا اس سے اکثر ”ید“ مراد ہوگا اور وہ تین انگلیوں کی مقدار ہے

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور مٹھیلی تابع ہے اور تین انگلیاں اکثر ہیں اسلئے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہو گئی نہ کہ اس طرح جیسا کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ”بار“ تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنفؒ دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری ”واسمحا برؤسکم“ مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ، چوتھائی سر کی مقدار ہے لہذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول ”فاسمحا بوجہکم وایدیکم“ سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے لہذا ”وجہ“ اور ”ید“ میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا تجھ کو تیمم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک ذراعین کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

تشریح:۔ مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زائد کا۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول ”واسمحا برؤسکم“ ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک ”برؤسکم“ کا ”بار“ تبعیض کیلئے ہے لہذا آیت کے معنی ہوں گے ”واسمحا بعض برؤسکم“ اور ”بعض“ مطلق ہے ایک بال بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک بھی ہو سکتا ہے پس مسح کرنا بال بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ ”بار“ صلہ کا ہے یعنی زائد ہے کیوں کہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہذا ”بار“ تاکید کے واسطے زیادہ کرنا گیا ہے جیسا کہ ”ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ“ میں ”بار“ زائد ہے۔ بہر حال جب ”برؤسکم“ میں ”بار“ زائد ہے تو آیت کے معنی ہوں گے ”واسمحا برؤسکم“ اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیوں کہ ”راس“ پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی ”بار“ نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیوں کہ تبعیض، بار کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی جوں کہ کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اسلئے "بار" تبعیض کیلئے نہ ہوگا۔ اور اگر تبعیض کو "بار" کے حقیقی معنی قرار دیئے جائیں تو اشتراک اور ترادف دونوں لازم آئیں گے۔ ترادف تو اس طور پر کہ تبعیض "بار" کے بھی معنی ہیں اور "من" کے بھی معنی ہیں اور دال متعدد اور مدلول متحد ہو اسی کو ترادف کہا جاتا ہے، اور اشتراک اس طور پر لازم آئے گا کہ "بار" کے حقیقی معنی الصاق کے بھی ہیں اور تبعیض کے بھی ہیں اور دال متحد اور مدلول متعدد ہو اسی کو اشتراک کہا جاتا ہے بہر حال تبعیض کے معنی کو "بار" کی حقیقت قرار دینے سے اشتراک اور ترادف لازم آتا ہے اور یہ دونوں خلاف اصل ہیں اور زیادت بھی خلاف اصل ہے لہذا یہاں "بار" نہ تبعیض کیلئے ہوگا اور نہ زیادت کیلئے بلکہ وہ اپنی اصل وضع کے لحاظ سے الصاق کیلئے حقیقت ہوگا لیکن اگر یہ کہا جائے کہ جب تم حنفیوں کے نزدیک "بار" تبعیض کیلئے نہیں ہے بلکہ الصاق کیلئے ہے تو تمہارے نزدیک مسح راس میں تبعیض کہاں سے آئی کیوں کہ تم بھی پورے سر کے مسح کی فرضیت کے قائل نہیں ہو بلکہ بعض یعنی ایک جو تھائی سر کے مسح کی فرضیت کے قائل ہو۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسح راس کے سلسلہ میں تبعیض کا آنا دوسری وجہ سے ہے جیسا کہ مصنف رحمہ نے خود فرمایا کہ حرف "بار" جب آلہ مسح مثلاً "ید" پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح اپنے محل یعنی مسح کی طرف متعدی ہوتا ہے اور پورے محل کو شامل ہوتا ہے مثلاً اگر کسی نے "مسحت الحائط بیدی" کہا تو حائط (دیوار) فعل مسح کا محل اور اس کا مفعول ہوگا اور فعل مسح چونکہ پوری دیوار کی طرف منسوب ہے اسلئے اس سے پوری دیوار کا مسح مراد ہوگا۔ اور "ید" (ہاتھ) جس پر "بار" داخل ہے وہ چوں کہ آلہ ہے اسلئے اس کا بعض مراد ہوگا کیوں کہ آلہ غیر مقصود ہوتا ہے اور غیر مقصود چیز میں اتنی ہی مقدار مراد ہوتی ہے جس سے مقصود حاصل ہو جائے پس یہاں بھی آلہ یعنی ید کا کل مراد نہیں ہوگا بلکہ وہ بعض مراد ہوگا جس سے مقصود یعنی فعل مسح حاصل ہو جائے اب اس مقولہ کا ترجمہ یہ ہوگا کہ میں نے اپنے ہاتھ کے ایک حصہ سے پوری دیوار کا مسح کیا۔ اور جب حرف "بار" محل مسح پر داخل ہوتا ہے تو فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہوتا ہے محل کی طرف متعدی نہیں ہوتا کیوں کہ اس صورت میں محل "بار" کا مجرور ہوگا اور آلہ فعل مسح کا مفعول بہ ہوگا مثلاً جب کسی نے "مسحت الحائط" کہا تو گویا اس نے "مسحت الید بالحائط" کہا یعنی فعل مسح، آلہ کی طرف متعدی کیا گیا اور "واسموا برؤسکم" کی تقدیری عبارت ہوگی "واسموا الایدی برؤسکم"۔ پس اس وقت محل مسح آلہ اور وسیلہ کے مشابہ ہو گیا یعنی جس طرح "بار" جب آلہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کا بعض مراد ہوتا ہے اسی طرح جب محل پر داخل ہوگا تو آلہ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے محل کا بھی بعض مراد ہوگا اور جب اس صورت میں محل کا بعض مراد ہے تو فعل مسح، پورے سر کو گھیرنے کا تقاضہ نہیں کرے گا بلکہ صرف اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ آلہ یعنی "ید" محل یعنی راس کیساتھ ملصق ہو جائے اور یہ الصاق عادةً اس بات کو واجب نہیں کرتا کہ آلہ کا کل مراد ہو۔ کیوں کہ آلہ یعنی ہاتھ کی انگلیوں کے درمیان کے حصہ کا محل کیساتھ الصاق متعذر اور

ناممکن ہے بہر حال جب آلہ یعنی ید کا عادیہ کل مراد نہیں ہوگا تو اس کا اکثر مراد ہوگا اور ہاتھ کا اکثر تین انگلیوں کی مقدار ہے کیوں کہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور متعصیلی تابع ہے یہی وجہ ہے کہ بغیر متعصیلی کے پانچوں انگلیاں کاٹ دینے کی وجہ کا طعیر نصف دیت واجب ہوتا ہے انقض جب انگلیاں اصل اور متعصیلی تابع ہے اور انگلیوں کا اکثر تین انگلیاں ہیں تو ان تین کو کل کے قائم مقام قرار دے کر تین انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت دی گئی اور ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنے کی اجازت نہیں دی گئی۔ پس "واسمحا برؤسکم" میں فعل مسح چونکہ آلہ (ید) کی طرف متعدی ہے اور محل (رؤسکم) کی طرف متعدی نہیں ہے اسلئے سابقہ قاعدہ کے تحت اس طریقہ پر تبعیض (بعض رأس) مراد ہوگی یہ بات نہیں جو امام شافعیؒ نے کہی ہے کہ آیت میں حرف "بار" تبعیض کیلئے ہے۔ فاضل شارح کہتے ہیں کہ تبعیض کے سلسلہ میں جو تقریر کی گئی ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے دوسری روایت کو فاضل مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے البتہ وہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "واسمحا برؤسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ "واسمحا" کے مفعول یعنی "الایدی" کو مقدار ماننا خلاف اصل ہے لہذا فعل "واسمحا" کو لازم کے مرتبہ میں اتار لیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے "أوجدوا مسح الرأس" یعنی مسح رأس کو موجود کرو۔ اب معلوم نہیں کہ رأس سے کل رأس مراد ہے یا بعض رأس مراد ہے اور جب یہ معلوم نہیں ہے تو آیت مقدار کے حق میں مجمل ہوگی اور اس مجمل کیلئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنی ناصیہ پر مسح کیا ہے بیان تفسیر واقع ہوگا اور ناصیہ چونکہ سر کی چار جانبوں میں سے ایک جانب کا نام ہے اسلئے ناصیہ سے مراد سر کا ایک چوتھائی ہوگا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے ہو خواہ تمام انگلیوں سے ہو۔ شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کی اس دوسری روایت میں چونکہ کافی بحث ہے اور بہت سے اعتراضات ہیں اسلئے ماتن علیہ الرحمہ نے اس سے تعرض نہیں کیا اور صرف ایک روایت بیان کرنے پر اکتفا کیا۔

"وانما ثبت استیعاب مسح الوجه الخ" سے ایک سوال مقدار کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ آیت تیمم "فاسمحا بوجہکم وایدیکم" میں حرف "بار" محل پر داخل ہے اور فعل مسح آلہ کی طرف متعدی ہے اور تقدیر کی عبارت "فاسمحا الایدی بوجہکم وایدیکم" ہے لہذا تمہارے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق مسئلہ تیمم میں وجہ اور ید کے مسح کا استیعاب نہ ہونا چاہیے حالانکہ آپ دونوں میں استیعاب کے قائل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وان کنتم مرضی اوعی سفر اوجارحکم من الغائط اولا مستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعباً طیباً فاسمحا بوجہکم وایدیکم الا یہ" یہ آیت اس بارے میں بالکل صریح ہے کہ تیمم، وضو کا خلیفہ ہے اور خلیفہ کیساتھ وہی معاملہ کیا جاتا ہے جو معاملہ

اصل کیساتھ کیا جاتا ہے لہذا جس طرح وضو میں ”وجہ“ اور ”ید“ دونوں کا استیعاب ضروری ہے اسی طرح تیمم میں ان دونوں کے مسح کا استیعاب بھی ضروری ہوگا پس آیت تیمم میں حرف ”بار“ زائد ہوگا۔ لیکن اس جواب پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ موزوں پر مسح، غسل رطلین کا خلیفہ ہے حالانکہ غسل رطلین میں استیعاب شرط ہے اور مسح علی الخف میں شرط نہیں ہے پس یہاں خلیفہ نے اصل کا حکم کیوں نہیں لیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مسح علی الخف، غسل رطلین کا بدل ہے نہ کہ خلیفہ۔ لہذا بدل کو خلیفہ پر قیاس نہ کیا جائے۔ بدل اور خلیفہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ بدل تو امکانِ مبدل منہ کیساتھ مشروع ہوتا ہے لیکن خلیفہ میں یہ بات نہیں ہے یعنی جب موزوں پر مسح کیا جاتا ہے اس وقت پیروں کا دھونا بھی ممکن ہے لیکن جس صورت میں تیمم مشروع ہوتا ہے اس وقت وضو کرنا ممکن نہیں ہے۔ مسئلہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کے استیعاب کے شرط ہونے پر دوسری دلیل یہ ہے کہ حرف ”بار“ کے محل پر داخل ہونے کا تقاضہ تو یہی تھا کہ تیمم میں ”وجہ“ اور ”ید“ کے مسح کا استیعاب شرط نہ ہو لیکن حدیث عمار جو مشہور حدیث ہے اس سے ان دونوں اعضاء کے مسح کا استیعاب ثابت ہوتا ہے اور حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے۔

وَعَلَىٰ لِلْإِزْمَارِ فَقَوْلُهُ لَدَىٰ عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ يَكُونُ دَيْنًا إِلَّا أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا
الْوَدِيعَةُ لِأَنَّ حَقِيقَةَ عَلَى فِي اللَّغَةِ الْإِسْتِعْلَاءُ وَالْإِسْتِعْلَاءُ قَدْ يَكُونُ
حَقِيقَةً نَحْوُ زَيْدٍ عَلَى السَّطْحِ وَقَدْ يَكُونُ حُكْمًا بِأَنْ يَلْزَمَ عَلَى ذِمَّتِهِ مِثْلُ
لَدَى الْفِ دَرَاهِمٍ فَكَأَنَّهُ يَعْكُوهُ وَيَرْكَبُهُ فَيَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَتَّصِلَ بِهَا لَفْظُ
الْوَدِيعَةِ بِأَنْ يَقُولَ لَدَى عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ وَدِيعَةٌ لَمْ تَخْرُجْ عَنْ مَعْنَى الْإِزْمَارِ
وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ حِفْظُهَا أَدَاوُهُ۔

ترجمہ :- اور حرف ”علی“ لازم کرنے کیلئے آتا ہے پس اس کا قول ”لہ علی الف درہم“ دین ہوگا مگر یہ کہ اس سے ودیعت کا لفظ متصل ہو کیوں کہ لغت میں ”علی“ کی حقیقت استعلاء ہے اور استعلاء کبھی حقیقتہً ہوتا ہے جیسے ”زید علی السطح“ اور کبھی حکماً ہوتا ہے بایں طور کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کر لے جیسے ”لہ علی الف درہم“ گویا ہزار درہم اس پر بلند ہیں اور اس پر سوار ہیں لہذا اس پر یہ واجب ہوں گے پس اگر لفظ ”ودیعت“ اس قول سے متصل ہو بایں طور کہ کہے ”لہ علی الف درہم ودیعتہ“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے خارج نہ ہوگا لیکن اس پر اس کی حفاظت واجب ہوگی نہ کہ اس کا ادا کرنا۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ کلمہ ”علی“ الزام کیلئے ہے۔ مصنف کے ظاہر کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ کلمہ ”علی“ کو بلا واسطہ الزام کیلئے وضع کیا گیا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ ”علی“ کے حقیقی معنی استعلاء کے ہیں یعنی اپنے آپ کو اونچا اور بلند سمجھنے کے۔ اور پھر استعلاء کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی یعنی ایک شئی کا دوسری شئی پر بلند ہونا جیسے ”زید علی السطح“ زید چھت پر چڑھا ہوا اور بلند ہے (۲) حکمی اس طور پر کہ کوئی شخص اپنے ذمہ کچھ لازم کرے مثلاً ”لہ علی الف درہم“ اس کا مجھ پر ایک ہزار درہم لازم ہے گویا ایک ہزار درہم اس پر بلند اور اس پر سوار ہے۔ اور جب ایسا ہے تو ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس قول کیساتھ اگر لفظ ”ودیعت“ متصل کیا گیا اور یوں کہا گیا ”لہ علی الف درہم و دیعت“ تو کلمہ ”علی“ الزام کے معنی سے تو خارج نہ ہوگا لیکن اس پر ان درہم کی حفاظت کرنا واجب ہوگا اور ان کو ادا کرنا واجب نہ ہوگا کیوں کہ اس کا قول ”ودیعت“ ”علی الف درہم“ کیلئے بیانِ تغیر ہے اس طور پر کہ ”علی الف“ سے ایک ہزار درہم بطور دین ذمہ میں لازم ہوئے تھے اور ان کا ادا کرنا لازم تھا اور لفظ ”ودیعت“ سے صرف ان کی حفاظت لازم ہوتی ہے پس جوں کہ لفظ ”ودیعت“ سے پہلے کلام کا حکم تبدیل ہو گیا ہے اسلئے لفظ ”ودیعت“ پہلے کلام کیلئے بیانِ تغیر ہوگا۔ اور ”ودیعت“ کی صورت میں چونکہ صرف حفاظت لازم ہوتی ہے ادا کیلئے لازم نہیں ہوتی اسلئے یہاں بھی ان درہم کی حفاظت لازم ہوگی ادا کیلئے لازم نہ ہوگی۔

فَإِنْ دَخَلَتْ فِي الْمُعَاوَضَاتِ الْمُحَضَّةِ كَانَتْ بِمَعْنَى الْبَاءِ بِأَنْ يَقُولَ مَثَلًا بَعْتُ
هَذَا أَوْ آجَرْتُ هَذَا أَوْ كَحْتَهَا عَلَى أَلْفِ دِرْهَمٍ فَكَانَ بِمَعْنَى بِأَلْفِ دِرْهَمٍ
مَجَازًا لِأَنَّ الْبَاءَ لِلِلِّصَاقِ وَعَلَى لِلِلِّزَامِ فَإِلَّا لَصَاقٌ يُنَاسِبُ الْكَوْنُ وَالْزَوْرُ
الْمُرَادُ مِنَ الْمُعَاوَضَاتِ مَا يَكُونُ الْعَوَضُ فِيهِ أَصْلِيًّا وَلَا يَنْفَكُ قَطُّ عَنِ
الْعَوَضِ فَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُسَمَّى عَوَضٌ -

ترجمہ :- پس اگر کلمہ ”علی“ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ ”باء“ کے معنی میں ہوگا مثلاً اس طور پر کہ ”بعت ہذا“ یا ”آجرت ہذا“ یا ”نکھتا علی الف“ پس یہ مجازاً ”بالف درہم“ کے معنی میں ہوگا اسلئے کہ ”باء“ الصاق کیلئے ہے اور ”علی“ الزام کیلئے ہے پس الصاق، لزوم کے مناسب ہوگا اور معاوضات سے مراد وہ چیز ہے جس میں عوض اصلی ہو اور وہ عوض سے کبھی جدا نہ ہو لہذا اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ مسمی اس کا عوض ہے۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ اگر کلمہ ”علی“ معاوضاتِ محضہ میں داخل ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا محضہ کی قید لگا کر طلاق بالمال اور عتاق بالمال سے احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ معاوضاتِ محضہ سے مراد وہ ہے جو اسقاط کے معنی سے خالی ہو اور طلاق اور عتاق دونوں میں اسقاط کے معنی موجود ہیں لہذا یہ دونوں معاوضاتِ محضہ سے خارج ہونگے، بہر حال اگر کلمہ ”علی“ معاوضہ میں استعمال ہو تو وہ ”بار“ کے معنی میں ہوگا مثلاً کسی نے کہا ”بعت ہذا العبد علی الف“ یا ”آجرت ہذا علی الف“ یا کہا ”نکحت ہذہ علی الف“ ان تینوں صورتوں میں ”علی“ مجازاً ”بار“ کے معنی میں ہوگا اور مطلب ہوگا ”بالف“ یعنی میں نے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا یا ایک ہزار کے عوض اجرت پر دیا یا ایک ہزار کے عوض اس سے نکاح کیا، کیوں کہ ”بار“ الصاق کیلئے آتا ہے اور ”علی“ الزام کیلئے آتا ہے اور الصاق، الزام کے مناسب ہے اس طور پر کہ جب ایک شئی دوسری شئی پر لازم ہوگی تو وہ اس کیساتھ ملصق بھی ہوگی پس معلوم ہوا کہ لزوم کیساتھ الصاق ضرور متحقق ہوگا بہر حال جب الزام اور الصاق یعنی ”بار“ اور ”علی“ کے معانی کے درمیان مناسبت موجود ہے تو مجازاً ”علی“ کو ”بار“ کے معنی میں لیا جاسکتا ہے۔

”والمراد من المعاوضات الخ“ سے سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معاوضہ محضہ وہ ہے جس کے مفہوم میں مال داخل ہو لہذا نکاح کو معاوضہ محضہ شمار کرنا درست نہ ہوگا کیوں کہ نکاح کے مفہوم میں مال داخل نہیں ہے حالانکہ شارح نے معاوضہ محضہ کی مثال میں نکاح بھی ذکر کیا ہے اسی کا جواب دیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ معاوضات سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصلی ہو یعنی عارضی نہ ہو اور عوض کبھی اس سے جدا نہ ہوتا ہو۔ اور نکاح میں یہ سب باتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے نکاح بھی معاوضات میں سے ضرور شمار ہوگا۔ الغرض کلمہ ”علی“ جب معاوضات میں ”بار“ کے معنی میں ہوتا ہے تو ”علی“ کا مدخل اس کا عوض ہوگا۔

وَكَلَّا إِذَا اسْتُعْمِلَتْ فِي الطَّلَاقِ عِنْدَهُمَا بِأَنْ تَقُولَ الْمَرْأَةُ لِرَجُلٍ طَلَّقْنِي ثَلَاثًا عَلَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ فَحِنْدَهُمَا هُوَ بِمَعْنَى أَلْفٍ دِرْهَمٍ كَمَا كَانَ فِي الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِذَا دَخَلَ عَوَضٌ صَارَ فِي مَعْنَى الْمَعَاوَضَاتِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَصْلِ مِنْهَا فَإِنْ طَلَّقَهَا الرَّجُلُ وَاحِدَةً يَجِبُ ثَلَاثُ الْأَلْفِ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الْعَوَضِ تَنْقَسِرُ عَلَى أَجْزَاءِ الْمُعَوَّضِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِلشَّرْطِ فِي هَذَا الْمِثَالِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعَاوَضَاتِ فِي الْأَصْلِ وَإِنَّمَا الْعَوَضُ فِيهِ عَارِضٌ فَلَمْ يَلْحَقْ بِهَا فَكَانَتْهَا قَالَتْ عَلَى شَرْطِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ

كَلِمَةً عَلَى تَسْتَعْمَلُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ قَالَ اللَّهُ تَعْمَلُ بِمَا يَعْثُكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَ
بِاللَّهِ شَيْئًا لِأَنَّ الْجُزْأَ لَا يَزِمُ لِلشَّرْطِ فَيَكُونُ أَقْرَبُ إِلَى مَعْنَى الْحَقِيقَةِ مِنْ
مَعْنَى الْبَاءِ فَإِنْ طَلَّقَهَا وَاحِدَةً لَا يَجِبُ شَيْءٌ لِأَنَّ أَجْزَاءَ الشَّرْطِ لَا تَنْقَسِمُ عَلَى
أَجْزَاءِ الْمَشْرُوطِ هَكَذَا قَالَ الرَّاءُ -

ترجمہ :- اسے طرح جب کلمہ "علی" طلاق کے باب میں مستعمل ہو تو صاحبین کے نزدیک (بار کے معنی میں ہوگا) اس طور پر کہ عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" تو صاحبین کے نزدیک یہ "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہے کیوں کہ طلاق پر عوض داخل ہوتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اگرچہ اصل میں معاوضات کے قبیل سے نہیں ہے چنانچہ اگر شوہر نے اس کو ایک طلاق دیدی تو ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہوگا۔ اسلئے کہ عوض کے اجزاء و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک "علی" شرط کیلئے ہوگا کیوں کہ طلاق اصل میں معاوضات میں سے نہیں ہے اور عوض اس میں عارضی ہوتا ہے لہذا طلاق معاوضات کیساتھ ملحق نہیں ہے گویا عورت نے کہا "طلقنی ثلثاً علی شرط الف درہم" اور کلمہ "علی" شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا "یبايعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئاً" کیوں کہ جزاء، شرط کیلئے لازم ہے لہذا وہ "باء" کے معنی کی نسبت حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہوگا پس اگر شوہر نے عورت کو ایک طلاق دیدی تو عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیوں کہ شرط کے اجزاء و مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے حضرات علماء نے یہی فرمایا ہے۔

تشریح :- مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جس طرح معاوضات میں کلمہ "علی" "باء" کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی طرح اگر طلاق کے باب میں استعمال کیا گیا تو بھی صاحبین کے نزدیک "باء" کے معنی میں ہوگا مثلاً اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے کہے "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" تو مجھ کو ایک ہزار درہم پر تین طلاقیں دیدے تو یہ کلام صاحبین کے نزدیک "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا جیسا کہ بیع اور اجارہ میں کلمہ "علی" "باء" کے معنی میں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ طلاق اگرچہ اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے لیکن جب اس پر عوض داخل ہو جاتا ہے تو وہ معاوضات کے معنی میں ہو جاتی ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ کلمہ "علی" جب معاوضات میں داخل ہوتا ہے تو وہ "باء" کے معنی میں ہوتا ہے لہذا یہاں بھی "طلقنی ثلثاً علی الف درہم" "بالف درہم" کے معنی میں ہوگا اور ایک ہزار درہم عوض اور تین طلاقیں اس کا معوض ہوں گی چنانچہ اس صورت میں اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو شوہر کیلئے عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور عورت پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ ایک تہائی تو اسلئے واجب ہوگا کہ ایک ہزار تین طلاقیں کا عوض ہے اور عوض کے اجزاء و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جیسا کہ اگر عورت "طلقنی ثلثاً بالف" کہتی اور شوہر اس کو ایک طلاق دیدیتا تو عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جاتا پس اسی طرح "علی الف" کہنے کی صورت میں عورت پر ایک ہزار کا ایک تہائی واجب ہو جائیگا اور طلاق

بائن واقع ہوگی کہ یہ طلاق علی مال ہے اور طلاق علی مال سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ ”علی“ شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے کیوں کہ پہلے گزر چکا ہے کہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصل ہو، عارضی نہ ہو اور عوض اس سے کبھی جدا نہ ہوتا ہو۔ حالانکہ طلاق میں عوض اصلی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بالمال ہوتی ہے اسی طرح بلا مال بھی ہوتی ہے۔ بہر حال جب طلاق، اصلاً معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق، معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں ”علی“ ”بار“ کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ ”علی“ مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا ”طلقتنی ثلثاً علی شرط الف درهم“ مجھکو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیوں کہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم، تین طلاقیں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقیں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمہ ”علی“ شرط کیلئے ہے اور کلمہ ”علی“ شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”یبايعنک علی ان لا یشرکن بالشر شیئاً“ وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجاز کیلئے چوں کہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارح نے ”علی“ کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلی علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح جزاء شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے ”علی“ کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ کلمہ ”علی“ الزام کیلئے ہے اور جزاء الزام شرط کیلئے ہے پس ”علی“ او شرط کے درمیان لازم، ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ ”علی“ کا عوض کیلئے ”بار“ کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحب نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی ”بار“ کے معنی کی نسبت ”علی“ کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہذا شرط کے معنی کو ”بار“ کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہر حال مذکورہ مثال میں ”علی“ شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر منقسم نہیں ہوتے ہیں لہذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق رجعی

اسلے واقع ہوگی کہ شوہر نے صریح لفظ سے بلا مال طلاق واقع کی ہے اور یہ بات آپ کو معلوم ہے کہ جو طلاق صریح لفظ سے دی جائے اور بلا عوض دی جائے اس سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا یہاں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔

وَمِنْ التَّبْعِيضِ هَذَا أَصْلُ وَضَعُهَا وَالبَّوَاتِي مِنَ الْمَعَارِي مَجَازٌ فِيهَا فَإِذَا قَالَ مَنْ شَدَّتْ مِنْ عِبِيدٍ مِي عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ لَهُ أَنْ يَعْتَقَهُمُ إِلَّا وَاحِدٌ مِنْهُمْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلِمَةَ مَنْ لِلْعُمُومِ وَكَلِمَةً مِنَ التَّبْعِيضِ فَيَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى بَعْضٍ عَامٍ لِيَسْتَقِيمَ الْعَمَلُ بِهِمَا لِلْمُخَاطَبِ أَنْ يُعْتَقَ مَنْ شَاءَ مِنْ أَمِي بَعْضٍ عَامٍ فَيَبْقَى الْوَاحِدُ مِنْهُمْ وَعِنْدَهُمَا مِنَ الْبَيَانِ فَلَهُ أَنْ يُعْتَقَ كُلًّا مِنْهُمْ كَمَا فِي قَوْلِهِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدٍ مِي عَتَقَهُ فَأَعْتَقَهُ فَإِنْ شَاءَ الْكُلُّ عَتَقُوا جَمِيعًا وَالْفَرْقُ لِأَبِي حَنِيفَةَ وَمِثْلُ مَا مَرَّ فِي أَمِي عِبِيدٍ مِي ضَرْبُكَ لِأَنَّ الْمَشِيئَةَ صِفَةٌ عَامَّةٌ فِيهِ نُسِبَتْ إِلَى كَلِمَةٍ مَنْ فَيَعْمُرُ بِعُمُومِ الصِّفَةِ بِخِلَافِ مَنْ شَدَّتْ فَإِنَّهُ نُسِبَتْ فِيهِ الْمَشِيئَةُ إِلَى الْمُخَاطَبِ دُونَ مَنْ فَلَا يَعْمُرُ وَلَا أَنَّ الْعَمَلَ بِالتَّبْعِيضِ أَيْضًا مُمَكِّنٌ ثُمَّ فَإِنَّ كُلَّ عَبْدٍ بَعْضٌ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بِخِلَافِ مَنْ شَدَّتْ فَإِنَّهُ لَا يُمَكِّنُ التَّبْعِيضُ فِيهِ إِلَّا بِإِخْرَاجِ وَاحِدٍ مِنْهُمْ۔

ترجمہ :- اور ”من تبعض کیلئے آتا ہے یہ ”من“ کی اصل وضع ہے اور باقی اس کے دوسرے معانی مجازی ہیں پس جب کسی نے کسی سے خطاب کر کے کہا ”من شدت من عبيدي عتقته فاعتقه له“ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ سوائے ایک غلام کے سب کو آزاد کر دے اور یہ اسلے کہ کلمہ ”من“ ”عموم کیلئے ہے اور کلمہ ”من“ ”تبعض کیلئے ہے پس اس قول کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ دونوں پر عمل کرنا درست ہو لہذا مخاطب کیلئے جائز ہے کہ وہ جس بعض عام سے جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن ان میں سے ایک باقی رہ جائیگا اور صاحبین کے نزدیک کلمہ ”من“ بیان کیلئے ہے لہذا مخاطب کیلئے ان میں سے ہر ایک کو آزاد کرنا جائز ہوگا جیسے اس کے قول ”من شاء من عبيدي عتقته فاعتقه“ میں (کلمہ من بیان کیلئے) ہے چنانچہ اگر تمام غلام چاہیں گے تو تمام آزاد ہو جائیں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں بھی وہی فرق ہے جو ”امی عبيدي ضربک“ میں گذر چکا ہے اسلے کہ مشیت ایک عام صفت ہے جس میں کلمہ ”من“ کی طرف نسبت کی گئی ہے لہذا یہ قول عموم صفت کی وجہ سے عام ہوگا برخلاف ”من شدت“ کے کہ اس میں مشیت کو مخاطب کی طرف منسوب کیا گیا ہے نہ کہ کلمہ ”من“ کی طرف لہذا یہ قول عام نہ ہوگا اور اسلے کہ وہاں بعض پر عمل کرنا بھی ممکن ہے کیوں کہ ہر غلام دوسرے غلاموں سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہے برخلاف ”من شدت“ کے کہ اس میں تبعض ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ ان میں سے کسی ایک کو خارج کر دیا گیا ہو۔

تشریح :- حروف جر میں سے کلمہ من ہے اکثر فقہار کا مذہب یہ ہے کہ کلمہ من اپنی اصل وضع کے اعتبار سے تبعیض کے لئے ہے اور اس کے علاوہ باقی تمام معانی مجازی ہیں۔ اور جہود اہل لغت نے کہا کہ من در اصل ابتدائے غایت کیلئے آتا ہے اور بعض کا خیال ہے کہ من تبیین کیلئے موضوع ہے اور بعض نے کہا کہ من مذکورہ تمام معانی کے درمیان مشترک ہے فاضل مصنف نے اکثر فقہار کے مذہب کو اختیار کرتے ہوئے کلمہ من کو تبعیض کیلئے قرار دیا ہے اور اسی پر متفرع کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی شخص کو مخاطب کر کے کہا کہ "من شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ" میرے غلاموں میں سے تو جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے۔ اس صورت میں حضرت امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مخاطب (دکیل) کسی ایک غلام کے علاوہ باقی تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا مجاز ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ کلمہ من عموم کے لئے موضوع ہے اور کلمہ من تبعیض کے لئے موضوع ہے لہذا کلمہ من اور من دونوں پر عمل کرنے کیلئے اس کلام کو بعض عام پر محمول کرنا واجب ہوگا یعنی مخاطب غلاموں میں سے بعض کو آزاد کرنے کا دکیل ہوگا۔ پس کلمہ من کی وجہ سے مخاطب کو اختیار ہوگا کہ وہ غلاموں میں سے جس جس کو چاہے آزاد کر دے لیکن کلمہ من کی وجہ سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ کوئی ایک غلام آزاد ہونے سے باقی رہ جائے۔ چنانچہ اگر مخاطب (دکیل) نے یکے بعد دیگرے تمام غلاموں کو آزاد کر دیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر سب کو ایک ساتھ آزاد کر دیا تو ایک کے علاوہ سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک کو متعین کرنے میں مولیٰ کو اختیار ہوگا۔ صاحبین نے فرمایا کہ مذکورہ مثال میں من عبیدی کا من بیان کے لئے ہے تبعیض کے لئے نہیں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اگر تو میرے غلاموں کو آزاد کرنا چاہے تو آزاد کر دے چنانچہ اس صورت میں مخاطب (دکیل) کے لئے بلا استثنا تمام غلاموں کو آزاد کرنے کا اختیار ہوگا۔ جیسے اگر مولیٰ نے یہ کہا من شارب من عبیدی عتقہ فاعتقہ میرے غلاموں میں سے جو بھی آزادی چاہے تو اس کو آزاد کر دے اس صورت میں اگر تمام غلام آزادی چاہیں تو امام صاحب کے نزدیک بھی تمام غلام آزاد ہو جائیں گے، پس جس طرح یہاں من بیان کے لئے ہے اور تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح متن کی مثال میں کلمہ من بیان کیلئے ہوگا اور مخاطب کے تمام غلاموں کی آزادی چاہنے سے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اہمى اصل صاحبین کے نزدیک مذکورہ دونوں مثالوں کا حکم ایک ہے یعنی تمام غلاموں کا آزاد ہو جانا لیکن امام صاحب کے نزدیک دونوں میں فرق ہے یعنی متن کی مثال میں کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے سے بغیر باقی رہنا ضروری ہے اور دوسری مثال من شارب الخ میں بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو سکتے ہیں یہی بات کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وجہ فرق کیا ہے تو شارح نے فرمایا کہ ان دونوں مثالوں کے حکم میں وہی وجہ فرق ہے جو اس سے پہلے عام کی بحث میں اہی عبیدی ضرور کہ فہود اور اہی عبیدی ضروبہ فہود کے درمیان بیان کر چکے ہیں یعنی پہلی مثال میں اگر مخاطب کو تمام غلاموں نے مارا تو بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری مثال میں اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہوں گے کیوں کہ پہلی مثال میں کلمہ اتی مکرہ کو ضاربیت صفت عامہ کے ساتھ موصوف کیا ہے لہذا عموم صفت کی وجہ سے ائی عام ہو جائے گا اور عام ہونے کی وجہ سے بلا استثنا تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری

مثال میں ضرب چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ اسی کی طرف اس لئے اسی وصف سے الگ ہو گیا اور جب اسی وصف سے الگ ہو گیا تو اس میں عموم نہ ہوگا، اور جب اس صورت میں عموم باقی نہ رہا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ بعض آزاد ہونگے یہ ہی فرق اس جگہ ہے کیونکہ من شائر الخ یعنی دوسری مثال میں مثبت صفت عامہ ہے جس کی نسبت کلمہ من کی طرف کی گئی ہے لہذا یہ کلام عموم صفت کی وجہ سے عام ہو جائے گا اور تمام غلاموں کے اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثناء تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور متن کی مثال من شئت میں مثبت چونکہ مخاطب کی طرف منسوب ہے اور کلمہ من کی طرف منسوب نہیں ہے لہذا یہ کلام عام نہ ہوگا اور جب یہ کلام عام نہیں ہے تو بلا استثناء تمام غلام آزاد نہ ہونگے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد نہ ہونا ضروری ہوگا دوسری وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری مثال یعنی من شائر من عبیدی الخ میں تمام غلاموں کے آزاد ہونے کے باوجود تبعض پر عمل کرنا ممکن ہے اس طور پر کہ اگر تمام غلاموں نے بیک وقت اپنی آزادی چاہی تو ان میں سے ہر غلام باقی دوسرے غلاموں سے قطع نظر کر کے ان میں کا بعض ہے پس جب اس صورت میں تمام غلام آزاد ہونے کے باوجود تبعض پر عمل کرنا ممکن ہے تو اس صورت میں تمام غلاموں کے اپنی اپنی آزادی چاہنے سے بلا استثناء تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور پہلی مثال یعنی من شئت من عبیدی الخ میں مخاطب کی مثبت چونکہ بیک وقت تمام غلاموں کے ساتھ متعلق ہو سکتی ہے اور مخاطب ایک ہی کلمہ سے تمام کی آزادی کو، چاہ سکتا ہے اس لئے یہاں تبعض پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا سوائے اس کے کہ ان میں سے ایک کو بغیر آزاد کئے چھوڑ دیا جائے لہذا اس مثال میں اگر مخاطب نے تمام کی آزادی کو بیک وقت چاہا تو تبعض پر عمل کرنے کیلئے سارے غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ کم از کم ایک غلام کا آزاد ہونے بغیر رہنا ضروری ہوگا۔

وَالْحَيْثُ نَبَّهَاءُ الْغَايَةِ أَيْ لَا نَبَّهَاءَ الْمَسَافَةِ بِاطْلُقٍ عَلَيْهَا الْغَايَةُ الْإِطْلَاقُ لِلْجَوْرِ عَلَى مَا قِيلَ ثُمَّ
بَيَّنَّ قَاعِدَةً أَنَّهُ أَيْ مَوْضِعٌ تَدْخُلُ الْغَايَةُ فِيهِ وَأَيْ مَوْضِعٌ لَا تَدْخُلُ فَقَالَ قَارَنَ كَانَتْ
الْغَايَةُ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا كَقَوْلِهِ مِنْ هَذِهِ الْحَائِطِ إِلَى هَذِهِ الْحَائِطِ لَا تَدْخُلُ الْغَايَتَانِ
فِي الْإِقْرَارِ الْحَائِطُ غَايَةٌ قَائِمَةٌ بِنَفْسِهَا أَيْ مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فَوَجَّهَهَا
إِلَى الْمَغْنَى فَلَا تَدْخُلُ فِي الْمَغْنَى وَاحْتَرَفْنَا بِقَوْلِنَا مَوْجُودَةٌ قَبْلَ التَّكَلُّمِ غَيْرَ الْمَفْرُوضَةِ
لِلدِّيُونِ فِي الثَّمَنِ فِي قَوْلِهِ بَعْتُ هَذَا أَوْ أَجَلْتُ الثَّمَنَ إِلَى شَهْرٍ أَوْ أَجَرْتُهُ إِلَى نَهَضَاتٍ
أَوْ إِلَى الْعَدَى وَنَحْوِهِ فَإِنَّ كُلَّ هَذِهِ وَإِنْ كَانَتْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا طَائِفًا لَهَا وَجِدَتْ بَعْدَ
التَّكَلُّمِ وَاحْتَرَفْنَا بِقَوْلِنَا غَيْرَ مُفْتَقِرَةٍ فِي جَوْدِهَا غَيْرَ اللَّيْلِ فَإِنَّهُ مُفْتَقِرٌ فِي جَوْدِهَا إِلَى
النَّهَارِ وَأَمَّا دُخُولُ الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فِي قَوْلِهِ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَمَ بِعَبْدِهِ لَيْلًا
مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى فَبِالْإِخْبَارِ الْمَشْهُورَةِ لَا بِالنَّصِّ وَإِنْ كُنْ
تَكُنْ قَائِمَةً بِنَفْسِهَا فَإِنْ كَانَ صَدْرُ الْكَلَامِ مُتَنَاوِلًا لِلْغَايَةِ كَانَتْ فِي كَرَاهَا إِخْرَاجَ

مَادَرَاءَ هَاتِدُ خُلْ كَمَا فِي الْمَرَافِقِ فِي قَوْلِهِ تَعَدَّ وَابْدِ بِكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فَإِنَّهَا لَيْسَتْ
قَائِمَةً بِنَفْسِهَا وَصَدْرُ الْكَلَامِ وَهُوَ الْأَيْدِي مُتَنَادِلٌ لَهَا لَا تَهَاوُنًا وَلَا إِلَى الْإِبْطِ
فَيَكُونُ ذِكْرُهَا لِإِخْرَاجِ مَادَرَاءَ هَاتِدُ خُلْ بِنَفْسِهَا قَبْلَ مَا قَالَ زُفَرٌ إِنَّ كُلَّ غَايَةٍ
لَا تَدْخُلُ تَحْتَ الْمُعَيَّا وَتُسَمَّى هَذِهِ غَايَةً الْإِسْقَاطِ أَيْ غَايَةَ الْغُسْلِ لِأَجْلِ اسْقَاطِ
مَادَرَاءَ هَا وَغَايَةَ لَمَطِ الْإِسْقَاطِ أَيْ مُسْقِطِينَ إِلَى الْمَرَافِقِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنْ
الْإِسْقَاطِ وَتَبْتَغِضُ هَذَا يَقُولُ قَرَأْتُ هَذَا الْكِتَابَ إِلَى بَابِ الْقِيَاسِ فَإِنَّ بَابَ الْقِيَاسِ
خَارِجٌ عَنِ الْقِرَاءَةِ وَإِنْ كَانَتْ الْكِتَابُ مُتَنَادِلَةً لَهَا عَمَلًا بِالْعَرَبِ وَإِنْ كُنَّا مُتَنَادِلِينَ
أَوْ كَانَتْ فِيهِ شَكٌّ فَذِكْرُهَا لِيَبْدَأَ الْحُكْمَ لِنَبْهًا فَلَا تَدْخُلُ كَاللَّيْلِ فِي الصُّومِ فِي قَوْلِهِ
تَعَدَّ أَيْ تَمُتُّ الصِّيَامَ إِلَى الْكَيْلِ مِثَالُ لِمَا لَمْ يَتَنَادِلْهَا الصَّدْرُ فَإِنَّ الصُّومَ لَغَاةُ
الْإِسْقَاطِ سَاعَةً فَذِكْرُ اللَّيْلِ لِأَجْلِ مَدِّ الصُّومِ إِلَى نَفْسِهِ فَلَا يَدْخُلُ هُوَ تَحْتَ
الصُّومِ وَمِثَالُ مَا فِيهِ الشَّكُّ مِثْلُ الْأَجَالِ فِي الْأَيَّامِ كَمَا إِذَا حَلَفْتَ لِأَيِّكُمْ إِلَى
رَجَبٍ فَإِنَّ فِي دُخُولِ رَجَبٍ فِيمَا قَبْلَهُ شَكٌّ فَلَا يَدْخُلُ فِي ظَاهِرِ الرَّايَةِ عَنْهُ وَهُوَ
قَوْلُهُمَا فِي رَوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْهُ أَنَّهُ يَدْخُلُ كَانَتْ أَوَّلَ الْكَلَامِ كَانَتْ لِلشَّابِ بِيَدِ
فَلَا تَخْرُجُ الْغَايَةُ عَنْ قَبْلِهَا وَتُسَمَّى هَذِهِ غَايَةً الْأَمْتِدَادِ كَانَتْ لَغَايَةً مَدِّ الْحُكْمِ
إِلَى نَفْسِهَا وَبَقِيَتْ بِنَفْسِهَا خَارِجَةً عَنْهُ :-

ترجمہ :- اور کلمہ الی انتہا غایت کے لئے موضوع ہے یعنی مسافت کی انتہا بیان کر نیکی لئے آتا ہے ۔
مسافت پر غایت کا اطلاق اسی طرح کیا گیا ہے جس طرح جز کا اطلاق کل پر کیا جاتا ہے جیسا کہ بعض کا
قول ہے پھر مصنف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا کہ غایت کس مقام میں داخل ہوتی ہے اور کس مقام میں
داخل نہیں ہوتی چنانچہ فرمایا اگر غایت بذات خود قائم ہو جیسے اس کا قول من ہذا الحائط الی ہذا الحائط
تو دونوں غایتیں اقرار میں داخل نہ ہوں گی کیوں کہ حائط ایسی غایت ہے جو بذات خود قائم ہے یعنی وہ تکلم
سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لہذا دونوں غایتیں مغیا میں داخل نہ ہوں گی
اور ہم نے اپنے قول موجوہ قبل التکلم کے ذریعہ ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو قائل کے قول بعثت ہذا
أَوْحَلَّتْ الثَّمَرُ إِلَى شَجَرٍ يَأْجُرُ إِلَى رَمَقَانٍ يَأْجُرُ إِلَى الْغَدِ وغیرہ میں دیون دشمن کے لئے بیان کئے
جاتے ہیں کیوں کہ ان میں سے ہر غایت اگرچہ بظاہر بذات خود موجود ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے اور
ہمارے قول غیر مقفردہ فی وجودہا کے ذریعہ رات سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں بھی محتاج
ہے اور رباری تعالیٰ کے قول سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَفْنَاهُ لَعَلَّكُمْ الْيَوْمَ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَشْجَفِ

میں مسجد اقصیٰ کا داخل ہونا تو یہ احادیث مشہورہ سے ثابت و نص قرآن سے ثابت نہیں ہے اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر ماسوائے غایت کو خارج کرنے کیلئے ہوگا لہذا غایت داخل ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول و ایدکھ الی الموافق میں۔ مطابق ہے کیونکہ مطابق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مطابق کو شامل ہے اس لئے کہ ایدی، اب تک شامل ہوتا ہے اس لئے غایت کا ذکر اس کے ماسوا کو خارج کرنے کیلئے ہوگا اور غایت بذات خود داخل ہوگی، پس امام زفرؒ کا وہ قول کہ ہر غایت مغیا میں داخل نہیں ہوتی ہے باطل ہو گیا اور اس غایت کا نام غایت استقاط ہے یعنی یہ غایت غسل ہے اپنے ماسوا کو ماسقط کرنے کے لئے ہے یا لفظ استقاط کی غایت ہے یعنی مطابق تک غسل کو ماسقط کرتے ہوئے پس یہ غایت استقاط سے خارج ہوگی اور یہ قاعدہ اس کے قول قرأت ہذا الكتاب الی باب القیاس سے ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ باب قیاس عرف پر عمل کرنے کی وجہ سے قرأت سے خارج ہے اگرچہ کتاب اس کو شامل ہے اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا اس میں شک ہو تو غایت کا ذکر حکم کو غایت تک کھینچنے کیلئے ہوگا لہذا غایت مغیا میں داخل نہ ہوگی جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول ثُمَّ آتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ میں لیل صوم میں داخل نہیں ہے یہ اس کی مثال ہے جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہے اس لئے کہ صوم لغت میں تھوڑی دیر تک رکھنے کے معنی میں آتا ہے، پس لیل کا ذکر روزہ کو ذات لیل تک کھینچنے کیلئے ہوگا اور رات روزے میں داخل نہ ہوگی اور اس کی مثال جس میں شک ہے قسموں میں اوقات ہیں جیسے جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ جب تک کلام نہ کرے گا کیونکہ رجب کے اپنے ماقبل میں داخل ہونے میں شک ہے لہذا ظاہر الروایہ میں جو امام سے منقول ہے رجب اپنے ماقبل میں داخل نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے اور امام صاحب رحمہ کی روایت میں یہ ہے کہ رجب ماقبل میں داخل ہوگا کیونکہ صدر کلام تابید کیلئے ہے لہذا غایت اپنے ماقبل سے خارج نہ ہوگی اور اس غایت کا نام غایت امتداد ہے کیونکہ غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور خود حکم سے خارج ہو کر باقی رہ گئی ہے۔

تشریح: حروف جارہ میں سے ایک حرف الی ہے مضاف نے فرمایا کہ کلمۃ الی انتہا غایت کے لئے موضوع ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ غایت کے معنی خود نہایت اور انتہا کے آتے ہیں لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ کلمۃ الی انتہا کی انتہا کیلئے آتا ہے اور انتہا کی انتہا کے کوئی معنی نہیں میں متاخر نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہاں غایت سے مراد، مسافت ہے اور غایت کا اطلاق مسافت پر ایسا ہے جیسا کہ جزو کا اطلاق کل پر کیوں کہ مسافت کل ہے اور غایت یعنی مسافت کا جزو آخر اس کا ایک جز ہے پس جب یہاں غایت سے مسافت مراد ہے تو اب مطلب یہ ہوگا کہ کلمۃ الی، مسافت اور دوری کی انتہا بیان کرنے کے لئے موضوع ہے اور یہ بات بالکل درست ہے اس کے بعد مضاف نے یہ قاعدہ بیان فرمایا، کہ غایت کس مقام پر الی کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگی اور کس مقام پر داخل نہیں ہوگی اس بارے میں

چار مذہب ہیں (۱) الی کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا مابعد اس کے ماقبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے مابعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اسی چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر غایت بذاتِ خود قائم ہو یعنی ماقبل کا جزو نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو۔ تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہا دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لاہ من هذه الحائط الى هذه الحائط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں غایتیں یعنی مبدأ اور انتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیوں کہ کلمہ الی خود تو دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور، مغیا کے تابع ہوتی تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جاتی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی تو غایت، مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودہ قبل الکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو ریون اور ثمن کیلئے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ ”بعت هذا واجلت الثمن الى شہر“ میں شہر اور ”اجل شہر الى رمضان یا الى الغد“ میں رمضان اور غد ہے کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذاتِ خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل الکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مفتقرة فی وجودھا کی قید لگا کر رات سے اور مراقب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مراقب اپنے وجود میں ایدی کی محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروبِ شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروبِ شمس کی محتاج ہوتی اور غروبِ شمس دن کا محتاج ہے کیوں کہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی اور مراقب کا محتاج اس لئے ہے کہ مراقب کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مراقب بھی ید کا محتاج ہوا۔

واما دخول المسجد الاقصیٰ الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلۃ من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ میں غایت مکان ہے بذاتِ خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو مغیا یعنی اسرار کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہیے حالانکہ مسجد اقصیٰ اسرار کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسری کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا مغیا یعنی اسرار میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

اور آیت سے ثابت نہیں ہے تو یہ سوال واقع نہ ہوگا اور اگر غایت بذات خود قائم نہ ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں کیوں کہ صدر کلام اور اول کلام غایت کو شامل ہوگا یا نہیں، اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت کا ذکر اس کے ماسوا رکھ کر خارج کرنے کیلئے ہوگا اور، غایت خود منغیا کے حکم میں داخل ہوگی جیسا کہ ایدکم الی المرافق میں مرافق ہے کہ مرافق بذات خود قائم نہیں ہے اور صدر کلام یعنی ایدی مرافق کو شامل ہے کیوں کہ یہ کا اطلاق ابط (بغل) تک ہوتا ہے ہذا ید مرافق کو شامل ہوگا اور جب ید یعنی صدر کلام غایت (مرافق) کو شامل ہے تو قاعدے کے مطابق آیت میں غایت کا ذکر اس کے ماسوا رکھ کر منغیا کے حکم یعنی غسل سے خارج کرنے کے لئے ہوگا اور غایت خود منغیا کے حکم یعنی غسل میں داخل ہوگی اور مطلب یہ ہوگا کہ ہاتھوں کو اور مرافق کو دھویا جائے اور مرافق کے ماسوا بغل تک نہ دھویا جائے صاحب نورالانوار نے کہا کہ متن میں بیان کردہ قاعدے سے امام زفر کا یہ قول کہ کوئی غایت، منغیا میں داخل نہیں ہوتی بلکہ ہر غایت منغیا سے خارج ہوتی ہے باطل ہو جائیگا اور یہ غایت جس کا ذکر ابھی ہوا ہے اس کو غایت اسقاط کہا جاتا ہے یعنی الی المرافق فاعسلوا سے متعلق ہے اور غسل کی غایت ہے لیکن اس سے مقصود ماسوا رکھ کر مرافق کو غسل کے حکم سے ساقط کرنا ہے۔ پس جب ماسوا رکھ کر مرافق غسل کے حکم سے ساقط ہو جائیگا تو خود مرافق غسل کے حکم میں داخل ہوں گے یا یوں کہا جائے کہ الی المرافق، لفظ اسقاط کی غایت ہے اور اسی سے متعلق ہے اس صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی۔

ایدکم مسقطین الی المرافق۔ یعنی اپنے ہاتھوں کو دھو ڈالو درانحالیکہ اوپر یعنی بغل سے مرافق، تک غسل کو ساقط کرنے والے ہو، پس اس صورت میں مرافق اسقاط سے خارج ہوں گے اور غسل کے تحت داخل ہوں گے، وینتقض ہذا سے ایک اعتراض کا جواب ہے، اعترض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر صدر کلام غایت کو شامل ہو تو غایت منغیا کے حکم میں داخل ہوتی ہے لیکن اگر کسی نے قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس کہا تو باب قیاس قرأت سے خارج ہوتا ہے قرأت میں داخل نہیں ہوتا حالاں کہ صدر کلام یعنی ہذا الکتاب غایت یعنی باب القیاس کو شامل ہے اور یہ شامل ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ غایت یعنی باب القیاس قرأت میں داخل ہو اس کا جواب یہ ہے کہ صدر کلام اگر غایت کو شامل ہو تو منغیا کے حکم میں غایت کے داخل ہونے کا قاعدہ اس وقت ہے جبکہ عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود نہ ہو اور اگر عدم دخول کی کوئی دوسری قوی دلیل موجود ہو تو صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے کے باوجود غایت منغیا کے حکم میں داخل نہ ہوگی، پس یہاں قرأت ہذا الکتاب الی باب القیاس میں صدر کلام اگرچہ غایت کو شامل ہے لیکن عرف جو قوی دلیل ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہے حاصل یہ کہ عرف کی وجہ سے غایت یعنی باب القیاس قرأت کے حکم میں داخل نہیں ہو سکا، اس جواب کے بعد ہمارے بیان کردہ قاعدہ پر کوئی اعتراض رافع نہ ہوگا اور اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں کوئی شبہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں غایت کو اس لئے ذکر کیا جاتا ہے تاکہ حکم کو کھینچ کر غایت تک لایا جاسکے یعنی غایت کے ماقبل کا حکم خود

تو غایت تک پہنچ جائے گا لیکن غایت اس حکم میں داخل نہ ہوگی جیسے اتموا الصیام لی للیل اس مقام کی مثال جہاں صدر کلام غایت کو شامل نہیں ہوتا ہے کیوں کہ صوم کے لغوی معنی مطلق امساک یعنی روکنے کے ہیں خواہ یہ روکنا تھوڑی دیر کیلئے ہو لہذا صوم یعنی صدر کلام لیل یعنی غایت کو شامل نہ ہوگا اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھانی کہ میں روزہ نہیں رکھوں گا پھر روزے کی نیت کر لی اور تھوڑی دیر روزہ رکھ کر ہے کہ افطار کر لیا تو حانت ہو جائے گا کیوں کہ شرط یعنی مطلقاً امساک پایا گیا، پس اس آیت میں لیل کا ذکر روزے کو لیل کی ذات تک کھینچنے کے لئے ہے یعنی یہ بتلانے کیلئے ہے کہ روزہ رات شروع ہونے تک رہیگا لیکن صوم کے لیل کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے لیل خود روزے میں داخل نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ صدر کلام کے غایت کو شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس کی مثال وہ اوقات معینہ ہیں جو قسموں میں ہوتے ہیں مثلاً ایک آدمی نے قسم کھانی "واللہ لا اکلم الی رجب" سجدہ میں رجب تک بات نہیں کروں گا، اس مثال میں رجب کا اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہے کیوں کہ صدر کلام "واللہ لا اکلم" مطلق ہے تائید کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور رجب صدر کلام تائید کا تقاضہ نہیں کرتا تو یہ بات بھی نہ ہوگی کہ غایت (الی رجب) کا ذکر اس کے بار کو ساقط کر نیکیلئے ہو اور خود غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہو اور رجب لیا ہے تو غایت یعنی الی رجب کا ماقبل کے حکم میں داخل ہونا مشکوک ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک طاب لردایہ مطابق غایت یعنی رجب ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل نہ ہوگا اور اس قسم کا اطلاق صرف جمادی الثانی کے آخر تک ہوگا رجب کا مہینہ شروع ہونے کے بعد اس قسم کا اطلاق نہ ہوگا یہ ہی صاحبین کا قول ہے۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت حسن بن زیاد کی ہے اس روایت میں یہ ہے کہ اس صورت میں غایت یعنی الی رجب، اپنے ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا اور اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اول کلام یعنی واللہ لا اکلم تائید کے لئے ہے یعنی یہ قسم ہمیشہ کیلئے تھی لیکن جب غایت ذکر کر دی گئی تو یہ غایت یعنی رجب مادرار کو ساقط کرنے کیلئے ہوگا اور رجب خود اپنے ماقبل کے حکم یعنی عدم تکلم میں داخل ہو جائے گا اس قول کے مطابق اس قسم کا اطلاق رجب کے آخر تک ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اس دوسری صورت کی غایت کو غایت امتداد کہتے ہیں یعنی اگر صدر کلام غایت کو شامل نہ ہو یا شامل ہونے میں شبہ ہو تو اس صورت میں غایت کا نام غایت امتداد ہوگا کیوں کہ اس صورت میں غایت نے حکم کو اپنی ذات تک کھینچ لیا ہے اور وہ خود حکم سے خارج ہے۔

وَفِي لِنَظَرٍ فِيهِ وَهَذَا هُوَ أَصْلُ مَعْنَاهُ فِي اللِّغَةِ وَاتَّفَقَ أَصْحَابُنَا فِي هَذَا الْقَدْرِ
وَاللَّهُمَّ اخْتَلَفُوا فِي حُدُودِهِ وَاتَّسَبَتْ فِي ظُرُوفِ الزَّمَانِ أَيْ فِي كَوْنِ مَا تَعْبُدُهُ
مَعْيَارًا قَبْلَهُ غَيْرَ قَاضِلٍ عَنْهُ أَوْ كَوْنِهِ ضَرْفًا فَاصِلًا عَنْهُ فَقَالَ هُمَا سَوَاءٌ فِي أَنَّهُ
يَسْتَوْعِبُ جَمِيعَهُ مَا تَعْبُدُهُ فَإِنْ قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ غَدًا أَوْ فِي غَدٍ وَلَمْ يَتَوَقَّعْ
فِي أَوَّلِ الْغَدِ وَاتُّتَى إِخْرَاسُ هَارِ يُسَدِّقُ فِيهِمَا دِيَانَةُ لَا قَضَاءَ لِأَنَّهُ

خِلَافِ الظَّاهِرِ فَإِنَّ الْأَصْلَ فِيهِ أَنْ يَسْتَوْعِبَ الطَّلَاقُ جَمِيعَ الْغَدَسِ سِوَاءِ كَانَتْ يَذْكُرُ فِي أَوْ يَحْذَرُ فِيهِ وَفَرَّقَ أَبُو حَنِيفَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا إِذَا - نَوَى اخْرَاجَ النِّهَارِ فَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ غَدًا أَوْ لَكُمْ يَنْوِيهِمْ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ وَإِنْ نَوَى اخْرَاجَ النَّهَارِ يُصَدِّقُ دِيَانَتَهُ لَا قَضَاءَ وَإِنْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ فِي عِدَّةٍ يَقَعُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ إِنْ لَمْ يَنْوِ إِنْ نَوَى اخْرَاجَهُ يُصَدِّقُ دِيَانَتَهُ وَقَضَاءُ كَرَفِي كَأَيْقِظِي لِاسْتِيعَابٍ عِنْدَكَ وَنَظِيرُ هَذَا الْأَصْوَمُ مِنَ الدَّهْرِ فِي لَدُنْكَ كَأَنَّكَ لَقَدْ يَقْتَضِيهِ اسْتِيعَابُ الْعُمْرِ بِخِلَافِ الثَّانِي

ترجمہ: اور کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے اور لغت میں یہ ہی اس کے اصلی معنی ہیں اور علماء اخاف اس حد تک متفق ہیں لیکن انھوں نے طرف زمان میں اس کو حذف کرنے اور ثابت کرنے میں اختلاف کیا ہے یعنی اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کے لئے معیار اور اس سے غیر زائد ہے یا اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے طرف اور اس سے زائد ہے پس صاحبین نے فرمایا کہ حذف اور اثبات دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ وہ اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے چنانچہ اگر کسی نے انت طالق غدا یا انت طالق فی غد کہا اور کوئی نیت نہ کی تو غد کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ان کے آخری حصہ کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء، اس لئے کہ یہ ظاہر کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں اصل یہ ہے کہ طلاق غد کے تمام اجزاء کو گھیر لے خواہ کلمہ فی کے ذکر کے ساتھ ہو یا اس کے حذف کے ساتھ ہو اور امام ابو حنیفہ نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اس صورت میں جبکہ آخر نہار کی نیت کی ہو چنانچہ اگر انت طالق غدا کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو ان کے شروع حصہ میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر ن کے آخری حصہ کی نیت کی تو دیانتہ تصدیق کی جائے گی نہ کہ قضاء، اور اگر انت طالق فی غد کہا تو اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی، اگر نیت نہ کی ہو اور اگر آخر نہار کی نیت کی ہو تو دیانتہ اور قضاء دونوں طرح تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ فی کا ذکر امام صاحب کے نزدیک استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور اس کی نظیر الا صوم من الدهر دنی الدھر ہے اس لئے کہ اول عمر کے استیعاب کو چاہتا ہے برخلاف ثانی کے۔

تشریح: - صرف جارہ میں ایک حرف فی ہے علمائے اخاف کا اس پر اتفاق ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کے لئے موضوع ہے اور لغت میں یہی اس کے اصلی معنی ہیں، البتہ کلمہ فی اگر طرف زمان کے لئے استعمال کیا گیا ہو تو اس کو حذف کر کے حذف نہ کرنے کے باب میں اختلاف ہے اختلاف کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ بعض کے نزدیک کلمہ فی کا حذف کرنا جائز ہے اور بعض کے نزدیک جائز نہیں ہے، فی کا حذف کرنا تو بالاتفاق جائز ہے لیکن اس بار میں اختلاف ہے کہ ذکر فی اور حذف فی ان دونوں میں سے کون مدخول فی کے استیعاب کا تقاضہ کرتا ہے اور کون اسکا

تقاضہ نہیں کرتا ہے یعنی کس صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کس صورت میں اس کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے طرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور فی کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غداً حذف فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنی ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق غداً یا انت طالق فی غداً اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غداً کے اول حصہ میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت غداً کے تمام اجزاء میں مطلقہ ہو کر رہے گی یعنی طلاق غداً کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی کیوں کہ نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غداً کے اول حصہ کا کوئی فراہم نہیں ہے لہذا تزییع بلا مرجع سے بچنے کے لئے غداً کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانتہ اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قصائر معتبر نہ ہوگی، دیانتہ تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محمل ہے کیوں کہ غداً کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محمل کی نیت دیانتہ (فیما بینہ و بین اللہ) معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قصائر معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیوں کہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہوا محذوف ہو بہر صورت طلاق غداً کے تمام اجزاء کا استیعاب کر لے گی یعنی دونوں صورتوں میں بظاہر غداً سے کل غداً مراد ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غداً کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قصائر معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیکھا حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی ہواں دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کے ساتھ انت طالق غداً کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانتہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ اس کے کلام کا محمل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قصائر اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی کے ساتھ انت طالق فی غداً کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مذاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر آخر نہار کی نیت کی، اور قصائر دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں طرف طرف ہی رہے گا اور طرف کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانتہ بھی معتبر ہوگی اور قصائر بھی معتبر ہوگی، اس کی نظر میں دو جملے پیش کئے جاتے ہیں

ایک "والله لا صوم فی الدھر بخدا" میں زمانہ بھر روزہ رکھوں گا دوم "والله لا صوم فی الدھر بخدا" میں زمانے میں روزہ رکھوں گا پہلی مثال جس میں کلمہ فی محذوف ہے عمر کے استیعاب کو چاہتی ہے یعنی اس صورت میں زندگی بھر روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور دوسری مثال جس میں کلمہ سنی مذکور ہے استیعاب کو نہیں چاہتی ہے بلکہ تھوڑی دیر کا روزہ رکھنے سے بھی قسم پوری ہو جائے گی۔

وَإِذَا أُضِيفَ إِلَى مَكَانٍ بَأْتِ يَقُولُ أَنْتِ طَائِقٌ فِي مَكَّةَ يَقَعُ حَالًا لِأَنَّ الْمَكَانَ لَا يَصْلُحُ
مَقِيدَ الْإِطْلَاقِ أَوْ الْإِطْلَاقِ يَقَعُ فِي الْأَمَاكِينِ كُلِّهَا فَيُلْعَوُ ذِكْرُ الْمَكَانِ لِأَنَّ الْيَضَمَّ
الْفِعْلُ أَيْ الْمَصْدَرُ بَأْتِ يَرَادُ فِي دُخُولِكَ مَكَّةَ فَيَصِيرُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ فَكَانَتْ قِيلَ
جَإِنْ دَخَلْتَ مَكَّةَ فَأَنْتِ تَطْلُقُ مَعَ الدُّخُولِ لَا بَعْدَ الدُّخُولِ كَمَا فِي حَقِيقَةِ الشَّرْطِ
يُؤَيِّدُهُ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَائِقٌ مَعَ نِكَاحِكَ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَإِنْ نَكَحَهَا وَلَوْ قَالَ
أَنْتِ طَائِقٌ إِنْ نَكَحْتَكَ يَقَعُ الطَّلَاقُ بَعْدَ النِّكَاحِ.

ترجمہ :- اور جب طلاق کسی مکان کی طرف منسوب ہو یا اس طور کہ انت طالق فی مکہ کہے تو فی الحال واقع ہو جائے گی اس لئے کہ مکان طلاق کیلئے مقید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیوں کہ طلاق جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی مگر جبکہ فعل یعنی مصدر مقدر ہو اس طور پر کہ فی دخولک مکہ مراد لیا جائے پس فی شرط کے معنی میں ہو جائیگا گویا اس وقت یوں کہا گیا ان دخلت مکہ فانت طالق لہذا وہ عورت دخول کیساتھ ہی مطلقہ ہو جائے گی دخول کے بعد نہیں جیسا کہ حقیقت شرط میں ہے اس کی تائید یہ مسئلہ کرتا ہے کہ اگر کسی نے انت طالق مع نیکاحک کہا تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ اس نے اس سے نکاح کر لیا اور اگر "انت طالق ان نکحتک" تو نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔

تشریح :- فاضل مصنف نے کہا کہ اگر طلاق مکان کی طرف منسوب ہو مثلاً کوئی شخص انت طالق فی مکہ کہے تجھے مکہ میں طلاق ہے تو اس صورت میں طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی کیونکہ اس مسئلہ میں مکہ طرف ہے اور ظرفیت شے اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ شے اول یعنی منظوف شے ثانی یعنی ظرف کیساتھ مختص ہو پس مکہ کو ظرف بنانا اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ طلاق مکہ کے ساتھ مختص ہو حالانکہ طلاق اس معنی کو قبول نہیں کرتی ہے یعنی طلاق کسی مکان کے ساتھ مقید اور مختص ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے بلکہ طلاق جب بھی واقع ہوتی ہے تمام مکانات میں واقع ہوتی ہے اور جب طلاق کسی مکان کے ساتھ مختص نہیں ہوتی تو مکان (مکہ) کا ذکر لغو ہو جائیگا اور انت طالق باقی رہ جائے گا، ہاں اگر مکان سے پہلے مصدر مقدر ہو اور فی مکہ سے فی دخولک مکہ مراد ہو تو اس صورت میں کلمہ فی شرط کے معنی میں ہو جائے گا تن میں فعل سے مصدر مراد ہے فعل نجوی مراد نہیں ہے،

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مصدر ہو نہیوالا کلمہ فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر بمقدور ماننے کی صورت میں ایسا ہو گیا گویا یوں کہا گیا "ان دخلت مکة فانت طالق" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمہ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے اور شرط محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقت شرط اور شرط محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنی شرط اور حقیقت شرط میں فرق کیا ہے یعنی طلاق اگر حقیقت شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنی شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر "ان دخلت مکة فانت طالق" کہے تو یہاں چونکہ حقیقت شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے یہاں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخول مکہ کہے تو اس صورت میں چونکہ معنی شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس بات کی... کہ حقیقت شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ ناہید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی، اجنبیہ کو مخاطب کر کے کہا "انت طالق مع نکاحک" تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کرے کیوں کہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان نکتہ تک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق کو حقیقت شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاح یکہ کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ منع نکاح یکہ کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی، پس اگر فی نکاح یکہ میں ظن، حقیقتہً شرط ہو تو نکاح کرنے کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان نکتہ تک فانت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظن شرط کے معنی میں ہوتا ہے اور حقیقتہً شرط نہیں ہوتا۔

وَلَمَّا ذَكَرْنَا فِي النَّظَرِيَّةِ أَوْرَدَ بِنَقِيصِهِمْ بَيَانَ بَاقِي أَسْمَاءِ الظُّرُوفِ الْمُضَافَةِ وَإِنْ
لَمْ تَكُنْ حُرُوفَ جَرِّ فَقَالَ وَمِنْهَا أَسْمَاءُ الظُّرُوفِ فَمَعَ لِلْمُقَارَنَةِ أَيْ لِمُقَارَنَةِ
مَا بَعْدَهَا بِمَا قَبْلُهَا فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِفٌ وَاحِدَةٌ مَعَ وَاحِدَةٍ تَقَعُ ثَلَاثُ سَوَائِدَ كَانَتْ
مَرْطُوعَةً أَوْ لَا.

ترجمہ :- اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظریت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب میں باقی اسماء ظروف کا بیان لائے جو مضاف ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء ظروف بھی ہیں، پس کلام مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلام اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

ہذا اگر کسی نے (اپنی بیوی سے) انت طالق واحدہ مع واحدہ یا معہا واحدہ کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی خواہ وہ بیوی موطوۃ ہو یا غمیسہ موطوۃ ہو۔

تشریح۔ شارح نے فرمایا کہ سابق میں یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ کلمہ فی ظرفیت کیلئے موضوع ہے پس نسبت کے پیش نظر ان باتیں اسمائے ظروف کو اس کے قریب میں ذکر کر دیا جو مضامین ہو کر استعمال ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف جر نہیں ہیں یعنی اسمائے ظروف اگرچہ حروف جر نہیں ہیں اور بحث ہے حروف جر کی لیکن اس کے باوجود فی ظرفیت کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس کے فوراً بعد اسماء ظروف کو ذکر کر دیا گیا اور فرمایا کہ حروف معانی میں سے اسمائے ظروف پر حروف کا اطلاق تغلیباً کیا گیا ہے جیسا کہ ابتدائے بحث میں گذر چکا ہے اسمائے ظروف میں سے ایک اسم ظرن کلمہ مع ہے جس کو اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا مابعد اس کے ماقبل کا متقارن ہو، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق واحدہ یا انت طالق واحدہ معہا واحدہ تو ان دونوں صورتوں میں بلا ترتیب دو طلاقیں واقع ہوں گی بیوی خواہ مدخول بہا ہو یا غیب مدخول بہا ہو۔

وَقَبْلُ لِلتَّقْدِيمِ أَيْ لِكُونَ مَا قَبْلَهَا مَقْدَمًا عَلَى مَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَبَعْدُ لِلتَّأْخِيرِ أَيْ لِكُونَ مَا قَبْلَهَا مَوْخَرًا أَعْمًا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَحُكْمُهُمَا فِي الطَّلَاقِ ضِدٌّ حُكْمٌ قَبْلُ أَيْ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلُ طَلَاقٌ وَاحِدٌ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدُ طَلَا قَاتٍ وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ قَبْلُ طَلَا قَاتٍ يَقَعُ فِي لَفْظِ بَعْدُ طَلَاقٌ وَاحِدٌ عَلَى مَا قَالُوا وَإِذَا قِيلَتْ بِالْكِتَابَةِ كَانَتْ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا أَيْ إِذَا قِيلَ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ قَبْلَهَا وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدَهَا وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ أَوِ الْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا بَعْدَهَا فِي الْمَعْنَى وَإِنْ كَانَتْ بِحَسَبِ التَّرْكِيبِ الضَّرْفِيِّ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَا قَاتٍ وَفِي الثَّانِي طَلَاقٌ وَاحِدٌ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْهَا وَاحِدَةٌ أُخْرَى فَتَقَعَانِ مَعًا فِي الْحَالِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي سَبَقَتْ بِعَدِّهَا أُخْرَى فَتَقَعُ هَذِهِ فِي الْحَالِ وَلَا يُعْلَمُ مَا سَبَقَتْ وَإِذَا لَمْ تَقْيَدْ كَانَتْ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا أَيْ إِذَا لَمْ يَقْيَدْ كُلٌّ مِنَ الْقَبْلِ وَالْبَعْدِ بِالْكِتَابَةِ بَانَ يَقُولُ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ أَوْ بَعْدُ وَاحِدَةٌ تَكُونُ الْقَبْلِيَّةُ وَالْبَعْدِيَّةُ صِفَةً لِمَا قَبْلَهَا فَيَقَعُ فِي الْأَوَّلِ طَلَاقٌ وَفِي الثَّانِي طَلَا قَاتٍ لِأَنَّ مَعْنَى الْأَوَّلِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ قَبْلَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْكَاتِبَةِ فَتَقَعُ الْأَوَّلُ لَا يُعْلَمُ حَالُ الْآخِرَةِ وَمَعْنَى الثَّانِي أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةٌ الَّتِي كَانَتْ بَعْدَ الْوَاحِدَةِ الْأُخْرَى الْمَضْمُونَةِ

فَتَقَعَانِ مَعًا وَهَذَا أَكْلُهُ فِي الطَّلَاقِ وَأَمَّا فِي إِقْرَارٍ فَيَلْزَمُ فِي قَوْلِهِ عَلَى دَرَاهِمٍ
وَاحِدَةٍ قَبْلَ دَرَاهِمٍ وَوَاحِدَةٍ فِي الصُّورِ الْآخِرِ يَلْزَمُهُ دَرَاهِمَانِ هَكَذَا أَقَالُوا۔

ترجمہ :- اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم،
ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا
ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جس کی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے
یعنی ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں
واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک
طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو یہ اپنے مابعد کی صفت
واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی
شخص اپنی بیوی سے کہے "انت طالق واحدة قبلہا واحدة" یا بعدہا واحدة تو قبلیت یا بعدیت معنی اپنے مابعد
کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی
اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس
سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے
معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو، ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال ہی ایک طلاق واقع ہوگی اور
جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب
قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق
واحدة یا بعد واحدة تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق
واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق
ہو ایسی جو ایک دوسری آئی والی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی کا حال معلوم
نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو، ایسی جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے
بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں ہیں، اور رہا اقرار میں تو
علی درہم واحد قبل درہم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے
علمائے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح :- اسائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں، مصنف نے فرمایا کہ
لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ

پر مقدم ہوا اور لفظ بعد تاخیر کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنایا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے اگرچہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غمیرہ مدخول بھابیوں سے خطاب کر کے کہا "انت طالق واحدة قبلھا واحدة" یا یوں کہا "انت طالق واحدة بعدھا واحدة" تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیوں کہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدة قبلھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ بھی زمانہ حال یعنی زمانہ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ہدایہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہو وہ زمانہ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانہ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غمیرہ مدخول بھاء عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدة بعدھا واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدھا واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانہ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدة کے ذریعہ جو طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ تو واقع ہو جائیگی لیکن بعدھا واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیوں کہ غیر مدخول بھاء عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدھا واحدة کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدة کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

بہتر ہے جو خادم نے ذکر کی ہے در نہ شارح کی بیان کردہ وجہ دلائل علم مایسجی میں مسامحت ہے بعض حضرات نے مذکورہ قاعدہ پر اعتراض کرتے ہوئے فرمایا کہ جارنی رجل زید قبلہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید ہے یعنی ضمیر اس کا مضاف الیہ واقع ہے لیکن اس کے باوجود لفظ قبل اپنے ماقبل یعنی زید کی صفت واقع ہے اور مطلب یہ ہے کہ میسر پاس ایک ایسا آدمی آیا جس سے پہلے زید کی آمد ہوئی ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان فرمایا ہے کہ اس صورت میں لفظ قبل اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد اسم ظاہر ہو اگرچہ وہ قبل کا مضاف الیہ نہ ہو اور مثال مذکور میں لفظ قبل کے بعد چوں کہ کوئی اسم ظاہر نہیں ہے اس لئے اس مثال کے ذریعہ اس قاعدہ پر کوئی اعتراض واقع نہ ہو گا فاضل مصنف نے دوسرا قاعدہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر لفظ قبل اور بعد ضمیر کے ساتھ مقید نہ ہوں یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہ ہوں تو وہ اپنے ماقبل کی صفت ہوں گے۔

مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی غنیمت دخول بھائیوں سے خطاب کر کے کہا انت طالق واحدة قبل واحدة یا انت طالق واحدة بعد واحدة تو ان دونوں صورتوں میں قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی اور پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو واقع ہوں گی کیوں کہ پہلی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک اور بعد میں آتیوالی ہے اس سے پہلے ہے۔ پس انت طالق واحد کے ذریعہ فی الحال ایک طلاق واقع ہو جائے گی مگر چونکہ عورت غیر مدخول بہا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق کے بعد طلاق کا محل باقی نہیں رہتی اس لئے بعد میں آتیوالی طلاق لغو ہو جائے گی یہاں بھی دلائل علم الایہ کا لفظ مسامحت مذکور ہے دوسری طلاق واقع نہ ہونے کی بہتر وجہ وہی ہے جو خادم نے ذکر کی ہے اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایسی ایک طلاق واقع ہے جو ایک دوسری گزری ہوئی طلاق کے بعد ہو، یعنی تجھ پر ایک طلاق تو فی الحال واقع ہے اور ایک طلاق زمانہ ماضی میں واقع ہے،

پس جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ فی الحال واقع کیگئی ہے وہ بھی فی الحال واقع ہو جائے گی اور جو طلاق زمانہ ماضی کی طرف منسوب کر کے دی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ فی الحال واقع ہو جائے گی کیوں کہ ایقاع طلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے، الغرض یہ دونوں طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی اور غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ ایک ساتھ دو طلاقیں واقع کی جاسکتی ہیں اس لئے اس صورت میں مذکورہ غنیمت دخول بہا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس قاعدہ پر بھی اعتراض ہے وہ یہ کہ جارنی رجل زید غلامہ میں لفظ قبل ضمیر کے ساتھ مقید نہیں ہے یعنی ضمیر کی طرف مضاف نہیں ہے بلکہ اسم ظاہر یعنی زید کی طرف مضاف ہے لہذا قبل کو اپنے ماقبل کی صفت ہونا چاہیے تھا حالانکہ اس مثال میں قبل مابعد کی صفت ہے نہ کہ ماقبل کی، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ اس وقت ہے جبکہ لفظ قبل کے بعد مضاف الیہ کے علاوہ کوئی اسم ظاہر موجود نہ ہو حالانکہ یہاں مضاف الیہ کے علاوہ اسم ظاہر موجود ہے اور جب ایسا ہے تو اس مثال کو لیکر مذکورہ قاعدہ کے

بر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا صاحب نور الانوار ملاحیون نے فرمایا ہے مذکورہ سارے احکام غیر مدخول بہا کی طلاق کے سلسلہ میں ہیں ورنہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو مذکورہ چار صورتوں میں عورت پر دو طلاقیں واقع ہوں گی لفظ قبل اور بعد خواہ اسم ظاہر کی طرف مضاف ہوں یا ضمیر کی طرف مضاف ہوں اسی طرح اگر لفظ قبل یا بعد طلاق کے علاوہ اقراء میں استعمال کیا گیا تو اس کے احکام اور ہیں بعینہ وہ احکام نہیں ہیں جو طلاق میں ذکر کیے گئے ہیں مثلاً اگر کسی نے کہا لا علی درہم بعدہ درہم تو اس صورت میں مقہر پر دو درہم لازم ہوں گے اور مطلب یہ ہوگا کہ اس کیلئے مجھ پر ایک درہم ہے اس کے بعد ایک درہم اور مجھ پر واجب ہوا۔ حالانکہ طلاق کے باب میں لفظ بعد کو اگر ضمیر کی طرف مضاف کیا گیا ہو تو اس صورت میں صرف ایک طلاق واقع ہوتی ہے جیسا کہ گرجکا اسی طرح اگر لا علی درہم قبلہ کہے یا لا علی درہم بعد درہم کہے۔۔۔۔۔ تو ان صورتوں میں بھی دو درہم واجب ہوں گے، ہاں اگر لا علی درہم واحد قبل درہم کہا تو شارح نے کہا کہ اس صورت میں صرف ایک درہم لازم ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں طلاق بھی ایک ہی واقع ہوتی ہے اور دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ اس مثال کا مطلب یہ ہے کہ مجھ پر اس کیلئے ایک درہم ہے اس ایک درہم سے پہلے جو آئندہ واجب ہوگا لہذا جس درہم کا فی الحال اقرار کیا گیا ہے وہ تو واجب ہو جائیگا اور جس کے بارے میں یہ کہا کہ وہ آئندہ واجب ہوگا اس کا چوں کہ حال معلوم نہیں ہے اس لئے وہ واجب نہ ہوگا، علامہ بنردوی کی رائے بھی یہی ہے لیکن صاحب تلویح نے کہا کہ اس صورت میں بھی دو درہم واجب ہوں گے جیسا کہ باقی تین صورتوں میں دو درہم واجب ہوتے ہیں اور لا علی درہم واحد قبل درہم کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے مجھ پر ایک درہم ہے فی الحال ایک درہم سے پہلے نہ کہ آئندہ زمانہ میں واجب ہونے والے درہم سے پہلے گویا دو درہموں کا زمانہ حال ہی میں آگے پیچھے کر کے اقرار کیا گیا ہے اور اس سے دو ہی درہم واجب ہوتے ہیں نہ کہ ایک، لہذا اس صورت میں بھی دو ہی درہم واجب ہوں گے، طلاق اور اقرار کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ مذکورہ مسئلہ چوں کہ غیر مدخول بہا میں فرض کیا گیا ہے اور غیر مدخول بہا ایک طلاق سے بابتہ ہو جاتی ہے اور اس پر عدت واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے جن صورتوں میں دو طلاقیں بالترتیب واقع کی جائیں گی ان صورتوں میں پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کے بعد محل طلاق نہ رہنے کی وجہ سے دوسری طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہو جائے گی اور زمرہ پر دین واجب کرنے کیلئے چوں کہ محل باقی ہے اس لئے ایک درہم واجب ہونے کے بعد دوسرا درہم بھی واجب ہو سکتا ہے۔

وَعِنْدَ الْحَضَرَةِ فَإِذَا قَالَ لِفُيُورِهِ لَكَ عِنْدِي أَلْفٌ دِرْهَمٌ كَانَ وَدِيعَةً لِأَنْتَ الْحَضَرَةُ،
تَدُلُّ عَلَى الْحِفْظِ دُونَ التَّزْوِيرِ لِأَنَّ عِنْدَ يَكُونُ لِلْقُرْبِ وَالْقُرْبِ الْمُتَيَقِّنُ هُوَ قُرْبُ
الْأَمَانَةِ دُونَ الدِّينِ لِأَنَّهُ مَحْتَلٌّ وَهَذَا إِذَا وَصَلَ بِهِ لَفْظُ الدِّينِ بِأَنْ يَقُولَ لَكَ عِنْدِي أَلْفٌ دِرْهَمٌ يَمَّا

ترجمہ :- اور لفظ عند موجودگی کیلئے موضوع ہے چنانچہ جب کسی نے دوسرے آدمی سے کہا لک عند الف درہم تیرے پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ ودیعت ہوگا کیونکہ کسی شے کی موجودگی اس کی حفاظت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ اس کے لزوم پر کیوں کہ لفظ عند قرب کیلئے موضوع ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے دین کا نہیں، اس لئے کہ دین کا قرب محتمل ہے اسی وجہ سے جب قائل اس کے ساتھ لفظ دین کو ملا دے اور یہ کہنے لگے عندی الف دینا تو یہ دین ہوگا۔

تشریح :- اسلئے ظروف میں سے ایک لفظ عند ہے، لفظ عند موجودگی بتانے کیلئے ہے خواہ موجودگی حقیقت ہو جیسے زید عند عمرو یا حکما ہو جیسے عندی مال یہ اس وقت بھی کہا جاسکتا ہے جب کہ مال مکمل کی جیب میں نہ ہو بلکہ اس کے گھر پر ہو، بہر حال لفظ عند موجودگی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے آدمی کو مخاطب بنا کر کہا لک عندی الف درہم تیرا میسر پاس ایک ہزار درہم ہے تو یہ کلام ودیعت پر محمول ہوگا دین پر محمول نہ ہوگا کیونکہ عند یعنی موجودگی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہزار درہم میسر پاس محفوظ ہیں ان کے لازم ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ عند قرب کیلئے آتا ہے اور یقینی قرب امانت کا قرب ہوتا ہے نہ کہ دین کا، دین کا قرب محض محتمل ہوتا ہے پس جس چیز کا قرب یقینی ہے یعنی قرب امانت اس کلام کو اسی پر محمول کیا جائیگا نہ کہ اس کے علاوہ پر اور چونکہ لفظ عند قرب دین کا احتمال رکھتا ہے اس لئے اگر اس کے ساتھ لفظ دین ملا دیا گیا اور یوں کہا گیا، عندی الف دینا تو یہ کلام دین پر محمول ہوگا اور لفظ دینا اس قرب محتمل کی تفسیر واقع ہوگا۔

وَعَلَىٰ مَن يَتَّبِعُ صِفَةً لِلنَّكَرَةِ وَسَيَعْلَىٰ اسْتِنَاءٌ لِّكَتِّ اسْتِعْمَالِ الْاَوَّلِ اَصْلٌ فِيهِ
وَالثَّانِي تَبَعٌ فَهُوَ اَيْضًا اَخْلٌ فِي الطَّرُوفِ تَغْلِيْبًا كَقَوْلِهِ لَهٗ دِرْهَمٌ غَيْرُ دَانِقٍ
بِالرَّفْعِ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ لِاَنَّهٗ صِفَةٌ لِلدِّرْهَمِ فَيَكُوْنُ الْمَعْنٰى لَهٗ عَلٰى لَدِرْهَمِهِ
الَّذِي مَخَارِيْرٌ لِّلْدَانِقِ فَلَا يَسْتَنِيْ مِنْهُ شَيْءٌ فَيَلْزَمُ دِرْهَمٌ تَامٌ وَلَوْ قَالَ بِالنَّصْبِ
كَانَ اسْتِنَاءٌ فَيَلْزَمُهُ دِرْهَمٌ اَدَانِقًا وَهُوَ مَقْدَارُ سُدُسِ الدِّرْهَمِ وَسَيُحْتَمِلُ
مِثْلُ غَيْرِ فِي كَوْنِهِ صِفَةً وَاسْتِنَاءٌ وَهُوَ ظَرْفٌ فِي الْحَقِيْقَةِ لَكِنْ لَمَّا كَانَ اَعْرَابُهُ
تَقْدِيْرًا يَحْتَاجُ اِلَى النَّيَّةِ وَلَعَلَّ الْقَاضِيَّ لَا يَصْدَقُ فِي صُوْرَةِ التَّخْفِيْفِ -

ترجمہ :- اور لفظ غیر نکرہ کی صفت کے طور پر یہ مستعمل ہوتا ہے اور استنار کے طور پر بھی استعمال کیا جاتا ہے لیکن اس میں پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا تابع ہے پس لفظ غیر بھی تغلیباً ظروف میں اخل ہے جیسے اس کا قول لہ علی درہم غیر دانق کے ساتھ پس اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیونکہ لفظ غیر نکرہ

درہم کی صفت ہے لہذا معنی ہوں گے اس کا مجھ پر ایک ایسا درہم ہے جو دانتی کا غیسے پر پس اس سے کوئی چیز، مستثنیٰ نہ ہوگی (بلکہ) اس پر پورا ایک درہم لازم ہوگا اور اگر نصب کے ساتھ کہا تو وہ استثناء کے طور پر ہوگا اور اس پر ایک دانتی کے علاوہ ایک درہم لازم ہوگا اور دانتی ایک درہم کا چھٹا حصہ ہے اور لفظ سوی صفت اور استثناء ہونے میں غیر کا مثل ہے اور حقیقت میں ظن ہے لیکن چونکہ اس کا اعراب تقدیری ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا اور ممکن ہے قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے۔

تشریح:۔ لفظ غیر اگرچہ اسمائے ظروف میں سے نہیں ہے لیکن اس کو اسمائے ظروف کی بحث میں تغلیباً ذکر کر دیا گیا ہے مصنف نے فرمایا کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت ہو کر بھی استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے لیکن پہلا استعمال اصل ہے اور دوسرا استعمال تابع ہے صفت ہو کر تو اس لئے استعمال ہوتا ہے، کہ لفظ غیر اسم صفتی ہے کیوں کہ اسم صفتی وہ ہوتا ہے جو ذات مبہم پر اس کی بعض صفات کے ساتھ دلالت کرے اور کلمہ غیر بمعنی غیر ہے اور مغیرات مع التغیر کا نام ہے یعنی غیر ذات مع التغیر پر دلالت کرتا ہے لہذا غیر اسم صفتی ہوگا اور جب لفظ غیر اسم صفتی ہے تو اس کو صفت قرار دینا بھی درست ہوگا، رہی یہ بات کہ لفظ غیر نکرہ کی صفت کیوں واقع ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ غیر خود نکرہ ہے بلکہ غالی قسم کا نکرہ ہے، چنانچہ لفظ غیر معرفہ کی طرف اضافہ کے باوجود معرفہ نہیں ہوتا حالانکہ معرفہ کی طرف اضافت کرنے سے ہر نکرہ معرفہ ہو جاتا ہے پس لفظ غیر جب خود نکرہ ہے تو وہ نکرہ ہی کی صفت واقع ہوگا معرفہ کی صفت واقع نہ ہوگا اور لفظ غیر استثناء کے لئے اس لئے استعمال ہوتا ہے کہ لفظ غیر کلمہ الا کے مشابہ ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا مابعد حکم میں اپنے ماقبل کا مغایر ہوتا ہے، لہذا اس مشابہت کی وجہ سے لفظ غیر کو استثناء کے لئے استعمال کر لیا گیا۔

مثلاً ایک آدمی نے کہا "علی درہم غیر دانتی" اور غیر کو مرفوع پڑھا تو اس صورت میں مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا کیوں کہ اس وقت لفظ غیر، درہم کی صفت ہے اور اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ اس کا مجھ پر ایسا ایک درہم ہے جو دانتی کا مغایر ہے یعنی وہ درہم نہیں جس کو دانتی کہا جاتا ہے بلکہ اس کے علاوہ جو درہم ہے وہ مراد ہے لہذا اس صورت میں درہم کا کوئی حصہ مستثنیٰ نہ ہوگا بلکہ مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر مقرر نے لفظ غیر کا نصب پڑھا تو اس صورت میں لفظ غیر استثناء کے طور پر استعمال ہوگا اور مطلب یہ ہوگا کہ مجھ پر ایک دانتی کم ایک درہم واجب ہے لہذا اس صورت میں مقرر پر ایک دانتی کم ایک درہم لازم ہوگا، دانتی، نون کی فتح اور کسرہ دونوں کے ساتھ منقول ہے اور درہم کے چھٹے حصہ کو دانتی کہا جاتا ہے، مصنف کہتے ہیں کہ غیر کی طرح لفظ سوی بھی نکرہ کی صفت کے طور پر استعمال ہوتا ہے اور استثناء کے طور پر بھی استعمال ہوتا ہے، شارح نے کہا کہ لفظ سوی در حقیقت ظن ہے، مثلاً کسی نے کہا ضربت خالد اسوا حامداً، یعنی مکان حامد میں نے خالد کو مارا حامد کی جگہ مگر چونکہ سوی کا اعراب مقدر ہوتا ہے اس لئے اس کو نیت پر محمول کیا جائیگا

یعنی اگر مکمل نے کہا کہ میں نے اسکو رفقہ کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ صفت کے طور پر استعمال ہوگا اور مقرر پر پورا ایک درہم لازم ہوگا، اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس کو نصب کے ساتھ پڑھا ہے تو یہ استنار کے طور پر استعمال ہوگا اور اس پر ایک دانق کم ایک درہم لازم ہوگا ملا جیون نے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی تخفیف کی صورت میں اس کی تصدیق نہ کرے یعنی اگر اس نے کہا کہ میں نے نصب کے ساتھ پڑھا ہے اور استنار کا ارادہ کیا ہے تو اس کے مہتمم ہونے کی وجہ سے قاضی اس کی تصدیق نہ کرے اور یہ کہہ کر رد کر دے کہ اس نے محض اپنے فائدہ کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

وَمِنْهَا حُرُوفُ الشَّرْطِ فَإِنْ أَصْلُ فِيهَا لَا تَنْهَا لَمْ تَسْتَعْلِ إِلَّا هَذَا الْمَعْنَى وَغَيْرُهَا تَسْتَعْلِ
لِمَعَانٍ أُخَرُ وَهَذَا غَلَبَ أَنْ فَسَبَقِيَ الْكُلُّ بِحَرْفِ الشَّرْطِ وَإِنْ كَانَتْ بَعْضُهَا إِسْمًا وَإِنَّمَا
تَدْخُلُ عَلَى أَمْرٍ مَعْدُومٍ عَلَى خَطَرٍ الْوُجُودِ وَلَيْسَ بِكَائِفٍ لَا مُحَالَةَ فَلَا تَسْتَعْلِ فِيهَا لَمْ يَكُنْ
عَلَى خَطَرٍ الْوُجُودِ بَلْ مُحَالًا إِلَّا بِضَرْبٍ مِّنَ التَّأْوِيلِ لِأَنَّهُ فَحَلٌّ تَوْ وَلَا يَسْتَعْلِ
عَلَى أَمْرٍ كَائِفٍ لَا مُحَالَةَ إِلَّا بِالتَّأْوِيلِ لِأَنَّهُ فَحَلٌّ إِذَا قَالَا قَالَ إِنْ لَمْ أُطْلَقْ
فَأَنْتَ طَائِقٌ لَمْ تَطْلُقْ حَتَّى يَمُوتَ أَحَدُهُمَا لَا تَهَذَا الشَّرْطُ لَا يُعْلَمُ قَطْعًا
إِلَّا حِينَ مَوْتٍ أَحَدُهُمَا فَإِنَّهُ قَبْلَ الْمَوْتِ يُمَكِّنُ فِي كُلِّ حِينٍ أَنْ يُطْلَقَ
فَإِذَا لَمْ يُطْلَقْ وَشَارَفَ مَوْتَ الزَّوْجِ تَطْلُقُ وَتَحْرُمُ عَنِ الْمِيرَاثِ إِنْ كَانَتْ غَيْرَ
مَدْخُولٍ بِهِمَا بِخِلَافِ مَا إِذَا كَانَتْ مَدْخُولًا بِهِمَا لَا تَمُوتُ إِلَّا بِمَوْتِ الْفَارِسِ تَرْتَبِعُ
الْمَدْخُولِ وَكَذَا إِذَا شَارَفَ مَوْتَ الْمَرْأَةِ تَطْلُقُ لَيْتَ لِأَنَّهُ تَحْقِيقُ الشَّرْطِ

ترجمہ :- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف شرط بھی ہیں چنانچہ حروف ان حروف شرط میں اصل ہے کیوں کہ حرف ان حرف اسی معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس کے علاوہ باقی حروف دوسرے معانی کے لئے بھی استعمال ہوتے ہیں اسی وجہ سے حرف ان کو غلبہ دیا گیا ہے چنانچہ تمام کو حرف شرط کیساتھ موسوم کیا گیا، اگرچہ ان میں سے بعض اسم ہیں اور حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا وجود متوقع ہو اور یقینی طور پر موجود نہ ہو لہذا حرف ان ایسی جگہ استعمال نہ ہوگا جس کا وجود متوقع نہ ہو بلکہ محال ہو مگر تاویل کر کے اس لئے کہ لو کا محل یہی ہے اور ایسی چیز میں بھی مستعمل نہ ہوگا جو یقینی طور پر موجود ہو مگر کسی قدر تاویل سے کیونکہ یہی اذا کا محل ہے، چنانچہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا "اَنْ لَمْ اُطْلَقْ فَاَنْتَ طَائِقٌ" تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر جائے اس لئے کہ یہ شرط یقینی طور پر معلوم نہ ہوگی مگر ان دونوں میں سے ایک کی موت کے وقت کیونکہ موت سے پہلے ہر وقت میں یہ ممکن ہے کہ شوہر اس کو طلاق دیدے.....

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آگیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اگر غیر مذخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ مذخول بہا ہو کیونکہ امرآہ فارذخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت ضرور مطلقہ ہو جائے گی کیوں کہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح : مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں حرف ان اصل ہے کیونکہ حروف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے، اس لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں، یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان حرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا نافیہ لیکن ان حرف شرط ہے وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال نہیں ہوتا، اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے مصنف علیہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال رکھتا ہو اور اس کا نہ تو متمنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو شایح نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جس کا کہ موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود متمنع اور محال ہو تو اس پر حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ میں آتا لیا گیا ہو اور محال اور متمنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا جاتا کہ محال اور متمنع کلمہ کو کا محل ہے یعنی ایسے مقام میں کلمہ کو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کر کے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں آتا لیا گیا ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محل ہے یعنی اس پر کلمہ اذا داخل ہوتا ہے مصنف رح نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ان لم اطلقک فانت طالق اگر میں تجھ کو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے وقوع

طلاق کو عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) پر معلق کیا ہے تو اس عورت پر اس وقت طلاق واقع ہوگی جبکہ میاں بیوی میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آجائے کیوں کہ عدم تطلیق (طلاق نہ دینے) کی شرط یقینی طور پر اسی وقت موجود ہوگی جبکہ ان میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب آگیا ہو اس لئے کہ موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے اور جب موت سے پہلے پہلے ہر وقت طلاق دینے کا امکان موجود ہے، تو شرط (عدم تطلیق) نہ پائے جانے کی وجہ سے موت سے پہلے طلاق واقع نہ ہوگی لیکن جب شوہر نے زندگی بھر طلاق نہیں دی اور شوہر کی موت کا وقت اس قدر قریب ہو گیا کہ اس میں انت طالق کہنے کی گنجائش نہیں رہی بلکہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں انت طالق کہہ سکتا ہے تو اب شرط یعنی عدم تطلیق کا پایا جانا متحقق ہو گیا اور جب شرط متحقق ہو گئی تو طلاق معلق بھی اس عورت پر واقع ہو جائے گا بلکہ اگر وہ عورت غیر مذکور بہا ہوئی تو میراث سے بھی محروم ہو جائے گی کیوں کہ شوہر کی موت کے بعد مطلقہ بیوی مستحق میراث اس وقت ہوتی ہے جب کہ وہ عدت میں ہو حالانکہ غیر مذکور بہا مطلقہ پر عدت واجب نہیں ہوتی ہے اس کے برخلاف اگر وہ عورت مذکور بہا ہو تو وہ مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوگی کیوں کہ یہ عورت امراۃ فارہ ہے اور امراۃ فارہ اگر مذکور بہا تو مرحوم شوہر کے مال میں میراث کی مستحق ہوتی ہے لہذا یہ بھی مستحق میراث ہوگی امراۃ فارہ عورت ہے جبکہ شوہر اپنے مرض و فوات میں طلاق دیکر عورت کو میراث دینے سے فرار اختیار کرتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ اسی طرح اگر عورت کی موت کا وقت قریب آگیا اور روح نکلنے سے پہلے انت طالق کی گنجائش بھی نہ رہی تو تحقق شرط (عدم تطلیق) کی وجہ سے اس پر ضرور طلاق واقع ہو جائے گی۔

وَإِذَا عِنْدَ نَحْوَةِ الْكُفْرِ تَصَلَّى لِلْوَقْتِ وَالشَّرْطِ عَلَى السَّوَاءِ فَيَجَازِي بِهَا مَرَّةً وَكَا،
يَجَازِي بِهَا أُخْرَى يَعْنِي أَنَّهَا مُشْتَرَكَةٌ بَيْنَ الظُّرُفِ وَالشَّرْطِ فَلْيُسْتَعْلَ ثَانِيَةً
عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمِ الْمَجَازَاةِ مِنْ جَعْلِ الْأَوَّلِ سَبَبًا وَالثَّانِي مَسَبَبًا وَمِنْ
جَزْمِ الْمُضَارِعِ بَعْدَهَا وَدُخُولِ الْقَلْبِ فِي جَزَائِهَا وَتَارَةً عَلَى اسْتِعْمَالِ كَلِمَاتِ
الظُّرُفِ مِنْ غَيْرِ جَزْمٍ وَدُخُولِ فَا فِيهَا بَعْدَهَا وَإِنْ كَانَ الْمَذْكُورُ بَعْدَهَا
كَلِمَتَيْنِ عَلَى الشَّرْطِ وَالْحِزْمِ مِثَالُ الْأَوَّلِ شَعْرٌ وَاسْتَغْفِرُ مَا غَنَى رَبِّكَ بِالْعَيْنِ
وَإِذَا تَصَلَّى نَحْوَهُ فَتَحْمَلُ وَمِثَالُ الثَّانِي شَعْرٌ وَإِذَا تَكُونُ كَرِيحَةً أَدْعَى لَهَا
وَإِذَا تَجَازَى الْحَيْسُ يَدَا عَجْنَدَبٍ + وَإِذَا جَوَزَى بِهَا سَقَطَ عَنْهَا الْوَقْتُ كَانَهَا
حَرْفُ الشَّرْطِ وَهُوَ قَوْلُ أَنِّي حَقِيقَةٌ لَوْ أَنَّهَا كَانَتْ مُشْتَرَكَةً بَيْنَ الشَّرْطِ
وَالظُّرُفِ وَكَأَنَّهُمْ لِيُشْتَرَكِ فَتَعْنِي عِنْدَ إِرَادَةِ أَحَدِ التَّعْنِينِ بَطْلَانِ الْأَوَّلِ مَعْرُورٌ

ترجمہ :- اور کلمہ اذا نجات کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا کی وجہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا ہے اور اس کے بعد مضارع کو مجزوم اور اس کی جزاء پر فا داخل کیلئے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اس کے بعد مضارع پر مجزوم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فا داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزاء کے طور پر دو کلمے مذکور ہوں اول کی مثال 'اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ مجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آ پڑے تو برداشت سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہو جاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہ ہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ جب کلمہ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا بطلان بداہتہ متعین ہو گیا۔

تشریح :- کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نجات کوفہ اور نجات بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نجات کوفہ نے کہا کہ کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح ہوتا ہے اگر کلمہ اذا شرط کے لئے مستعمل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فا داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کیلئے مستعمل ہو تو کلام کا نہ کوئی حصہ سبب ہوگا اور نہ مسبب ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد فا جزائیہ داخل ہوگا اگرچہ اذا ظرفیہ کے بعد دو کلمے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اذان کے معنی میں شرط کیلئے ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا۔ "واستغن ما اخذك ربك بالغنى" و اذا تصلبت خصاصة فتعمل "اس شعر کے دوسرے مصرعے میں اذا، ان کے معنی میں شرط کے لئے ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا)۔ سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصلب اصاب یصیب سے ماخوذ ہے پس تصلب اصل میں تصبیک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے باساکن ہو گیا تو با اور با دو ساکن جمع ہوئے، پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یا حرف علت کو گرا دیا گیا اور تصلب باقی رہ گیا، اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ محل، حا اور جیم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے حاکم صورت میں ...

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا، اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و ناتہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت سے کام لے، اور جہیم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں حیار کی وجہ سے مصیبت میں پگھلی ہوئی چھری کھانا، اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا، پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کرے تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی کیساتھ ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مفلسی کے عیب سے بچنے کیلئے بھی پگھلی ہوئی چھری کا کٹنا کر تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جاتا کہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمہ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا **وَإِذَا تَكُونُ كَرِيحَةٍ أَدْعَى لَهَا - وَإِذَا يَمْحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعَى جَنْدَبٌ**۔ اس شعر میں تکون، ادعی، یحاس، اور یدعی کا غیر مجزوم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جذب یعنی ایرے، غیرے، تھو خیرے کو بلایا جاتا ہے، مصنف نے کہا کہ جیسا کہ شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقت دلات کر یگا اور نہ تضاد دلات کرے گا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمہ اذا ظرف شرط ہے یہ ہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے۔

وَعِنْدَ نَحْوِ الْبَصَرَةِ هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيقَةٌ فَقَطُّ وَقَدْ تَسْتَعْلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوطِ الْوَقْتِ عَنْهَا عَلَى سَبِيلِ الْجَائِزِ مِثْلَ مَتَى فَإِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا تَسْقُطُ عَنْهَا ذَلِكَ بِحَالٍ وَإِذَا لَمْ تَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ مَتَى مَعَ لُزُومِ الْجَوَابِ لَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعٍ إِلَّا سَقَطَ عَنْهَا قَالَ أَوَّلُ أَنْ لَا تَسْقُطْ ذَلِكَ عَنْ إِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُومِ الْجَوَابِ لَهَا ذَهَبَ قَوْلُهَا أَيْ أَنِّي يُوسُفَ وَمُحَمَّدٌ وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا أَنَّهُ إِذَا لَمْ تَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْجَوَابِ أَنَّهَا لَمْ تَسْقُطْ إِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِي هُوَ مَعْنَى حَقِيقَةٍ لَهَا وَالشَّرْطُ إِذَا لَزِمَ تَقْضَائُهَا مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْمُتَقَمَّرِ بِمَعْنَى الشَّرْطِ -

ترجمہ :- اور کلمہ اذا نجات بصرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متی کی طرح اسے وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متی وقت کے لئے موضوع ہے اس کے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضع استفہام میں متی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجود یکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ اذا سے وقت کے معنی باوجود یکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمد کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا اور جواب یہ ہے کہ کلمہ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمہ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح :- نجات بصرہ نے کہا کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمہ متی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوتے بغیر مجازاً اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیوں کہ کلمہ متی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو یا استفہام میں، پس جب موقع استفہام کے علاوہ میں کلمہ متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں ہوں گے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ کلمہ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبین کا یہی قول ہے لیکن صاحبین کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئے گا۔ حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو واقعی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں بھی چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یا یننی فله درهم" تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا تو اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزا کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزا کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوتے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ لِأَهْلَيْهِ إِذَا لَمْ أَطْلُقْ فَأَنْتِ طَائِفٌ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ عِنْدَكَ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا
لَا نَهْ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ حُرُوفِ الشَّرْطِ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَقْتِ فَمَارَ كَأَنَّهُ قَالَ إِنَّ لَمْ
الْهَلَقُ فَأَنْتِ طَائِفٌ وَفِيهِ لَا يَقَعُ مَا لَمْ يَمُتْ أَحَدُهُمَا وَقَالَ يَقَعُ كَمَا فَرَعَ مِثْلُ مَتَى

لَمْ أَطْلَقْ لِأَنَّهُ عِنْدَ هَذَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْمَعْنَى فِي زَمَانٍ لَمْ أَطْلَقْ
فَأَنْتَ طَائِقٌ فَإِذَا فَرَعَ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ وَجَدَ زَمَانًا لَمْ يُطْلَقْهَا فِيهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ
كَمَا فِي مَعْنَى الدَّلِيلِ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ إِذَا سَنَنْتَ لَا يَنْقُصُ بِالْمَجْلِسِ
كَمَتِي سَنَنْتَ وَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيئَةِ فَوَقَعَ الشُّكُّ فِي انْقِطَاعِهِ
فَلَا يَنْقُطُ وَفِي مَا نَحْنُ فِيهِ وَقَعَ الشُّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشُّكِّ وَهَذَا
كَلِمَةٌ إِذَا لَمْ يَنْوِ سُنْيًا أَمَّا إِذَا نَوَى لَوْ قَدْ أَرَادَ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى إِذَا مَا مِثْلُ
إِذَا الْكَلِمَةُ لَمْ يَنْفَكْ عَنْهُ مَعْنَى الْمَجَازَةِ بِالْإِتْقَانِ.

ترجمہ :- حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت
میں امام صاحب کے نزدیک طلاق واقع ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک مڑ جائے اس لئے کہ ان کے
نزدیک کلمہ اذا حرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا
اس نے ان لم اطلق فانت طائق کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ زوجین میں
سے کوئی ایک مرنے جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے
متی لم اطلق میں اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنی
یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں میں تجھ کو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ
ہو اتو ایسا زمانہ پایا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ متی،
کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طائق اذا سَنَنْتَ کہے تو یہ قول
مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی سَنَنْتَ کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق
مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا وہ منقطع نہ ہوگا اور ہم
جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا، لہذا شک کی وجہ
سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اُس نے
وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کی مطابق حکم ہوگا اور کلمہ اذا ما اذا کی طرح ہے لیکن
اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

تشریح :- کلمہ اذا کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر
اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحب کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے
اور کلمہ اذا ان کے معنی میں حرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود
وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمہ متی کی طرح کلمہ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا، اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذالم اطلقک فانت طالق تو حضرت امام صاحب کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمہ اذالہ سے دقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذالہ صرف شرط کیلئے ہے تو اذالم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنا اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب نہ ہو جائے، لہذا اذالم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر میں واقع ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک اذالہ سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذالم اطلقک فانت طالق متی لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متی کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہذا اذالہ کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیوں کہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذالہ دونوں سے چونکہ دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے متی لم اطلقک اور اذالم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت اور جس زمانہ میں، میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شایع کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمہ اذالہ متی کے مانند ہے اور کلمہ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذاشتت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق چاہی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اسکو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمہ اذالہ ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظم فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذالہ متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ اذالہ سے دقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود دقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظم کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذاشتت میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اسوجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذالہ متی کے معنی میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذاشتت کہا تو طلاق مشیت کیساتھ یقینی طور پر متعلق ہو گئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنیکا اختیار

ماصل ہو گیا ہے اب اس کے بعد کلمہ اذا کو اگر کلمہ ان پر محمول کیا گیا اور شرط کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس بزواج ہونے کے بعد عورت کا یہ اختیار منقطع ہو جائے گا کیوں کہ انت طالق ان شئت "مجلس کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اس صورت میں مجلس کے بعد عورت کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اور اگر کلمہ اذا کو متی پر محمول کیا گیا اور وقت کے معنی مراد لئے گئے تو مجلس ختم ہونے کے بعد عورت کا اختیار منقطع نہیں ہوگا کیوں کہ انت طالق متی شئت مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ مجلس کے بعد بھی اختیار باقی رہتا ہے، بہر حال مجلس کے بعد عورت کا اختیار ایک صورت میں منقطع ہو جاتا ہے اور ایک صورت میں منقطع نہیں ہوتا، پس انت طالق اذا شئت کہنے سے جو اختیار عورت کو یقینی طور پر حاصل ہوا تھا مجلس ختم ہونے کے بعد اس اختیار کے منقطع ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے اور الیقین لا یرد بالثک کے قاعدے کی وجہ سے یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز یقینی طور پر حاصل ہو وہ شک کی وجہ سے منقطع نہیں ہوتی ہے لہذا یہاں بھی شک کی وجہ سے عورت کا اختیار منقطع نہ ہوگا۔

الغرض یہاں مجلس کے بعد عورت کا اختیار کا منقطع نہ ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، متی کے معنی میں وقت کیلئے ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا ہے بلکہ اُس وجہ سے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اذا لم اطلقک فانت طالق میں فی الحال طلاق کا واقع نہ ہونا اس لئے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کلام کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع ہونے میں شک واقع ہو گیا، اس طور پر کہ اگر کلمہ اذا کو ان کے معنی یعنی شرط پر محمول کیا گیا تو طلاق فی الحال واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، جیسا کہ ان لم اطلقک کی صورت میں فی الحال طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوتی ہے اور اگر کلمہ اذا کو وقت پر محمول کیا گیا تو اس کلام سے فارغ ہوتے ہی فوراً طلاق واقع ہو جائے گی۔

بہر حال جب ایسا ہے تو فی الحال طلاق کا واقع ہونا مشکوک ہو گیا اور شک کی وجہ سے چونکہ طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے کلمہ اذا کے ذریعہ فی الحال طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ آخری عمر میں واقع ہوگی، پس آخری عمر میں طلاق کا واقع ہونا اس وجہ سے نہیں کہ کلمہ اذا، ان کے معنی میں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو وجہ خادم نے ذکر کی ہے، شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ قائل نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر اس نے ظرف یا شرط کی نیت کر لی ہو تو اسکی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیوں کہ کلمہ اذا، دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا اگر شرط کی نیت کی تو آخری عمر میں طلاق واقع ہوگی، اور اگر ظرف اور وقت کی نیت کی تو فی الحال طلاق واقع ہوگی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ اذا ما، استعمال اور حکم میں کلمہ اذا، کی طرح ہے، لیکن دونوں میں اتنا فرق ہے کہ صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی جدا بھی ہو جاتے ہیں، مگر اذا ما سے شرط کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

فوائد :- ”اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف، علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت ”اذا ما مثل اذا“ کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی“ جمیل احمد غفرلہ

وَلَوْ لَشَرْطٍ وَرَوَى عَنْهَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ لَوَدْخَلْتَ الدَّارَ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ
إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ يَعْنِي أَنَّ لَوْكُمْ يَبْقَى عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيَّةِ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي بِمَعْنَى
أَنْتَ أَنْتَفَاءً الْخَارِجِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِأَنْتَفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ
أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَأَنْتَ أَنْتَفَاءً الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي لِأَجْلِ أَنْتَفَاءِ الْجَنَائِ
كَمَا هُوَ عِنْدَ أَزْبَابِ الْمُعْقُولِ بَلْ صَارَ مَعْنَى إِنْ فِي حَقِّ الْأَسْتِقْبَالِ فِي عَرَفِ
الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يَرَوْعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْئًا أَصْلًا۔

ترجمہ :- اور کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طائق لو دخلت الدار کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا، اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزاء کا انتفار شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں خارج میں منتفی ہونا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزاء کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہونا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہاء کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمہ ان کے معنی میں ہو گیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہؒ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح :- کلمہ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا مدخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہتے لو جنتی لا کر منگ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس مثال میں زمانہ ماضی میں لجبی کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہو گیا، بہر حال کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا مدخول فعل ماضی، ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طائق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمہ لو کے اصلی معنی میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہل عربیت نے کہا کہ کلمہ لو خارج میں انتفار شرط کی وجہ سے انتفار جزاء کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمہ لو، انتفار جزاء کی وجہ سے انتفار شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے ”لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو زمین و آسمان کا نظام برباد ہو جاتا مگر چونکہ چند خدا نہیں ہیں اس لئے ان دونوں کا نظام بھی برباد نہیں ہوا یعنی تعدد الہ کے منقہی ہونے کی وجہ سے فساد منقہی ہو گیا، اور ارباب معقول کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا کہ اگر زمین و آسمان میں چند خدا ہوتے تو ان کا نظام خراب ہو جاتا مگر چونکہ ان کا نظام خراب نہیں ہوا اس لئے معلوم ہوا کہ چند خدا بھی نہیں ہیں، یعنی فساد کے منقہی ہونے کی وجہ سے تعدد الہ کا انتفار ہوا ہے، لیکن اہل اصول کے نزدیک ان دونوں میں سے کوئی مراد نہیں ہے اور جب دونوں مراد نہیں ہیں تو معلوم ہوا کہ کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا بلکہ کلمہ ان کے معنی میں ہو گیا جو مستقبل کیلئے استعمال ہوتا ہے یعنی جس طرح کلمہ ان ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا ہے اسی طرح لو بھی ماضی کو مستقبل کے معنی میں کر دیتا اور جب ایسا ہے تو کلمہ لو پر وہ احکام جاری ہوں گے جو کلمہ ان پر جاری ہوتے ہیں۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ کلمہ لو کے باب میں چون کہ حضرت امام صاحب سے کوئی بات منقول نہیں ہے اس لئے مذکورہ مسئلہ کو صاحبین کے قول کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

وَكَيْفَ لِلسُّوَالِ عَنِ الْحَالِ فِي أَصْلِ وَضْعِ اللَّغْوِ نَقُولُ كَيْفَ زَيْدٌ أَيْ صَبَّحَ أَمَّ سَقِيلُمُ فَإِنَّ اسْتِقَامَةَ السُّوَالِ عَنِ الْحَالِ فِيهَا وَالْأَبْطَلُ لَفْظُ كَيْفَ وَالْمَلْدُ بِاسْتِقَامَةِ السُّوَالِ عَنْهَا أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّتِهِ وَحَالٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ أَنْ يَكُونَ تَمَّةً سَوْالٍ أَوْ لَكَمَا فِي الطَّلَاقِ وَبَعْدَ اسْتِقَامَتِهِ أَنْ لَا يَكُونَ ذَلِكَ الشَّيْءُ ذَا كَيْفِيَّتِهِ وَحَالٍ كَمَا فِي الْعَنَاقِ عَلَى سَلْبِهِ۔

ترجمہ :- اور کلمہ کیف لغت میں حال دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے مثلاً تو کہے "کیف زید" یعنی تندرست ہے یا بیمار ہے چنانچہ اگر حالت دریافت کرنا درست ہو تو فہماور نہ لفظ کیف باطل ہو جائے گا اور حالت دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ وہ شئی کیفیت اور حال والی ہو اس بات سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہاں سوال ہے یا نہیں جیسا کہ طلاق میں اور اس کے درست نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ چیز کیفیت اور حال والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب کی رائے کے مطابق عناق میں۔

تشریح :- متن میں حال سے مراد صفت اور حالت ہے نہ تو وہ مراد ہے جو ماضی اور مستقبل کے مقابل ہوتا ہے اور نہ حال نحوی مراد ہے اور نہ وہ مراد ہے جو ملکہ کے مقابل آتا ہے یعنی کیفیت غیر راسخہ" اب مطلب یہ ہوگا کہ لفظ کیف لغت میں صفت اور حالت دریافت کرنے کیلئے موضوع ہے چنانچہ اگر کوئی کیف زید کہے یعنی زید کیسا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تندرست ہے یا بیمار ہے، مصنف نے کہا

کہ اگر حالت دریافت کرنا ہو تو فہما در نہ تو لفظ کیف بے کار ہو جائیگا۔
 شارح کہتے ہیں کہ دریافت کرنے کی درستگی کا مطلب یہ ہے کہ جس شے پر لفظ کیف داخل ہو وہ کیفیت
 اور حالت والی ہو اس سے قطع نظر کہ وہاں کوئی سوال ہے یا نہیں، جیسا کہ طلاق میں کیونکہ طلاق کیلئے کیفیت
 ہوتی ہے اس طور پر کہ وہ رجعی ہے یا بائن ہے اور اگر بائن ہے تو خفیہ ہے یا غلیظہ ہے اور اس کے درست
 نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شے جس پر لفظ کیف داخل ہے کیفیت اور حالت والی نہ ہو جیسا کہ امام صاحب
 کے مذہب کے مطابق عتاق میں کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک عتاق کیلئے کوئی کیفیت نہیں ہے بلکہ مولیٰ کے
 قول انت حر کیف شدت میں امام صاحب کے نزدیک غلام فی الحال آزاد ہو جائے گا۔

لَمْ يَكُنْ كَلَامًا مِثْلًا لِي عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ اللَّفْظِ فَقَالَ وَلَيْسَ لَكَ قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ فِي قَوْلِهِ
 أَنْتَ حُرٌّ كَيْفَ شُدَّتْ أَنَّهَ إِيقَاعٌ مِثَالُ لِبَطْلَانِ لَفْظِ كَيْفَ فَإِنَّ الْعِتْقَ لَيْسَ
 دَاحَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَوْنُهُ مَدْبُرًا أَوْ مَكَاتِبًا عَلَى مَالٍ وَغَيْرِ مَالٍ عَوَارِضٌ
 لَهُ فَلَا يَتَّبَعُ قِيلَ عَوَارِضٌ كَيْفَ شُدَّتْ وَيَقَعُ الْعِتْقُ فِي الْحَالِ وَفِي الطَّلَاقِ تَقَعُ
 الْوَاحِدَةُ وَيَقَعُ الْفَضْلُ فِي الْوَصْفِ وَالْقَدْرُ مَفْوضًا إِلَيْهَا يَشْرُطُ نِيَّةَ الزَّوْجِ
 مِثَالُ لِسِتْقَامَةِ الْحَالِ فَإِنَّ الطَّلَاقَ دَوْحَالٍ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ مِنْ كَوْنِهِ
 رَجْعِيًّا أَوْ بَائِنًا خَفِيْفَةً أَوْ غَلِيْظَةً عَلَى مَالٍ فَيَقَعُ بِنَفْسِ الطَّلَاقِ تَحْرِيرُ التَّكْلِمْ تَقُولُ
 أَنْتَ طَالِقٌ كَيْفَ شُدَّتْ وَيَكُونُ بَاقِي التَّفْوِضِ لِيَهَا فِي حَقِّ الْحَالِ الَّذِي
 هُوَ مَدْلُوكٌ كَيْفَ وَهُوَ فَضْلُ الْوَصْفِ أَعْنَى كَوْنُهُ بَائِنًا وَالْقَدْرُ أَعْنَى كَوْنُهُ
 ثَلَاثًا وَاتِّبَاعُ إِذَا رَافَقَ نِيَّةَ الزَّوْجِ فَإِنْ اتَّفَقَ نِيَّتُهُمَا يَقَعُ مَا نَوَيَا وَإِنْ
 اخْتَلَفَ فَلَا بُدَّ مِنْ إِعْتِبَارِ النَّيَّتَيْنِ إِذَا تَعَارَضَا نَسَاقًا قَطًّا فَيَقَعُ أَصْلُ الطَّلَاقِ
 الَّذِي هُوَ الرَّجْعِيُّ فَإِنْ تَوَاتَرَتِ النَّيَّتَيْنِ وَلَوْ هُمَا إِيَّاهُ لَا يَقَعُ لِأَنَّهُ عَدَدُ مَحْضٍ لَيْسَ
 مَدْلُوكًا لِلْفِظِ وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَانْهَ وَأَنْ لَمْ يَكُنْ إِضًا مَدْلُوكًا لِلْفِظِ لَكِنَّهُ وَاحِدٌ
 إِعْتِبَارًا بِمَا أَحْتَمَلَهُ الْفِظُ عِنْدَ جُودِ الدَّلِيلِ وَالْدَّلِيلُ هُنَا هُوَ لَفْظُ كَيْفَ
 وَإِنَّمَا إِحْتِجَاجُ الْإِلِ مَوَافَقَةِ نِيَّةِ الزَّوْجِ مَعَ أَنَّهَ قَوْصٌ الْأَحْوَالُ بِبَيْدِهَا
 لِأَنَّ هَالَةَ مَشِيئَتِهَا مَشْتَرِكَةٌ بَيْنَ الْكَيُونَةِ وَالْعَدَدِ مُحْتَاجَةٌ إِلَى النِّيَّةِ
 لِشَعْنَيْنِ أَحَدُ مُحْتَمَلِي هَذَا أَكَلُهُ إِذَا كَانَتْ مَدْحُولًا بَيْنَهُمَا فَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَدْحُولًا
 يَحْتَاقُ الْوَاحِدَةُ وَتَبَيَّنَ يَهَا وَيَلْغُو قَوْلُهُ كَيْفَ شُدَّتْ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ -

ترجمہ :- پھر مصنف نے دونوں مثالیں غیر مرتب بیان کیں، چنانچہ فرمایا اور اسی وجہ سے -

اکابو حنیفہ نے قائل کے قول انت حرکیف شئت میں فرمایا کہ یہ قول ایقاع ہے یہ لفظ کیف کے باطل ہونے کی مثال ہے کیونکہ عتیق امام صاحب کے نزدیک صاحب حالت و کیفیت نہیں ہے اور اس کا مدبر، مکاتب علی مال اور غییر مال ہونا اس کے لئے عوارض ہیں لہذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور کیف شئت لغو ہو جائیگا اور عتیق فی الحال واقع ہو جائے گا اور طلاق میں ایک طلاق واقع ہوگی اور وصف اور قدر میں زیادتی عورت کے سپرد ہوگی، شوہر کی نیت کی شرط کے ساتھ یہ مثال حالت درست ہونے کی ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت ہے یعنی اس کا رجعی ہونا یا باتن ہونا، خفیضہ ہونا یا غلیظہ ہونا مال پر ہونا یا غیر مال پر ہونا، پس انت طالق کیف شئت کے بولتے ہی نفس طلاق واقع ہو جائے گی اور عورت کی جانب تفویض طلاق باقی رہ جائے گی، اس حال کے حق میں جو کیف کا مدلول ہے اور وہ وصف کی زیادتی ہے یعنی اس کا باتن ہونا اور قدر کی زیادتی ہے یعنی اس کا تین در دو ہونا جب کہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو، پس اگر دونوں کی نیت موافق ہو جائے تو دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیت مختلف ہو تو دونوں نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا، چنانچہ اگر دونوں متعارض ہوں تو دونوں ساقط ہو جائیں گی، اور وہی اصل طلاق جو رجعی ہے باقی رہ جائے گی، پس اگر عورت نے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ دو کا عدد عدد محض ہے کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے، اور تین اگرچہ یہ بھی کسی لفظ کا مدلول نہیں ہے لیکن واحد اعتباری ہے جس کا وجود دلیل کے وقت لفظ احتمال رکھتا ہے اور یہاں دلیل لفظ کیف ہے اور اس کے باوجود کہ شوہر نے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے شوہر کی نیت کی موافقت کی ضرورت اس لئے پڑی کہ عورت کی حالت مشیت بنیوتہ اور عدد کے درمیان مشترک ہے اور نیت کی محتاج ہے تاکہ دو احتمالوں میں سے ایک احتمال متعین ہو جائے اور یہ ساری باتیں اس وقت ہیں جبکہ عورت مدخول بھا ہو، چنانچہ اگر مدخول بھا نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اس کے ذریعہ بائنہ ہو جائے گی اور اس کا قول کیف شئت عدم فائدہ کی وجہ سے لغو ہو جائیگا۔

شرح :- مصنف نے لفظ کیف کے ذریعہ حالت دریافت کرنے کے درست ہونے اور درست نہ ہونے کی دونوں مثالوں کو لف و نشر غیر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے انت حرکیف شئت کہا تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک غلام اسی وقت آزاد ہو جائیگا اور لفظ کیف باطل ہو جائے گا کیوں کہ حضرت امام اعظم کے نزدیک عتیق چونکہ صاحب کیفیت اور صاحب حال نہیں ہے اس لئے لفظ کیف لغو ہو جائے گا اور انت صرہ کی وجہ سے فوری آزادی واقع ہو جائے گی اور رہا یہ سوال کہ غلام کا مدبر ہونا، مکانب ہونا، مال پر آزاد ہونا اور بغیر مال کے آزاد ہونا یہ تمام احوال موجود ہیں، لہذا عتیق کو حالت اور کیفیت والا قرار نہ دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام

چیزیں عتیق کے احوال و اوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف و عوارض میں فرق یہ ہے کہ اوصاف سے مراد وہ احوال ہیں جو وقوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے احوال مشیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض، وقوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس عتیق کے لئے تدبیر و عنیہ جن چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چوں کہ عتیق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض، اوصاف و احوال کا غیر ہیں اس لئے عتیق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہر حال انت عر کیف شنت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کرنیکے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کرنیکے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شنت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور وصف اور مقدار میں زیادتی عورت کی جانب... مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیوں کہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی باتن، پھر اسکی بینونت کبھی خفیہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق توانت طالق کیف شنت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے، ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا باتن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہر حال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہو گئیں مثلاً عورت نے ایک باتن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہو گیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہو جائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیوں کہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ انت طالق کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور یہی تین طلاقیں تو وہ اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گذر چکا ہے اور جو دلیل کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور یہاں دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی یعنی

تین ہونے پر دلالت کرتا ہے پس جب تین طلاقیں کا مجموعہ فرد عکسی ہے اور لفظ کیف کی وجہ سے کلام رانت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے تو یہ اس کلام کا محتمل ہوا اور کلام کے محتمل کی نیت کرنے سے چوں کہ محتمل ثابت ہو جاتا ہے اس لئے زوجین کے تین کی نیت کرنے سے اس کلام کے ذریعہ تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی رہا یہ سوال کہ جب لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد کر دیئے گئے تو شوہر کی نیت کی موافقت کی کیا ضرورت ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ طلاق کے تمام احوال عورت کے سپرد ہیں لیکن یہ حال بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے یعنی وہ حالت ایک بائن بھی ہو سکتی ہے اور تین طلاقیں بھی ہو سکتی ہے پس جب عورت کی حالت بینونت اور عدد کے درمیان مشترک ہے تو ان میں سے ایک احتمال کو متعین کرنے کے لئے شوہر کی نیت کا پایا جانا ضروری ہوگا۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ ساری باتیں یعنی انت طالق کیف شت سے ایک طلاق کا فوراً واقع ہو جانا اور احوال و کیفیات کا عورت کے سپرد ہونا اس صورت میں ہے جبکہ عورت مدخول بہا ہو چنانچہ اگر عورت مدخول بہا نہ ہو تو اس پر ایک طلاق واقع ہوگی اور وہ اس کے ذریعہ بائن ہو جائے گی، اور اس کا قول کیف شت لغو ہو جائیگا اس لئے کہ غیہ مدخول بہا عورت عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا محل نہ رہی اور جب وہ طلاق کا محل نہ رہی تو طلاق کے احوال و کوائف کو اسکی مشیت پر معلق کرنا بھی بے فائدہ ہوگا۔

وَقَالَا مَا لَمْ يَقْبَلِ الْإِسَارَةَ فَحَالَهُ وَوَصْفُهُ بِمَنْزِلَةِ أَصْلِهِ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ
يَخْتِجُ أَنْ عِنْدَ هُمَا كُلِّ مَا كَاتَ مِنَ الْأُمُورِ الشَّرْقِيَّةِ الْغَيْرِ الْمُحْسُوسَةِ
كَالْطَّلَاقِ وَالْعَقَاقِ وَتَحْوِيهِمَا فَالْحَالُ وَالْأَصْلُ بِمَنْزِلَةِ وَاحِدَةٍ إِذْ هُمَا
غَيْرُ مُحْسُوسَيْنِ فَلَا يَخْتِجُ لِحَقْلِ أَحَدِهِمَا وَاقِعًا وَالْآخِرُ مُوقِفًا بَلْ يَتَعَلَّقُ
الْأَصْلُ بِالْمُسْتَبْنَةِ كَمَا تَعَلَّقَ الْوُصْفُ بِهَا فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ ذَلِكَ لِشَلَا
يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ بِلَا مَرْتَبٍ لَا كَاتَ قِيَامَ الْعَضِضِ بِالْعَضِضِ مُتَّبِعٌ فَيُلْبِغُ أَنْ
يَقُومَ مَعًا بِالْحَقْلِ عَلَى مَا ظَنُّوا وَبَنُوا عَلَيْهِ الرِّكَاتِ وَيَمْلَحُ رَنَّا إِنْ دَفَعَ مَا قِيلَ
إِنَّ فِي كَلَامِ الْمَعْمُوسَةِ الْقَلْبِ وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ فَاصْلُهُ بِمَنْزِلَةِ حَالِهِ
فَوُصْفُهُ فَيَتَعَلَّقُ الْأَصْلُ بِتَعَلُّقِهِ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ إِذَا جَعَلَ الْحَالُ وَالْأَصْلُ
بِمَنْزِلَةِ الشَّيْءِ الْوَاحِدِ أَخَذَ كُلُّ مِمَّا حَكَمَ الْآخِرُ وَالْأَوَّلِيَّةُ يَقُولُ يَلْزَمُ مِنْ
هَذَا إِتِّبَاعُ الْأَصْلِ لِلْوُصْفِ وَهُوَ خِلَافُ الْقِيَاسِ فَلَا يَجْتَبَرُ۔

ترجمہ کرے۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اسکی اصل کے درجہ میں ہے لہذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک قسمی کے مرتبہ میں ہیں کیوں کہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو مقوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائے گا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس وجہ سے ہے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس وجہ سے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ متمنع ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ محل میں قائم ہوں اس کے مطابق جو فقہار نے خیال کیا ہے اور چیراٹھوں نے بہت سے دقیق مسائل کی، بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور ادلیٰ یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلہ حالہ و وصفہ فی تعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آتا ہے اور یہ خلاف قیاس ہے لہذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح :- سابق میں گزر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبین نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیوں کہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئی واحدہ کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی معرفت کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہوتے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی

واقع نہ ہوگی، اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے، تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیوں کہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم آئے گا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے، بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ متمنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض و حال اس کے ساتھ قائم ہوگا کیوں کہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہو تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالاں کہ یہ متمنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے مطابق جس کا اظہار فقہاء کرام نے کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت حقیقی مسائل کی بنیاد رکھی ہے الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چوں کہ متن کی عبارت کے مخالف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ سے اعراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض متمنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کہ اس کی اصل اس کے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالاں کہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہو گیا کہ جب حال اور اصل ایک شے کے مرتبہ میں ہو گئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابو حنیفہؒ صاحبین کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئے گا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چوں کہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز معتبر نہ ہوگا محشی نور الانوار نے صاحبین کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوال طلاق طلاق کیلئے لازم ہیں

اور طلاق ملزوم ہے اور شوہر نے طلاق کے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے، لہذا طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اس لئے کہ انت طالق کیف شدت کہنے کے بعد اگر طلاق کیفیت اور حال کے بغیر واقع ہو، تو یہ محال ہے کیوں کہ اس صورت میں ملزوم (طلاق کا لازم احوال) سے جدا ہونا لازم آئے گا اور اگر کیفیت اور حال کے ساتھ واقع ہو تو یہ شوہر کے قول کے خلاف ہوگا کیونکہ شوہر نے تمام احوال کو عورت کی مشیت پر معلق کیا ہے فوری طور پر ان کو واقع نہیں کیا ہے۔

بہر حال جب یہ دونوں باتیں درست نہیں ہیں تو احوال طلاق کی طرح طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور رہا اصل یعنی طلاق کا معلق ہونے میں اپنے لازم یعنی احوال کے تابع ہونا تو یہ خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ عین قیاس کے مطابق ہے، بہر حال بہتر قول صاحبین کا ہے نہ کہ استاد محترم حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ کا۔

وَلَمْ يَسْمَعْ لِّلْعَدَدِ الْوَاقِعِ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ كَمْ شَيْءٍ لَمْ تَطْلُقْ مَا لَمْ تَشَأْ لَا نَشَأَ
لَمَّا كَانَتْ إِسْمًا لِلْعَدَدِ الْوَاقِعِ الْمُتَجَوِّدِ فِي الْخَارِجِ وَلَمْ يَكُنْ فِي الْخَارِجِ هَهُنَا
عَدَدٌ يُسْأَلُ عَنْهُ أَوْ يُخْبَرُ عَنْهُ لِيَكُونَ اسْتِفْهَامِيَّةً أَوْ خَبَرِيَّةً فَلَا
بَدَأَتْ يُسْتَعَارُ بِمَعْنَى آتَى عَدَدٍ شَيْءٍ وَهُوَ تَمْلِيكٌ يَقْتَضِي عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَانَتْ
قَالَ إِنْ شِئْتَ وَاحِدَةً فَوَاحِدَةً وَإِنْ شِئْتَ مَا زَادَ فَمَا زَادَ عَلَيْهَا
فَإِنْ شَاءَتْ فِي الْمَجْلِسِ يَقَعُ الطَّلَاقُ عَلَى حَسَبِ نِيَّةِ الزَّوْجِ وَإِلَّا لَا۔

ترجمہ مکہ :- اور لفظ کم اسم ہے عدد واقع کے لئے موضوع ہے، پس جب کسی نے انت طالق کم شدت کہا، تو وہ مطلقہ نہ ہوگی جب تک کہ نہ چاہے، کیونکہ کم جب اس عدد کا اسم ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے اور یہاں خارج میں کوئی ایسا عدد نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جاسکے یا اسکے بارے میں خبر لی جاسکے تاکہ وہ استفہامیہ یا خبریہ ہو سکے۔

پس ضروری ہے کہ کم شدت کو ای عدد شدت کے معنی میں مستعار لیا جائے اور یہ قول تملیک ہے جو مجلس تطلیق پر موقوف ہے گویا کہ یہ کہا اگر تو نے ایک چاہی تو ایک واقع ہو اور اگر زیادہ چاہی تو زیادہ ہو، چنانچہ اگر عورت نے مجلس میں چاہی تو شوہر کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں، شرح :- صرف معانی میں سے ایک لفظ کم ہے اور لفظ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہوتا ہے یعنی عدد واقعی اور خارجی، پر دلالت کرنے کے لئے لفظ کم کو وضع کیا گیا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق کم شدت تو اس عورت پر اس کی مشیت کے بعد ہی طلاق واقع ہوگی۔

مشیت سے پہلے کوئی طلاق نہ ہوگی کیوں کہ کم کی دو قسمیں ہیں۔
 (۱) کم استفہامیہ (۲) کم خبریہ۔ اور پہلے گزر چکا ہے کہ کم اس عدد کا نام ہے جس کا وجود خارج میں ہو رہا ہے، اور یہاں خارج میں ایسا کوئی عدد موجود نہیں ہے جس کے بارے میں دریافت کیا جائے اور کم استفہامیہ ہو یا اس کے بارے میں خبری جاتے اور یہ کم خبریہ ہو، حاصل یہ کہ یہاں نہ کم استفہامیہ ہو سکتا ہے اور نہ کم خبریہ ہو سکتا ہے اور یہاں جب کم استفہامیہ اور خبریہ دونوں نہیں ہو سکتا ہے تو یہ کم مجازاً شرط کے معنی میں ہوگا اور سابقہ قول کا مطلب یہ ہوگا، انت طالق علی ای عدد شئت پس قائل، اگر علی ای عدد شئت کی صراحت کر دیتا تو یہ شرط ہوتا لہذا جو کلام (کم شئت) اس کے معنی میں ہے وہ بھی شرط ہوگا اور وقوع طلاق عورت کے کسی عدد کو چاہنے پر معلق ہوگا گویا شوہر نے یہ کہا کہ اگر تو ایک طلاق چاہے تو تجھ پر ایک واقع ہو اور اگر زائد چاہے تو زائد واقع ہو لیکن یہ یاد رہے کہ عدد طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کرنے کے باوجود عورت کے فعل کا شوہر کی نیت کے موافق ہونا ضروری ہے یعنی عورت نے جس عدد کو واقع کرنا چاہا ہے شوہر نے اس کی نیت بھی کی ہو تو وہ عدد واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ شارح نے کہا کہ شوہر کا یہ کلام تملیک ہے یعنی شوہر نے اس کلام کے ذریعہ عورت کو طلاق کا مالک کر دیا ہے اور تملیکات مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہیں لہذا یہ کلام بھی مجلس کے ساتھ مقید ہوگا یعنی اس کلام کے ذریعہ عورت کو صرف مجلس میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا مجلس کے بعد اختیار نہ ہوگا۔

وَحَيْثُ وَآيُنَ إِسْمَانِ لِلْكَانِ فَإِذَا قَالَ أَنْتَ طَالِقٌ حَيْثُ شِئْتَ أَدْلَى شِئْتَ
 أَنَّهُ لَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ لِأَنَّهُمَا لِمَا كَانَ لِلْمَكَانِ وَالطَّلَاقُ مِمَّا لَا يَحْتَصِرُ
 بِالْمَكَانِ أَصْلًا فَيُجْعَلُ عَلَى مَعْنَى إِنْ شِئْتَ فَلَا يَقَعُ مَا لَمْ تَشَأْ وَتَتَوَقَّفُ
 مَسْتَقِيمًا عَلَى الْمَجْلِسِ بِنِجَافٍ إِذَا وَمَتَّيْ لَا تَنْهَمَا مَا جَعَلَا بِمَعْنَى إِنْ وَأَنْ تَقْتَصِي
 عَلَى الْمَجْلِسِ فَكَذَا هُمَا إِذَا وَمَتَّيْ يَدْلَا عَلَى عُمُومِ الدَّمَانِ وَكُلَيْتِهِمْ فَلَا
 يَتَوَقَّفُ الْمُشِيَّتَةُ فِيهِمَا عَلَى الْمَجْلِسِ وَإِنَّمَا لَمْ يُجْعَلَا بِمَعْنَى إِذَا وَمَتَّيْ لِأَنَّهُمَا
 إِذَا أَخْلَصَا عَنْ مَعْنَى الْمَكَانِ فَإِلَّا قُرْبَ إِلَيْهَا هُوَ أَنَّ الدَّالَّةَ عَلَى مَجَادِ
 الشَّرْطِ وَلَا يَنْبَاسِبُ أَنْ يُجْعَلَ عُمُومُ الْمَكَانِ مُسْتَعَارًا مِنْ عُمُومِ الدَّمَانِ
 فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ كَيْفٍ وَكَمْ وَحَيْثُ وَآيُنَ مُشَاهِدَةٌ مِنْ مَعْنَى الشَّرْطِ
 فَلِذَا لَكَ ذِكْرُ فِيهَا -

ترجمہ: اور حیث اور این دونوں مکان کے اسم ہیں پس جب کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو عورت جب تک نہ چاہے طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے لئے موضوع ہیں اور طلاق ان چیزوں میں سے ہے جو مکان کے ساتھ مختص نہیں ہیں تو اس قول کو ان شئت کے معنی پر محمول کیا جائے گا لہذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے، اور اس عورت کی مشیت مجلس پر موقوف رہے گی برخلاف اذا اور متی کے، کیوں کہ جب ان دونوں کو ان کے معنی میں قرار دیا گیا ہے اور وہ مجلس پر موقوف ہوتا ہے تو یہ دونوں بھی ایسے ہی ہوں گے اور کلمہ اذا اور متی عموم زمانہ اور کلیت زمانہ پر دلالت کرتے ہیں لہذا ان دونوں میں مشیت مجلس پر موقوف نہ ہوگی اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں قرار نہیں دیا گیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جب مکان کے معنی سے خالی ہوں تو ان سے جو چیز زیادہ قریب ہے وہ کلمہ ان ہے جو محض شرط پر دلالت کرتا ہے اور یہ مناسب نہیں کہ عموم مکان کو عموم زمانہ سے مستعار قرار دیا جائے۔ پس کیف، کم، حیث اور این میں سے ہر ایک معنی شرط کے مشابہ ہے اور اسی وجہ سے ان کلمات کو حروف شرط کے بیان میں ذکر کیا گیا ہے۔

شرح: مصنف نے حیث اور این ان دو کلموں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ دونوں کلمے مکان کے لئے موضوع ہیں لیکن اگر کسی نے انت طالق حیث شئت یا این شئت کہا تو بغیر عورت کے چاہے طلاق واقع نہ ہوگی اور عورت کا یہ چاہنا مجلس کے ساتھ خاص ہوگا یعنی اگر عورت نے مجلس کے بعد چاہا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی، کیوں کہ حیث اور این دونوں مکان کے لئے موضوع ہیں مگر طلاق چوں کہ کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ جب بھی واقع ہوگی تو تمام مکانات میں واقع ہوگی اس لئے ان دونوں کا اپنے حقیقی معنی یعنی مکان پر محمول کرنا معتذر ہو گیا ہے اور جب حقیقت معتذر ہو گئی تو مجازاً حروف شرط یعنی کلمے ان پر محمول کیا جائیگا اور حیث شئت اور این شئت کے معنی ہوں گے ان شئت اور انت طالق ان شئت کی صورت میں چونکہ طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوتی ہے اور عورت کی یہ مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوتی ہے اس لئے انت طالق حیث شئت اور این شئت کی صورت میں بھی طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہوگی، مصنف نے فرمایا کہ حیث اور این اذا اور متی کے معنی میں نہیں ہیں کیونکہ اذا اور متی چونکہ زمانہ اور وقت کے عموم پر دلالت کرتے ہیں اس لئے ان دونوں میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوتی بلکہ مجلس کے بعد بھی عورت کو چاہنے کا اختیار باقی رہتا ہے پس اگر حیث اور این، اذا اور متی کے معنی میں ہوتے تو ان میں بھی عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص نہ ہوتی حالانکہ حیث اور این میں عورت کی مشیت مجلس کے ساتھ خاص ہے اس سے معلوم ہوا کہ حیث اور این

اذا اور متی معنی میں نہیں ہیں بلکہ کلمہ ان کے معنی میں ہے، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمہ ان کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہاں مکان کے معنی معتذر ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر لیا گیا، تو اس معنی پر محمول کیا جائیگا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمہ ان شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیوں کہ ان شرطیہ کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا اس کے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمہ ان مطلق ہوگا، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیوں کہ مطلق مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے، لہذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمہ ان سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمہ ان کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو اس عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے اور حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں ممانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمہ ان کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق کا چاہنا مباح ہوگا۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ممانعت کی اصل اباحت کی اصل سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا فلکل واحد من کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ کیف، کم، حیث، اور این، یہ چاروں صروف شرط میں سے نہیں ہیں، لہذا ان کو صروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمہ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، کیوں کہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تینز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں۔۔ اس لئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذَلِكَ ذَكَرَ الْجُمُعَةَ فِي بَحْثِ حُرُوفِ الْعَامِيَةِ بِمَا عُنِبَ أَرَأَيْتَ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ
وَالنَّاءَ كُلَّهَا حُرُوفٌ دَالَةٌ عَلَى مَعْنَى الْجُمُعَةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ بَعْلَامَةٌ الذُّكُورُ
عِنْدَ تَأْتِنَاوَلِ الذُّكُورِ وَالْإِنَاثِ عِنْدَ الْإِخْتِلَاطِ وَلَا تَتَنَاوَلُ الْإِنَاثُ
الْمُنْفِرَاتِ لَا تَتَنَاوَلُ الْجَمْعُ الْمَذْكُورُ لِإِنَّاثِ إِنَّمَا هُوَ التَّغْلِيْبُ وَالتَّغْلِيْبُ
إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ اخْتِلَاطِ دَوْنِ الْإِنَاثِ الْمُنْفِرَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تَتَنَاوَلُ
الْإِنَاثُ عِنْدَ الْإِخْتِلَاطِ الْيَقِينُ لِأَنَّ كُلَّ عِلَامَةٍ مَخْصُوصَةٌ بِمَعْنَى هَوَ حَقِيقَتُهَا،
فَلَوْ تَتَنَاوَلُ الْإِنَاثُ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِي
قَوْلِهِ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُرْوِلُ الْآيَةَ فِي حَقِيقَتِهَا لِيَتَطَيَّبَ
قُلُوبُهُمْ حَيْثُ قُلْنَا بِاللَّغْوِ نَذْكُرُ فِي الْقُرْآنِ صِرَاحًا وَسِتْقَلًا
فَنَزَلَتْ الْآيَةُ فِي حَقِيقَتِهَا بِأَجَلٍ هَذَا الْأَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ
الْمَذْكُورِ وَالتَّغْلِيْبُ وَاسِعٌ فِي الْقُرْآنِ -

ترجمہ :- پھر اس کے بعد حروف معالی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واو اور یا اور
الف اور تا تمام ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کر نیوالے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا
ہمارے نزدیک جمع مذکر، علامت ذکر کے ساتھ اختلاط کیوقت ذکر و اناث دونوں کو شامل ہوتی
ہے اور تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی، کیوں کہ جمع مذکر کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ
سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاط کیوقت ہونا ہے نہ کہ تنہا اناث کے وقت، اور امام شافعیؒ کے
نزدیک جمع مذکر اناث کو اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے
معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت ہیں، پس اگر جمع مذکر اناث کو شامل ہو تو حقیقت
اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ میں
تکرار لازم آئیگا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینان قلب کے لئے
ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر
ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع
مذکر میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح :- ثم بعد ذلک الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ہماری

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان میں سے ہر ایک حرف کا غیر سے پس ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واو اور یا، الف اور تار ایسے حروف ہیں جو جمعیتہ کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکور کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوتی کیوں کہ جمع مذکر سالم کا اناث (عورتوں) کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکور کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکور اناث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکور کے بغیر صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا،

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکور اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکور اناث سب ملے جلے ہوں ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکور (مذکر) میں اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکور کے ساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکور) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئے گا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب چوں کہ واضح ہی کی طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئے گا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نرول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیوں کہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور دلیل نہیں ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں دررہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّائِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْاُنَاثُ خَاصَّةً لَا الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ
تَبَعًا لِاُنْثَى حَتَّى ... يَدْخُلَ فِي تَغْلِيْبِ الْاُنْثَى حَتَّى قَالَ فِي الْعَوْدِ الْكَبِيْرِ
اِذَا قَالَ اٰمَنُوْنِيْ عَلٰى بَنِيَّ وَكُلِّ بَنُوْنٍ وَبَنَاتٍ اَنْ الْاَمَاتِ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيقَيْنِ
لَا الْجَمْعَ الْمَذْكُوْرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْاُنَاثُ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ
اٰمَنُوْنِيْ عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ اَوْلَادِهِ لَا الْجَمْعَ لِلْمُوْنْتِ
لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيٍّ وَلَيْسَ لَهَا
سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَتَبَيَّنُ الْاَمَاتُ لَهُنَّ لَا الْجَمْعَ الْمَذْكُوْرَ اِنَّمَا يَتَنَاوَلُ
الْمُوْنْتِ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنِ الْاِثْمَلِ دِلْعَادِمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ
هٰذَا الْاَمَثَلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ الشَّرِّ الْمُرْتَبِّ لَكَانَ اَوَّلِيْ وَآخِرُوْ-

ترجمہ :- اگر جمع علامت تائیت کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی، کیوں کہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انہی میں داخل ہو جائے، چنانچہ امام محمد نے سیرکبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے 'امنونی علی بنی' اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکر اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے 'امنونی علی بناتی' تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا، کیونکہ جمع مونث تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ افراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامت تائیت یعنی الف اور تاء کیساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مونث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا، جمع کے سلسلہ میں تین قواعد

ذکر کئے گئے (۱) جمع مذکر علامت ذکر کیا تھا اختلاف وقت ذکر و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے
 (۲) جمع مذکر علامت ذکر کیا تھا تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی (۳) جمع علامات تائید کے ساتھ
 صرف اناث کو شامل ہوتی ہے، فاضل مہنف نے سیر کبیر کے حوالہ سے ان تینوں قواعد کی مثالوں
 کو لف و نشر مرتب کے طور پر ذکر کیا ہے چنانچہ پہلے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ
 اگر کسی کا فرنے کہا 'امنونی علی بنی' اور اس کی اولاد میں بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی ہوں تو یہ امان
 دونوں گرد ہوں کو شامل ہوگا، کیونکہ ذکر و اناث اگر نون ملے جلے ہوں تو جمع مذکر دونوں کو شامل
 ہوتی ہے پھر تیسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی کا فرنے کہا 'امنونی علی بناتی'
 تو یہ امان اس کی اولاد ذکر کو شامل نہ ہوگا بلکہ صرف اولاد اناث کو شامل ہوگا کیوں کہ جمع مؤنث
 تغلیب کے طور پر ذکر کو شامل نہیں ہوتی ہے، پھر دوسرے قاعدے کی مثال بیان کرتے ہوئے
 فرمایا کہ اگر کسی کا فرنے کہا 'امنونی علی بنی' اور بنات کے سوا اس کے بچے نہ ہوں تو یہ امان بنات
 کیلئے ثابت نہ ہوگا، کیوں کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تو تغلیباً اناث کو شامل ہوتی ہے لیکن اگر
 اناث تنہا ہوں تو جمع مذکر ان کو شامل نہیں ہوتی۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر ان مثالوں کو بیان کردہ قواعد کی ترتیب کے مطابق ذکر کیا جاتا اور
 تیسری مثال کو دوسری مثال پر مقدم کیا جاتا تو یہ زیادہ مناسب ہوتا اور مختصر ہوتا یعنی مثالیں
 اس طرح ذکر کرتے، اذ قال 'امنونی علی بنی ولہ بنون و بنات ان الایمان تینا دل الفریقین ولو لم
 یکن لہ سوی البنات، لا یتب الایمان لمن ولو قال 'امنونی علی بناتی لا تینا دل الذکور من اولادہ۔

وَأَمَّا الْقَرِيبُ فَمَا ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ ظُهُورُ ابْنَيْنَا حَقِيقَةً كَانَتْ وَمَجَاراً فِيهِ تَنْبِيْهُ
 عَلَى أَنَّ الْقَرِيبَ وَالْحِكْمَانِيَّةَ يَجْمَعُ مَعَ كُلِّ مِنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِ فَكَانَتْ هُمَا قِسْمَانِ
 مِنْهُمَا وَلَكِنْ كَانَتْ ظُهُورُهُ مِنْ وَجْهِهِ الْإِسْتِعْمَالِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَنْبِيْهِ حُجْجٍ
 بِهِ النَّقْضُ فِي الْمَفْسُورِ كَانَتْ ظُهُورُهُ مِنْ حَيْثُ الْإِسْتِعْمَالِ وَظُهُورُهُمَا بِقَصْدِ
 الْمَتَكَلِّمِ وَالْقَرِيبِ كَقَوْلِهِ أَنْتَ حَرٌّ وَأَنْتَ طَالِقٌ الظَّاهِرُ أَنَّهَا مِثْلُ لَابٍ
 لِلْقَرِيبِ مِنَ الْحَقِيقَةِ فَإِنَّهُمَا حَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِي إِزَالَةِ الْإِثْقَالِ وَالنِّكَاحِ
 صَرِيحَاتٍ فِيهِمَا وَتَحْتَمِلُ أَنْ تُكُونَا مِثْلَيْنِ لِلْحَقِيقَةِ وَالْمَجَارِ بِإِعْتِبَارِ هَاتَيْنِ
 لِأَنَّهُمَا مَجَارَاتٍ لِقَوِيَّاتٍ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَحَقِيقَتَانِ شَرْعِيَّتَانِ فِيهِمَا
 هَكَذَا قِيلَ -

ترجمہ :- صریح وہ لفظ ہے جس سے اس کی مراد بالکل ظاہر ہو خواہ وہ صریح حقیقی ہو یا مجازی ہو اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں گویا دونوں حقیقت و مجاز کی قسمیں ہیں، چوں کہ صریح کا ظہور طریق استعمال کے قبل سے ہے اس لئے کسی ایسی قید کی ضرورت نہیں ہے جس کے ذریعہ نفس اور مفسر کو خارج کیا جائے، کیوں کہ صریح کا ظہور استعمال کے لحاظ سے ہے اور ان دونوں کا ظہور متکلم کے قصد اور قرائن سے ہے جیسے اس کا قول انت حرا اور انت طالق، بظاہر یہ دونوں مثالیں صریح حقیقی کی ہیں کیوں کہ یہ دونوں مثالیں از الیقوت اور از الہکاح میں دو شرعی حقیقتیں ہیں اور دونوں صریح ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ دونوں مثالیں حقیقت اور مجاز کی ہوں دو اعتبار سے کیوں کہ اس معنی میں یہ دونوں لغوی مجاز ہیں اور دو شرعی حقیقتیں ہیں ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح :- مصنف نے تقسیم ثالث کی دو قسموں حقیقت اور مجاز کی بحث سے فارغ ہو کر تیسری قسم یعنی صریح کی تعریف اور اس کا حکم ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ صریح وہ لفظ ہے جس کے معنی اور مراد بالکل ظاہر ہوں ان میں کسی طرح کا احتمال باقی نہ رہے بلکہ لفظ کے بولتے ہی اس کے معنی سمجھ میں آجائیں، وہ لفظ صریح خواہ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف کے قول حقیقتہً کان اور مجازاً میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز میں سے ہر ایک کے ساتھ جمع ہو جاتے ہیں یعنی صریح، حقیقی بھی ہو سکتا ہے اور مجاز بھی، گویا صریح اور کنایہ دونوں حقیقت اور مجاز کی قسمیں ہیں یعنی حقیقت کی بھی دو قسمیں ہیں، صریح (۱) کنایہ اور مجاز کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) کنایہ ولما کان ظہور من وجہ الاستعمال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ تعریف کے لئے جامع اور مانع ہونا ضروری ہے حالانکہ صریح کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح صریح کے معنی میں ظہور ہوتا ہے اسی طرح تقسیم ثانی یعنی بیان کے جملہ اقسام نفس، مفسر وغیرہ میں بھی ظہور معنی ہوتا ہے، لہذا صریح کی تعریف میں بیان کے اقسام نفس و مفسر وغیرہ بھی داخل ہو گئے ہیں۔

پس تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے صریح کی تعریف میں ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس سے بیان کے اقسام نفس، مفسر وغیرہ صریح کی تعریف سے خارج ہو جاتے، اس کا جواب یہ ہے کہ صریح کا ظہور بطریق استعمال ہوتا ہے اور نفس اور مفسر کا ظہور متکلم کے ارادے اور قرائن سے ہوتا ہے اور جب یہ فرق موجود ہے تو صریح کی تعریف میں کسی ایسی قید کے ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں رہی جس کے ذریعہ نفس وغیرہ کو صریح کی تعریف سے خارج کیا جائے۔ مصنف نے صریح کی دو مثالیں ذکر فرمائی ہیں (۱) مولیٰ کا قول اپنے غلام سے انت حرا اور شوہر کا قول اپنی بیوی سے انت طالق، شارح کہتے ہیں

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالہ رقیبت اور ازالہ نکاح طاهر ہیں۔ اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالہ رقیبت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالہ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی رازالہ رقیبت اور ازالہ نکاح میں لغتہً تو مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہر حال حضرات علمائے جو کچھ کہا وہ کہہ دیا گیا ہے۔

وَحَلُّهُ تَعْلُقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ الْعَرِيمَةِ
أَي لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَتَوَيَّرَ الْمُتَكَلِّمُ ذَلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ فَإِنْ قَصَدَ
أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللَّهِ فَجَعَلَ عَلَى لِسَانِهِ أَنْتَ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ
وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْ ذَلِكَ وَهَكَذَا أَقُولُ بَعْتُ وَاشْتَرَيْتُ

ترجمہ: اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتريت کا ہے۔

تشریح: صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ پڑے یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو اس سے قضاء طلاق واقع ہو جائے گی، اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتريت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

وَأَمَّا الْكِتَابَةُ فَمَا اسْتَرَأَى دُيُومَهُ وَلَا يَفْهَمُ إِلَّا بِقَرْنَيْهِ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ جَزَاءً
فِيهِ تَنْبِيْهُ أَيْفَ عَلَى أَنَّ الْكِتَابَةَ تَجْمَعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ
بِالِاسْتِئْزَارِ هُوَ الْاسْتِئْزَارُ بِحَسَبِ الْإِسْتِعْمَالِ وَلَا حَاجَةَ إِلَى إِخْلَاجِ

الْخَفَاءَ وَالْمُسْكِلَ لَا تَخَفَاءَ هُمَا بِحَسَبِ مَا نَفَعَ الْآخَرَ فَلَوْ وَقَعَ الْخَفَاءُ فِي الْمَصْرِحِ أَوْ
الظُّهْرِ فِي الْكِنَايَةِ بِعَوَارِضٍ آخَرَ لَا يُضَرُّ ذَلِكَ فِي كَوْنِهِ مَصْرِحًا أَوْ كِنَايَةً
لَا تَعَوَّارِضُ الْآخَرَ لَا تُعْتَبَرُ قَالِمَدَامَا فِيهِمَا عَلَى الْأَسْتِعَالِ وَلِهَذَا قَالُوا
أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْمَهْجُورَةَ كِنَايَةً وَالْمُسْتَعْلَةَ مَصْرِحَةً وَالْجَانِبَ الْمُتَعَارِفَ
مَصْرِحًا
وَعَبَّرَ الْمُتَعَارِفَ كِنَايَةً مِثْلُ الْفَاعِلِ الضَّمِيرِ
كَلَامِ الْكِنَايَةِ وَأَنَا وَأَنْتَ فَإِنَّ كُلَّهَا وَضِعَتْ لِيَسْتَعْلَهَا الْمُتَكَلِّمُ عَلَى طَرِيقِ
الْإِسْتِثَارَةِ وَالْخَفَاءِ وَكَوْنُهُ أَعْرَفَ الْمَعَارِفِ عِنْدَ الْخَوِيِّينَ لَا يُضَرُّ بِكَوْنِهِ
كِنَايَةً لَا تَذَلِكَ شَيْءٌ آخَرَ وَلِهَذَا أَنْكَرَ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى مَنْ دَقَّ بَابَهُ
فَقَالَ مَنْ أَنْتَ فَقَالَ أَنَا فَقَالَ أَنَا أَنَا أَيْ لِمَ تَقُولُ أَنَا أَنَا بَلْ أَذْكَرُ اسْمَكَ
حَتَّى أَقْتَهُمْ ثُمَّ الظَّاهِرُ أَنَّهُ مِثَالٌ لِلْكِنَايَةِ الْحَقِيقَةِ وَكَمْ يَذْكَرُ مِثَالُ
الْكِنَايَةِ الْمَجَازِيَّةِ -

ترجمہ :- اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جاتے ہوں خواہ
وہ حقیقی ہوں یا مجازی اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے
اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو بحسب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت
نہیں ہے کیوں کہ ان دونوں کا خفا دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے
صریح میں خفا واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضر نہیں ہوگا
کیوں کہ دوسرے عوارض معتبر نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے فقہار
نے کہا کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعلہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر
متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ انا اور انت کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے
وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفا کے طور پر استعمال کرے اور نحو یوں کے نزدیک
ضمیر کا عرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی
لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر نکیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ
آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا میں، آپ نے فرمایا انا انا میں، یعنی تم انا انا کیوں
بولتے ہو بلکہ اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے
اور کنایہ مجازیہ کی مثال ذکر نہیں کی گئی۔

تشریح :- تقسیم ثالث کی چوتھی قسم کنایہ ہے کنایہ وہ لفظ ہے جسکی مراد پوشیدہ ہو...

اور غیر قرینہ کے مفہوم نہ ہوتی ہو خواہ وہ کنایہ حقیقت ہو یا مجاز ہو، شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے حقیقتہً کان اذ مجاز اُسے اس بات پر تنبیہ فرمائی ہے کہ کنایہ حقیقت کے ساتھ بھی جمع ہو سکتا ہے اور مجاز کے ساتھ بھی، والمراد بالاستتار سے ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ خفی، مشکلی، محجلی، اور تشابہ میں بھی چونکہ مراد پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے یہ سب کنایہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے اور کنایہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، پس کنایہ کی تعریف کو دخول غیر سے مانع کرنے کے لئے ایسی قید ذکر کرنی چاہیے تھی جس کے ذریعہ خفی وغیرہ کنایہ کی تعریف سے خارج ہو جائے اس کا جواب یہ ہے کہ کنایہ میں پوشیدگی استعمال کے اعتبار سے ہوتی ہے اور خفی وغیرہ میں رد سے مانع کی وجہ سے پوشیدگی ہوتی ہے جیسا کہ ان کی تعریفات کے ذیل میں معلوم ہو چکا ہے۔

پس جب کنایہ خفی وغیرہ سے اس اعتبار سے ممتاز ہے تو کنایہ کی تعریف سے خفی وغیرہ کو خارج کرنے کے لئے کنایہ کی تعریف میں کسی قید کو ذکر کرنے کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے، بعض حضرات نے کہا کہ اگر خفی وغیرہ کنایہ میں داخل ہوتے ہیں تو کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ خفی وغیرہ ایک تقسیم کے اقسام ہیں اور کنایہ دوسری تقسیم کے اقسام ہیں اور ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام میں داخل ہو سکتے ہیں شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اگر صریح میں خفا اور کنایہ میں ظہور دو سکے عوارض کی وجہ سے واقع ہو گیا تو ان کے صریح اور کنایہ ہونے کیلئے مضر نہ ہوگا، یعنی اس کے باوجود صریح صریح رہے گا اور کنایہ کنایہ رہے گا۔ اس لئے کہ صریح اور کنایہ میں صرف استعمال معتبر ہے اور دو سکے عوارض غیر معتبر ہیں لہذا استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ صریح ہو اور دو سکے عوارض کی وجہ سے اس میں خفا پیدا ہو جائے تو یہ لفظ صریح ہی رہے گا خفا پیدا ہونے کی وجہ سے کنایہ نہ ہوگا اسی طرح استعمال کے اعتبار سے اگر کوئی لفظ کنایہ ہو اور دو سکے عوارض کی وجہ سے اس میں ظہور پیدا ہو جائے تو وہ لفظ کنایہ ہی رہے گا، ظہور کے پیدا ہونے کی وجہ سے صریح نہ ہوگا، اسی لئے علامہ نے کہا کہ حقیقت مجبورہ کنایہ ہے کیوں کہ حقیقت مجبورہ کی مراد مفہوم نہیں ہوتی ہے مگر یہ کہ حقیقت کے متروک ہونے کا قرینہ موجود ہو اور حقیقت مستعلیٰ صریح ہے کیونکہ حقیقت کے مستعلیٰ ہونے کی وجہ سے اس کی مراد ظاہر اور واضح ہے اور مجاز متعارف کی مراد جوں کہ ظاہر ہوتی ہے اس لئے مجاز متعارف صریح ہوگا، اور غیب متعارف کی مراد چونکہ پوشیدہ ہوتی ہے اس لئے مجاز غیر متعارف کنایہ ہوگا۔

مصنف نے کنایہ کی مثال میں الفاظ ضمیر کا ذکر کیا ہے الفاظ ضمیر سے مراد ضمیر فاعل جیسے ہو ضمیر مخاطب جیسے انت اور ضمیر متکلم جیسے انا، کیوں کہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفا کے طور پر استعمال کر سکے مثلاً اگر متکلم زید کے نام کی صراحت نہ کرنا چاہے تو وہ

کہدے گا چونکہ ضامتر میں مراد پوشیدہ ہوتی ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دروازے پر دستک دی، پھر جب آپ نے پوچھا کہ تم کون ہو تو اس نے کہا انا اللہ کے رسول میں ہوں، آپ نے خفگی کے لب و لہجہ میں فرمایا انا انا یعنی انا انا کیا ہے تم کو اپنا نام ذکر کرنا چاہیے تاکہ میں سمجھ سکوں کہ آئینہ والا کون ہے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ضامتر کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے، لیکن یہاں ایک اعتراض ہو گا وہ یہ کہ نحو یوں کے نزدیک ضمیر اعراف المعارف ہوتی ہے یعنی ضمیر میں سب سے زیادہ تعریف ہوتی ہے پس جب ضمیر اعراف المعارف ہے تو ضمیر کنایہ کیسے ہو سکتی ہے کیوں کہ کنایہ میں ابہام کا ہونا ضروری ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ضمیر کا اعراف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ اس کا اعراف المعارف ہونا اور بات ہے یعنی ضمیر کے اعراف المعارف ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ ضمیر سے بذاتہ کسی غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست نہیں ہوگا، اس کے برخلاف دوسرے معارف کے ان سے غیر معین چیز کا ارادہ کرنا درست ہے۔

بہر حال اعراف المعارف ہونے کے باوجود ضمیر میں ایک گونہ ابہام ہو سکتا ہے اور جب اس میں ابہام ہو سکتا ہے تو ضمیر بلاشبہ کنایہ کی مثال ہوگی، شارح کہتے ہیں کہ بظاہر ضمیر کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے، اور یہاں کنایہ مجازیہ تو اس کو اگرچہ مصنف نے ذکر نہیں کیا ہے لیکن ہر مجاز غیر متعارف کنایہ مجازیہ کی مثال واقع ہوگا۔

وَحَكْمُهَا أَنْ لَا يَجِبُ الْعَلُّ بِهَا إِلَّا بِالْبَيِّنَةِ أَيْ بِنَيْبَةٍ الْمُتَكَلِّمِ لَكُلِّهَا مُسْتَتْرَةً الْمُرَادِ
فَلَا يَطْلُقُ فِي أَنْتِ بَاطِلٌ بِمَا لَمْ يَنْوِي نَيْبَةً أَوْ لَمْ تُكُنْ شَيْئًا عَائِمًا مَقَامَهَا
كَدَلَالَةِ الْغَضَبِ أَوْ مَذَاكِرَةِ الطَّلَاقِ -

ترجمہ :- اور کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر متکلم کی نیت کے عمل کرنا واجب نہ ہو کیونکہ کنایہ ... مستتر المراد ہوتا ہے پس انت باتن میں طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ متکلم طلاق کی نیت نہ کرے یا کوئی ایسی چیز نہ ہو جو اس کے قائم مقام ہو جیسے حالت غضب کی دلالت یا مذاکرہ طلاق کی دلالت۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ کنایہ کا حکم یہ ہے کہ اس پر بغیر نیت عمل کرنا واجب نہ ہو یعنی لفظ کنایہ پر عمل کرنا اسی وقت واجب ہوگا جب کہ متکلم اس کی نیت کرے اور وجہ اسکی یہ ہے کہ کنایہ کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے لہذا اس کو واضح اور واجب العمل کرنے کیلئے متکلم کی طرف

سے نیت کا یا یا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلہن سے انت باتن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرنے یا کوئی اس کا قائم مقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَكُنَايَاتُ الطَّلَاقِ تُثَبِّتُ بِهَا مَجَازَ احْتِ كَانَتْ بَوَائِنُ جَوَابِ سُؤَالٍ مُّقَدَّمٍ بِهَا وَهُوَ اَنْكُمْ قُلْتُمْ اِنْ اِلْكُنَايَةِ مَا اسْتَتْرَأَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ اَنْ اَلْفَاظَ الطَّلَاقِ الْبَائِنِ مِثْلُ قَوْلِهِ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ بَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَنَحْوَهَا كُلُّهَا مَعْلُومَةٌ الْمَعْنَى اَسْتَفْلَتْ فِيهَا صِرَاحَةٌ فَلَيْفَ تَسْمُوْنَهَا كُنَايَةً فَلَجَابِ بِاَنْ تَسْمِيَتَهَا كُنَايَةً اِنَّهَا بَطِلٌ لِّبَيِّنَاتٍ مُّجَازِيَّاتٍ مَّعْنَى كُلِّ وَاحِدٍ مَّعْلُومٌ لَا اِبْهَامَ فِيْهِ اِذْ مَعْنَى الْبَائِنِ وَاضِحٌ لِّكُلِّ لَا يُعْلَمُ مِنْ اَيِّ شَيْءٍ بَائِنٌ اَمِنْ الذَّوْجِ اَوْ مِنَ الْعَشِيرَةِ اَوْ مِنَ الْمَالِ اَوْ الْجَمَالِ فَلِذَا لَوِي اَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ زَالِ الْاِبْهَامِ فَكَانَ عَامِلًا مُّوجِبًا وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كُنَايَاتٌ حَقِيقَةٌ لَّكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ اَنْ يُذَكَّرَ اَنْتِ بَائِنٌ وَبَيْرَادِيهِ اَنْتِ طَالِقٌ يَتَفَعُّ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

ترجمہ :- اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بوائن ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالاں کہ طلاق باتن کے الفاظ مثلاً انت باتن، بتہ، بتلہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحتہً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیوں کہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ باتن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے باتن (جدا) ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے باتن ہے تو ابہام دور ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پڑا مل ہوگا اسی وجہ سے الفاظ کنایہ سے طلاق باتن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت باتن ذکر کیا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

تشریح :- اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ اخلاف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالاں کہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن تبتہ، تبتلہ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن، بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، التبتہ، التبت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور تبتلہ، تبتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہر حال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوھر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے، پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہو گئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوھر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوھر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہو تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوھر نے انت بائن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیدیا گیا ہے۔

وَأَعْلُوْضَ عَلَيْهِ بَانَ الْكِنَايَةِ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ أَلَمْعَنًا هُ
الْلُّغَوِيُّ وَهَهُنَا كَذَلِكَ فَإِنَّ الْبَاسِئْنَ وَإِنْ كَانَتْ مَعْنَاهُ اللَّغَوِيُّ قَدْ اِنْصَحَا
لِكَيْفَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَاسِئٌ عَنِ الرَّجْعِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ

حَقِيقَةً وَلِهَذَا قَالُوا إِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلَى مَنْزِلٍ هَبْ عَلَيَّ الْبَيَانَ دُونَ الْأَصُولِ فَإِنَّ
الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ أَنْ يَدُكَّ لَفْظٌ وَيُرَادُّ بِهِ مَعْنَاءُ الْمَوْضُوعِ لَهُ لَا مِنْ حَيْثُ
ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ كَمَا فِي طَوِيلِ الْبِنَاءِ يُرَادُّ بِهِ
طَوِيلُ الْبِنَاءِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهِ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ الَّذِي
هُوَ طَوِيلُ الْقَامَةِ وَهَذَا كَذَلِكَ إِنْ بَايْنَا مَحْضُولَ عَلَى مَعْنَاهُ لَكِنْ لِيَنْتَقِلَ
مِنْهُ إِلَى مَلْزُومِهِ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيُّوْنَةِ عِنْدَ النَّبِيِّ وَهُوَ أَيْضًا لَا
يَخْلُ مِنْ خَدَشَةٍ فَتَأَمَّلْ.

ترجمہ :- اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ
ہوں کہ اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح
ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقتہً
کنایات ہوتے اسی لئے علماء نے کہا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں
علمائے اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر
کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس
حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل البناء میں کہ اس سے
طویل بنجار مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف
منتقل ہوتا ہے اور ملزوم دراز قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر
محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن
ہے وہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح :- اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا
یہ کہنا طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت
غلط ہے کیوں کہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں
اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اسکی
مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے، پس جب ان الفاظ پر
کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوتے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات
علمائے فرمایا کہ یہ الفاظ علمائے بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علمائے اصول کے نزدیک
مطابق کیوں کہ علمائے بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی

موضوع لے مراد لئے جائیں لیکن معنی موضوع لے کا مراد لینا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی موضوع لے سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں اس کے معنی موضوع لے یعنی پرتلے کا دراز ہونا مراد ہے لیکن پرتلے دراز ہونے کا مراد ہونا اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم یعنی دراز قامت کی طرف منتقل ہوتا ہے یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن سے اس کے معنی موضوع لے یعنی بینونت مراد ہے لیکن اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم یعنی بوقت نیت صفت بینونت کے ساتھ طلاق کی طرف منتقل ہوتا ہے حاصل یہ کہ طلاق کے الفاظ کنایات علماء بیان کے مذہب کے مطابق حقیقی کنایہ میں اگرچہ یہ بھی عدثات سے خالی نہیں ہے، اور مجازی کنایہ نہیں ہیں جیسا کہ آپ نے جواب میں ذکر کیا ہے ہماری طرف سے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ الفاظ چونکہ بینونت عن الزوج سے کنایہ میں اس لئے ان الفاظ سے بینونت کا واقع ہونا لازم ہوگا ایسا نہیں کہ یہ الفاظ طلاق سے کنایہ میں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی میں، پس جب یہ الفاظ طلاق سے کنایہ نہیں ہیں اور ان الفاظ کے معنی طلاق کے معنی نہیں ہیں تو ان الفاظ کا کنایات عن الطلاق نام رکھنا مجازاً ہوگا نہ کہ حقیقتاً، الغرض یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان الفاظ کو کنایہ، عن الطلاق کہنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت۔

اَلَا اَعْتَدِيْ لِيْ اِسْتَبْدِيْ رَحِمِيْكَ وَاَنْتِ وَاِحِدَةٌ اِسْتِنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ حَتَّى كَانَتْ بَوَائِيْ
يَعْنِيْ اَنَّ اَلْفَاظَ الْكِنَايَاتِ كُلَّهَا بَوَائِيْ اِلَّا هَذِهِ اَلْفَاظُ الثَّلَاثَةُ فَاِنَّهَا رَاجِعِيَّةٌ
لَا جَلَّ وَجُودَ لَفْظِ الطَّلَاقِ فِيْهَا تَقْدِيْرًا قَافِي قَوْلِهِ اِعْتَدِيْ فَلَا تَنْهَ يَحْتَمِلُ
اِعْتِدَاً نِعْمَةً اَللّٰهُ عَلَيْهَا وَتَحْتَمِلُ اِعْتِدَاً اِذَا الْحَيْضُ لِلْمَرْأَةِ عَنِ الْعِدَّةِ فَاِذَا نَوَى هَذَا
نَيْعَهُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ فَاِنْ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا يَثْبُتُ الطَّلَاقُ اِقْتِضَاءً كَانَتْ
قَالَ اِعْتَدِيْ لِيْ لَا تَقِيْ طَلْقُكِ اَوْ طَلْقِيْ ثُمَّ اَعْتَدِيْ اَوْ كُوْنِيْ طَالِقًا ثُمَّ اِعْتَدِيْ فَيَقَعُ
الطَّلَاقُ وَتَجِبُ الْعِدَّةُ وَاِنْ كَانَتْ غَيْرَ مَدْخُولٍ بِهَا فَجَازَ لَعِدَّةٍ عَلَيْهَا اَصْلًا
فَيَجِبُ اَنْ تَجْعَلَ قَوْلَهُ اِعْتَدِيْ مُسْتَعَارًا عَنْ قَوْلِهِ كُوْنِيْ طَالِقًا اَوْ طَلْقِيْ
فَقَدْ ذَكَرَ الْمُسْتَبَدُّ وَارْتِدَّ بِهِ السَّبَبُ وَهُوَ جَائِزٌ اِذَا كَانَ الْمُسْتَبَدُّ مُتَخَصِّصًا بِالسَّبَبِ
وَاَلَا اَعْتَدَاً فِيْ الْاَصْلِ وَبِالذَاتِ مُحْتَقَقٌ بِالطَّلَاقِ لِأَنَّهَا مَا شَرَعَتْ اِلَّا لَتَعْرِفَ
بِرَأْيَةِ الرَّحِمِ وَاَقَامِيْ اَلْاَمَّةَ اِذَا اُعْتَقْتُ فَاِنَّمَا شَرَعَتْ عَلَيْهَا الْعِدَّةُ تَشْبِيْهًا
بِالطَّلَاقِ وَفِي الْمَوْتِ اِنَّمَا شَرَعَتْ لَكُلِّ الْحَدَادِ فَلَا يَكُوْنُ فِي الدَّارِ قَعِ
مِنَ الْعِدَّةِ وَلِذَا شَرَعَتْ بِالْاَسْهَرِ دُونَ الْحَيْضِ۔

ترجمہ :- مگر عدت شمار کر اپنے رحم کو پاک کر لے تو ایک ہے یہ قول حتی کانت بوائن سے اشتنا ہے یعنی الفاظ کنایات کل کے کل باتن ہے مگر یہ تین الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ جمع ہیں کیوں کہ ان میں تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہر حال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الہی کے شمار کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق جمع واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضائاً طلاق ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیوں کہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا، پھر عدت میں بیٹھ، لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عت نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کوئی طالق یا طلق سے مستعار قرار دیا جائے، پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب، سبب کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیوں کہ اسکو مشروع نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگئی تو اس پر عدت کو مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ مشروع کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق باتن واقع ہوتی ہے سوائے تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ اعتدی، استبرائی رحمک، انت واحد سے طلاق جمع واقع ہوتی ہے اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق جمع واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق جمع واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے ذریعہ بھی طلاق جمع واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر، پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق جمع واقع ہوگی۔ کیوں کہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضائاً ثابت ہوگی اس طور پر کہ شوہر نے عورت کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے لہذا عدت گزارنے کے حکم کو صحیح کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقک، تو عدت گزار کیوں کہ میں تجھ کو طلاق دے چکا یا

طلقى تم اعتدى تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گزار یا کوئی طالقاً تم اعتدى تو مطلقہ ہو جا پھر عدت گزار
بہر حال تینوں صورتوں میں اعتدى سے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی
واقع ہوتی ہے لہذا لفظ اعتدى سے طلاق رجعی واقع ہوگی، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور
اگر وہ عورت غیبہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدى
اس کے قول کوئی طالقاً یا طلقى سے مستعار ہوگا یعنی اعتدى کا لفظ مجازاً کوئی طالقاً یا طلقى کے معنی میں
مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ
ہے کہ اس صورت میں دونوں کا صیغہ مختلف ہے یعنی اعتدى، امر ہے اور انت طالق اور مطلقہ خبر
ہے اس اختلاف کی وجہ سے اعتدى کو انت طالق اور انت مطلقہ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کوئی طالقاً
یا طلقى جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق
اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات لیرضن بانفسن ثلثۃ قروم سے مفہوم ہوتا ہے
پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد
لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے،

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ اعتدى کو کوئی طالقاً یا طلقى کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے
اور کوئی طالقاً اور طلقى چوں کہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے
یہاں لفظ اعتدى سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے مگر چونکہ غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے
کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت
بائنہ ہو جائے گی، یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب ہے
لہذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق
نی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس ببیت
مقبور ہے۔ محل استعارہ میں ببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے، پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا
میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہر حال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب
ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے
لہذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا
ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے، بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں
ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں
عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ طبعاً اور شبہتہ غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

اس لئے خاص ہے کہ عدت کی مشروعیت صرف اس غرض سے ہوتی ہے تاکہ رحم کا پاک ہونا معلوم ہو جائے
وامانی الامتہ اذا اعتقت سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ کسی کی منکوحہ باندی جب آزاد ہو جائے
تو اس کو خیار عتق حاصل ہوتا ہے یعنی اس کو اس بات کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے نکاح کو باقی رکھے یا
ختم کر دے چنانچہ اگر اس باندی نے اپنے آپ کو اختیار کر لیا اور نکاح کو ختم کر دیا تو اس پر عدت
واجب ہو جاتی ہے، اسی طرح جب شوھر کا انتقال ہو جائے تو اس پر بھی عدت واجب ہو جاتی ہے
دیکھئے یہاں بغیر طلاق کے عدت پائی گئی ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ عدت طلاق کیلئے خاص نہیں ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے یہ بیان کیا ہے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہوتی
ہے اور تبعاً اور مشابہتہ غیر طلاق میں بھی عت پائی جاسکتی ہے، چنانچہ معتقہ باندی پر جو عدت واجب
کی گئی ہے وہ بالاصل اور بالذات واجب نہیں کی گئی ہے بلکہ خیار عتق کو طلاق کے مشابہ قرار دیکر
عدت واجب کی گئی ہے اور موت کی صورت میں جو عدت واجب ہوتی ہے وہ برأت رحم کو معلوم کرنے
کیلئے واجب نہیں ہوتی، بلکہ سوگ منانے کی غرض سے واجب ہوتی ہے، لہذا یہ واقع میں
عدت نہ ہوگی یہ ہی وجہ ہے کہ عدت موت مہینوں کی صورت میں مشروع ہوئی ہے اور حیض کی
صورت میں مشروع نہیں ہوئی۔

وَأَمَّا فِي قَوْلِهِ اسْتَبْرِي رَحِمَكَ فَلَا تَنْتَهِي بِحَيْثُ أَنْ يَكُونَ طَلَبُ بَرَاءَةِ الرَّحِمِ
لَا جَلَّ لَوْلَا لِي أَوْ لِيَنْكَحَ زَوْجًا آخَرَ فَإِذَا نَوَى هَذَا يَتَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّحْمِيُّ
يَا نَ كَانَتْ مَدْخُولًا بِهَا فَكَانَتْ قَوْلُهُ كَوْنِي طَالِقًا ثُمَّ اسْتَبْرِي رَحِمَكَ وَإِنْ لَمْ
تَكُنْ مَدْخُولًا بِهَا يَكُونُ قَوْلُهُ اسْتَبْرِي رَحِمَكَ مُسْتَعَارًا مِنْ قَوْلِهِ كَوْنِي طَالِقًا
عَلَى تَحْوِيلٍ قَامَرٍ فِي اعْتِكَدٍ وَأَمَّا أَنْتِ وَاحِدَةٌ فَلَا تَنْتَهِي بِحَيْثُ أَنْ يَكُونَ
مَعْنَاهُ أَنْتِ وَاحِدَةٌ عِنْدَ قَوْلِكَ أَوْ عِنْدِي فِي الْجَمَالِ وَالْأَمَالِ وَبِحَيْثُ أَنْ يَكُونَ
مَعْنَاهُ أَنْتِ طَالِقَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا نَوَى هَذَا يَتَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّحْمِيُّ
وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّهُ إِنْ قُرِحَ وَاحِدَةٌ بِالرَّفْعِ لَمْ تَطْلُقْ تَطْلُقُ مَعْنَاهَا
مُسْتَفْرَدَةٌ عَنْ قَوْلِكَ وَإِنْ قُرِحَ وَاحِدَةٌ بِالنَّصْبِ يَتَقَعُ الطَّلَاقُ الْبَيِّنَةُ
كَأَنَّ مَعْنَاهَا أَنْتِ طَالِقٌ طَلَقَهُ وَاحِدَةٌ وَإِنْ قُرِحَ بِالرَّفْعِ فَيَحْتَاجُ إِلَى الْبَيِّنَةِ
يَا نَ نَوَى يَتَقَعُ عِنْدَ الشَّائِعِ وَلَكِنَّ الْأَصَحَّ أَنْ لَا يُغْتَبَرُ بِالْإِعْرَابِ لَا تَلَا
الْعَوَامُّ لَا يُمَيِّزُونَ عَنْ وَجْهِهِ الْإِعْرَابِ فَعَلَى كُلِّ حَالٍ يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيِّنَةِ أَمَّا...

فِي لَوْقِفٍ وَالنَّصَبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَصْمَحُ مَعْنَى الطَّلَاقِ بِاللَّيْتَةِ وَأَقَانِي لَرَفْعِ فَلَانَهُ
يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حَذَفَتْ الْمُضَافُ وَأُفْلِمَ
الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَةً -

ترجمہ:۔ اور بہر حال اس کے قول استبرائی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برائیت رحم
کی طلب بچہ کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق
رجعی واقع ہو جائے گی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلقہ بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی
طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرائی رحمک اس کے قول کوئی طالق سے بالکل اس طرح
مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا اور انت واحدہ تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو
اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میسر نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال
ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کرے گا تو ایک طلاق رجعی
واقع ہو جائیگی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدہ رفح کی ساتھ پڑھا گیا تو بہرگز طلاق
واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور
طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا
تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی
اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے
کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کر پاتے، لہذا بہر حال میں نیت کی ضرورت ہے وقف
اور نصب کی حالتیں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفح کی حالت میں
اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقہ واحدہ کے ہوں پھر مضاف کو حذف کر کے
مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہو۔

تشریح:۔ ان الفاظ ثلثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرائی رحمک ہے
کیوں کہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچہ کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض
کے ذریعہ اپنا رحم پاک کرتا کہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر بچہ پیدا ہو، اور دوسرا احتمال
یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر، یعنی میں تجھ کو طلاق دے چکا لہذا حیض
کے ذریعہ رحم پاک کرتا کہ دوسرے کے ساتھ نکاح کر سکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال
کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔
چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا، کوئی طالق

ثم استبدئی رحمک" اور اگر غیر مذحول بہا ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کوئی طالق سے مستعار ہو گا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چوں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی، تیسرا لفظ انت واحدہ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی میں انت واحدہ عند قولک تو اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لا جواب ہے یا یہ معنی میں انت واحدہ عندی فی الجہال او المال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتائے روزگار ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طالق طلقة واحدہ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو، پس جب شوہر دوسرے احتمال کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہو جائے گی کیوں کہ اس صورت میں طلاق لفظ صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انہیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدہ کو مرفوع پڑھا گیا تو عورت پر بالکل طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں اپنی قوم میں منفرد اور اکیلی ہے، پس اس صورت میں اس کے حسن و جمال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی، کیوں کہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طالق طلقة واحدہ، پس واحدہ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی.... اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شراح کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام و جہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہذا رفع، نصب، وقف، ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے اور رفع کی صورت میں یہ احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقة واحدہ پھر مضاف کو حذف کر کے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کر دیا ہو، بہتر بات یہ تھی کہ شارح یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقة) کو حذف کر کے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدہ کو ان کے قائم مقام کر دیا گیا یا یوں کہتے کہ مضاف (ذات) کو حذف کر کے مضاف الیہ (طلقة) کو اس کے قائم مقام کیا گیا پھر موصوف (طلقة) کو حذف کر کے... صفت واحدہ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا۔

وَالْأَمْلُ فِي الْكَلَامِ الصَّرِيحِ فِيهِ الْكِنَايَةُ ضَرْبٌ تَقْصُرُ لَانْتِهَايَتِهَا حَتَّى إِلَى النِّيَّةِ
أَوْ دِلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيحِ وَيُظْهِرُ هَذَا التَّفَاوُتَ فَيُمَايِزُ رَأْيَ السُّبُهَاتِ

وَهُوَ الْحَدُّ وَذَوَا الْكُفَّارَاتِ فَإِنَّهَا لَا تَثْبُتُ بِالْكِنَايَةِ كَمَا إِذَا أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِأَنِّي
جَامِعَةٌ فَلَانَةَ جَمَاعًا حَلًّا مَّا لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ حَدُّ الْإِنِّ نَاقِصًا إِذَا قَالَ لَا حَيْدَ جَمِعْتُ
فَلَانَةَ لَا يَحِبُّ عَلَيْهِ حَدُّ الْقَدِّ مَالِكٌ يَقُولُ لَكُنَّهَا أَوْ زَنَيْتُ بِهَا وَكَذَا إِذَا قَالَ
لَا حَيْدَ زَنَيْتُ فَقَالَ صَدَقْتَ حَدُّ الْإِنِّ نَاقِصٌ لَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَن يَكُونَ مَعْنَاهُ صَدَقْتَ
قَبْلَ ذَلِكَ فَلَمْ كَذَبْتُ الْآنَ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَدَّتْ رَجُلًا بِالزِّنَا فَقَالَ الْآخِرُ هُوَ كَمَا
قُلْتُ يُحَدُّ هَذَا الْمُسَدِّقُ حَدُّ الْقَدِّ لَا يَكُنَّ كَافَ التَّشْبِيهِ يُوجِبُ الْعُرْمَ
فِي جَمِيعِ مَا قُصِفَ بِهِ فَيَبْطُلُ كَوْنُهُ كِنَايَةً -

ترجمہ ۱۔ اور کلام میں اصل صریح ہے کیوں کہ کنایہ میں کسی قدر قصور ہے اس لئے کہ کنایہ صریح کے برعکس نیت یا دلالت حال کی طرف محتاج ہوتا ہے اور یہ فرق ان چیزوں میں ظاہر ہوتا ہے جو شبہات سے دور کر دی جاتی ہیں درہ حدود و کفارات ہیں اس لئے کہ نہ کنایات سے ثابت نہیں ہوتے جیسا کہ جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا کہ میں نے فلاں عورت سے عرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی اور اسی طرح جب کسی سے کہا تو نے فلاں عورت سے جماع کیا ہے تو اس پر حد قذف واجب نہ ہوگی جب تک کہ یہ نہ کہے تو نے اس سے بدکاری کی یا تو نے اس سے زنا کیا اور اسی طرح جب ایک شخص نے دوسرے سے کہا تو نے زنا کیا ہے اس نے جواب میں کہا تو نے سچ کہا تو حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول یہ احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہیں تو نے اس سے پہلے سچ کہا تھا پھر اس وقت کیوں جھوٹ بولا اس کے برخلاف جب کوئی شخص کسی مرد کو زنا کی تہمت لگائے پھر کوئی تیسرا کہے وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس مصدق پر حد قذف جاری کی جائے گی اس لئے کہ کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم واجب کرتا ہے جو اس کے ساتھ متصف ہوتی ہیں لہذا اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا۔
تشریح :- مصنف نے صریح اور کنایہ کی تعریف اور ان کا حکم بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ کلام میں صریح اصل ہوتا ہے اور کنایہ خلاف اصل ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ کنایہ کی صورت میں مقصود کلام یعنی افہام میں ایک گونہ قصور ہوتا ہے کیوں کہ کنایہ مقصود کلام کو ثابت کرنے میں نیت یا دلالت حال کا محتاج ہوتا ہے اور صریح ان چیزوں کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

مصنف کہتے ہیں کہ صریح اور کنایہ کے درمیان فرق ان حدود و کفارات میں ظاہر ہو جائے گا جو شبہات کی وجہ سے دور ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ صریح کلام سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں اور کنایہ سے یہ چیزیں ثابت نہیں ہوتیں، مثلاً جب کسی شخص نے اپنی ذات پر اقرار کیا اور یہ کہا کہ میں نے فلاں عورت سے عرام طریقہ پر جماع کیا ہے تو اس پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیوں کہ حد زنا واجب،

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعیت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہیکہ جامع سے مباشرت فاحشہ دبر نہ ہو کر بغیر دخول کے متی ما زنا مراد ہو پس جب یہ احتمال ہے تو لفظ جامع زنا کے معنی میں صریح نہ ہو بلکہ کنایہ ہو اور کنایہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعیت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا "جامعیت فلا نہ" تو نے فلاں اجنبی عورت سے جامع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی تا وقتیکہ وہ نکتہ رتو نے بدکاری کی یا زینت بہار تو نے اس سے زنا کیا انہ کہے، کیوں کہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جامع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنایہ ہے لہذا اس لفظ کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی، اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زینت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقت تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ مکمل نے زینت سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ مخاطب نے مکمل سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو بڑا سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہو سکا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاہد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا "ہو کما قلت" وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی جائے گی کیوں کہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا ہے اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چوں کہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی ہو کما قلت کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمَصْنُوعَ الرَّابِعَ فَقَالَ وَأَمَّا الْإِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ
بِظَاهِرِ مَا سَبَقَ الْكَلَامُ لَهُ إِنَّمَا عَدَّ الْإِسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ النَّظْمِ تَسَاهُلًا لِأَنَّهُ
فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالَّذِي هُوَ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ هُذَاتُ عِبَارَةِ النَّصِّ وَمَا

ثَبَّتَ بِهِ هُوَ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ الْأَسْتَدْلَالُ هُوَ لَا يُنْقَالَ مِنْ لَاحِظٍ إِلَى
 الْمُؤْتَرِّقِ أَوْ بِالْعَكْسِ الْأَخِيرُ هُوَ الْمَلْزَمُ هَهُنَا وَالنَّصُّ هُوَ عِبَارَةُ الْقُرْآنِ أَعْمَمٌ مِنْ
 أَنْ يَكُونَ نَصًّا أَوْ ظَاهِرًا أَوْ مُفَسَّرًا أَوْ خَاصًّا وَهَذَا لِإِطْلَاقِ شَيْئٍ فِي عُرْفِ
 الْفُقَهَاءِ مِنْ غَيْرِ تَكْرِيرٍ لِذَلِكَ جَاءَ فِي النَّصِّ يُفِي بِقَوْلِهِ مَا سَيُتَى الْكَلَامُ لَهُ دُونَ
 مَا سَيُتَى النَّصُّ لَهُ وَالْعَمَلُ هُوَ عَمَلُ الْمُجْتَهِدِ أَعْنِي لَا سِتِنْبَاطَ دُونَ عَمَلٍ -
 الْجَوَارِحُ فَيَصِيرُ حَاصِلُ الْمَعْنَى وَأَمَّا إِنْ قَالُوا الَّذِي مِنْ عِبَارَةِ الْقُرْآنِ إِلَى
 الْحُكْمِ فَهُوَ اسْتِنْبَاطُ الْمُجْتَهِدِ مِنْ ظَاهِرِ مَا سَيُتَى الْكَلَامُ لَهُ الْمَلْزَمُ مِنْ هَذَا
 السُّرْقِ أَعْمَدٌ فَمَا يَكُونُ فِي النَّصِّ بَيِّنَاتُ السُّرْقِ فِي النَّصِّ مَا يَكُونُ مَقْصُودًا
 أَصْلِيًّا وَفِي عِبَارَةِ النَّصِّ مَا كَانَ مَقْصُودًا أَصْلِيًّا أَوْ لَا فَإِذَا ائْتَمَسَكَ أَحَدٌ بِأَحَدِ
 النِّكَاحِ يَقُولُهُ فَالْيُكْوُ أَمَا طَابَ لَكُمْ كَانَتْ عِبَارَةُ النَّصِّ إِنْ كُنْتَ تَصَانِيهِ
 بَلْ ظَاهِرٌ بِخِلَافِ لَعَدَدِ قِيَّاسِهِ نَصٌّ فِيهِ :-

ترجمہ :- پھر مصنف نے تقسیم رابع کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہر حال استدلال بعبارت
 النص تو اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم
 میں تقسیم کیا ہے کیوں کہ استدلال استدلال کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہودہ ذات
 عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال
 اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی
 ہی مراد ہیں، اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا
 خاص ہو اور یہ اطلاق فقہائے کرام کے عرف میں بلا تکرار شائع و ذائع ہے اسی وجہ سے تعریف میں
 "ما سیتى الکلام" آیا ہے ما سیتى النص لہ آیا، اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مائل
 فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جہانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم
 کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا ما سیتى الکلام لہ کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سُّرْقِ
 سے مراد عام ہے کہ وہ سُّرْقِ نص میں ہو کیوں کہ جو سُّرْقِ نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے
 اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب
 کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالیٰ کے قول فَاکْجُوا مَا طَابَ لَكُمْ سے استدلال کرے تو یہ قول
 عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد
 کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے -

تشریح :- یہاں سے مصنف نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال بآثار النص (۳) ثابت بدلالة النص (۴) ثابت باقتضا النص استدلال بعبارة النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو انما عد الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہو جانا اسی کو استدلال من المعلول الی العلة کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھوئیں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلة الی المعلول ہے کیوں کہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھوئیں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود اولہ کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں بلکہ استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارح نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذات عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیوں کہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کی طرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارح کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتا ہے بلکہ اس سے مراد عبارت قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر فقہاء کی اصلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے یکسر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اسی لئے تعریف میں ماسبقی الکلام لہ کہا گیا ہے اور ماسبقی النص لہ نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی اصول شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضائے جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

کا حاصل یہ ہوگا کہ لفظ قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا وہ ماسبق الکلام کے لفظ سے استنباط کرنے کا نام ہے شارح کہتے ہیں کہ ماسبق الکلام میں جو سق ہے یہ اس سے عام ہے جو نص میں ہوتا ہے کیوں کہ نص میں جو سق ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور عبارت النص میں جو سق ہے وہ صرف مقصود ہوتا ہے خواہ اصلی ہو خواہ غیر اصلی ہو مثلاً اگر کسی نے نکاح کی اباحت پر باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربع سے استدلال کیا تو یہ قول عبارت النص کہلائے گا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا اگرچہ مقصود اصلی نہیں ہے لیکن بہر حال مقصود ہے اور یہ قول اباحت نکاح کے سلسلہ میں نص نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا کیوں کہ اس قول سے اباحت نکاح کو بیان کرنا مقصود اصلی نہیں ہے حالانکہ نص میں سق کا مقصود اصلی ہونا ضروری ہے ہاں اس قول کے ذریعہ عدد نسا کو بیان کرنا چونکہ مقصود اصلی ہے اس لئے یہ قول عدد کے سلسلہ میں نص ہوگا۔

وَإِنَّمَا الْإِسْتِدْلَالُ بِإِشَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ لَعَلَّ بِمَا تَبَيَّنَ بِنَظَرِهِ لُغَةً لِّكُنْهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ
وَلَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ قَلِيلٌ مِّظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ فَقَوْلُهُ بِنَظَرِهِ شَامِلٌ
لِلْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَلَكِنْ تَخْرُجُ بِهِ كَلَامَةُ النَّصِّ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِتَابِتٍ بِالنَّظْمِ
بَلْ بِحُجَّةِ النَّظْمِ وَقَوْلُهُ لُغَةً تَخْرُجُ بِهَا الْمَقْصُودُ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِتَابِتٍ لِقَوْلِهِ شَرْعًا أَوْ عَقْلًا
وَقَوْلُهُ لَكُنْهُ غَيْرُ مَقْصُودٍ وَلَا سَبْقَ لَهُ النَّصِّ تَخْرُجُ بِهِ الْعِبَارَةُ لِأَنَّهُمَا مَقْصُودٌ
وَمُسَوِّقَةٌ وَقَوْلُهُ لَيْسَ بِظَاهِرٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ زِيَادَةً تَأْكِيْفُ إِخْرَاجِ الْعِبَارَةِ
وَتَوْضِيْفُ اللَّغَةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُحْتَاجًا إِلَيْهِ يَكْفِي أَنَّهُ ظَاهِرٌ مِنْ وَجْهِ
دُونَ وَجْهِ كَمَا إِذَا رَأَى إِنْسَانٌ إِنْسَانًا يَقْصِدُ نَظَرَهُ وَمَعَ ذَلِكَ يَرَى
مَنْ كَانَ عَنْ يَمِينِهِ وَشِمَالِهِ يَمُوتُ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ الْتِفَاتٍ وَقَصْدٌ لَا رَدَّ
بِمَنْزِلَةِ الْعِبَارَةِ وَالشَّائِي بِمَنْزِلَةِ الْإِشَارَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى الْمَوْلُودَ لَهُ
رِزْقٌ كَثِيرٌ وَكَسْرُ تَمِيمٍ مِثَالٌ لِلْعِبَارَةِ الْإِشَارَةُ مَعَارِضُ مَيْرُوهِنَّ رَاجِعٌ
إِلَى الْوَالِدَاتِ الْمَذْكُورَةِ يَقُولُهُ تَعَالَى وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ
حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ إِنْجَابُ نَفَقَتِهَا وَكَسْرُ تَمِيمٍ كَجَلِّهَا
زَوْجَتُهُ وَمَنْكُوحَتُهُ فَلَا مَضَانِقَ فِيهِ وَإِنْ كَانَ كَجَلِّهَا هُنَّ ضِعْفُ
لَوْلَاهُ يُجْمَلُ عَلَى أَهْلِ مَطْلَقَاتٍ مُنْقَضَةٍ عِدَّتُهُنَّ فِي كُلِّ تَقْدِيرٍ سَبْقُ
لِإِتِّبَاتِ النَّفَقَةِ وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ النَّسَبَ الْأَبَاءَ لَا الْمَعْنَى وَالْعَلَى
الَّذِي وَلَدَ الْوَلَدَ كَجَلِّهِ رِزْقُ الْوَالِدَاتِ وَكَسْرُ تَمِيمٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ بَلَامٌ

الْإِحْتِصَاصُ يُعَيِّنُ بِهِ أَنَّ الْكَأَبَ هُوَ الَّذِي اخْتَصَرَ هَذِهِ النِّسْبَةَ بِخِلَافِ لَفْظِ الْوَالِدِ
وَالْكَأَبِ فَإِنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى إِذْ لَيْسَ فِيهِ لَامٌ لِإِحْتِصَاصٍ وَكَذَا
لِيُسَيِّرَ هَذَا إِلَى أَنَّ لِلْكَأَبِ حَقَّ الْمُلْكِ فِي مَالٍ وَلَدِهِ عِنْدَ الْحَاجَةِ لِأَنَّهُ مَمْلُوكَةٌ
وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا يُشَارِكُ الْوَالِدَ أَحَدٌ فِي نَفَقَتِهِ وَلَكِنْ لَا يُشَارِكُهُ فِي هَذِهِ النِّسْبَةِ
أَحَدٌ عَلَى مَا فَصَّلْنَا كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّفْسِيرِ الْكَامِلِ.

ترجمہ: اور استدلال باشارت النص وہ اس چیز پر عمل کرنا ہے جو نظم قرآن سے لغتہ ثابت ہو
لیکن وہ چیز مقصود نہ ہو اور نہ اس کیلئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو پس ماتن کا قول
نظم، عبارت اور اشارت دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ
نظم سے ثابت نہیں ہوتی بلکہ معنی نظم سے ثابت ہوتی ہے اور اس کا قول لغتہ اس سے مقتضی خارج ہو جاتا
ہے کیوں کہ وہ لغتہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ شرعاً یا عقلاً ثابت ہوتا ہے اور اس کا قول لکن غیر مقصود و لا
سبق لہ النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ وہ مقصود ہوتی ہے اور اس کے لئے نص لائی جاتی ہے اور اس کا
قول لیس بظاہر من کل وجہ عبارت النص کو خارج کرنے میں زیادتی تاکید ہے اور تعریف کی توضیح
ہے اگرچہ اس کی ضرورت نہ تھی یعنی وہ من وجہ ظاہر ہے نہ کہ من وجہ، جیسے جب ایک انسان نے دوسرے
انسان کو اپنی سیدھی نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ ساتھ بغیر التفات اور بغیر قصد کے اپنے گوشہ چشم
سے دائیں بائیں طرف کے لوگوں کو بھی دیکھا ہے تو اول عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی،
اشارت النص کے مرتبہ میں ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا قول و علی المولود لہ رزقہن و کسوتہن، عبارت النص اور
اشارت النص دونوں کی مثال ہے اور من ضمیر والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات
یرضعن اولادہن حولین کاملین میں مذکور ہے پس اگر اس سے مراد اس کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا ہے
اس بنا پر کہ وہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اس بنا پر
کہ وہ اس کے بچے کی مرضعہ ہے تو اس کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ والدات الہی مطلقہ جن کی عدت
گذر چکی ہے ہر صورت میں اس قول کو اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے اور اس میں اس بات کی طرف
بھی اشارہ ہے کہ نسب آباہی کی طرف منسوب ہوگا کیوں کہ آیت کریمہ کے یہ معنی ہیں اور اس شخص،
پر جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے والدات کا رزق اور ان کا کپڑا ہے پس لام اختصاص کیساتھ مولودہ کی طرف
نسبت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے برخلاف لفظ والد اور
لفظ اب کے کیونکہ ان میں سے کوئی بھی اس معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے کسی میں لام
اختصاص نہیں ہے اور اسی طرح یہ اس بات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کیلئے

اس کے بچہ کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیوں کہ بچہ اس کا ملوک ہے اور اس طرف بھی مشیر ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچہ کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

شرح :- تقیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارت النص ہے اور استدلال باشارت النص یعنی اشارۃ النص کو دلیل بنانا یہ ہے کہ جو چیز نص اور قرآن کے لفظ سے لغتہً ثابت اور مفہوم ہو پیر عمل کیا جائے لیکن وہ ثابت بنظم النص لغتہً مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد و قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول بنظم عبارت النص اور اشارت النص دونوں کو شامل ہے کیوں کہ دونوں میں ماثبت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیوں کہ دلالت النص کا ثبوت بنظم نہیں ہوتا ہے بلکہ معنی منظم سے ہوتا ہے اور لغتہً کی قید سے اقتضار النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ اقتضار النص لغتہً ثابت نہیں ہوتا ہے اور لکنہ غیر مقصود و لا سبب لہ النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیوں کہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگرچہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ماثبت بنظم النص لغتہً یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور رہا عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدھی نظر سے دوسرے آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشہ چشم سے دایں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آگئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے احکام میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے و علی المولود لہ رزقہن و کسوتہن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوتہ مولودہ یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں من ضمیر اس والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادہن حولین کا ملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول میں مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ یہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیوں کہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوتہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوتہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچہ کی اتنا اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عادت گذر چکی ہے شوہر نے انکو

اپنے بچہ کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہر حال والدات کا نفقہ اور کسودہ بیوی ہونی کی وجہ سے
 ہو دودھوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثبات نفقہ کے سلسلہ
 میں یہ آیت عبارت النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت
 ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے کیوں کہ آیت کے معنی ہیں **وَعَلَى الَّذِي وُلِدَ الْوَلَدُ**،
 لاجلہ رزق الوالدات و کسودھن یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا
 اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود کی طرف نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ
 کہا گیا مولود یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ
 مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ والد چنانچہ باپ اگر قریشی
 عرب میں سے ہو اور ماں بھی ہو تو بچہ کفارۃ اور امامت کبریٰ میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ وکم
 نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے
 ہوتی ہے اور ماں ہی کی طرف نسبت منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لھن کا لام -
 اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ ملائست کے لئے ہے کیوں کہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا
 اس آیت سے بطریق اشارت النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق
 حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیوں کہ مولود کا لام ملک اس پر دلالت
 کرتا ہے کہ بچہ باپ کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل
 پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس کے مال
 کا مالک ہو جائے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کاملہ جیسے زندہ رہنے کیلئے مطوم و مشروب کی ضرورت، ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بچہ کے مال میں
 تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقصہ جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کر کے اس کو ولد بنانا، ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں
 ضمان کیساتھ تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشاعت النص یہ بات بھی ثابت
 ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیوں کہ جب نسب میں اس کا کوئی شریک
 نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی اتفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملا جیون ۲۷
 فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمد کور میں زیادہ لکھن ہو تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

وَمَا سَوَاءٌ فِي إِنْجَابِ الْحَيِّمِ إِلَّا أَنْ لَا تَرَىٰ أَحَدًا عِنْدَ الْمُتَعَارِفِينَ أَنَّ كُلًّا مِنَ الْعِبَارَةِ
 وَالْإِشَارَةِ قَطْعًا لَدَىٰ الْمَلِكِ لَكِنَّ تَرْجِيحَ الْعِبَارَةِ عَلَى الْإِشَارَةِ وَقَدْ تَعَارَفَ

مِثَالُهُ قَوْلُهُ فِي حَقِّ النِّسَاءِ أَهْنُنَ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَدِينُ قُلْنَ وَمَا نَقَصَانُ عَقْلِنَا
وَدِينِنَا قَالَ أَلَيْسَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرِّجَالِ قُلْنَ بَلَى قَالَ
تَقَعْدُ أَحَدُكُمْ شَطْرَ دَهْرٍ هَا فِي تَعْرِيبِهَا لَا قَصُومَ وَلَا تَقْصِيَةَ قُلْنَ بَلَى قَالَ
فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا فَالْحَدِيثُ وَإِنْ كَانَتْ مَسْوُوقًا لِلنِّقْصَانِ دِينِهَا
لَكِنَّهُ يُفْقَهُ مِنْهُ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا لَا يَنْفُذُ
الشَّطْرُ مُوصُوعٌ لِلنِّصْفِ فِي أَصْلِ اللَّغَةِ وَبِهِ تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي أَنَّ أَكْثَرَ الْحَيْضِ
خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا وَلَكِنَّهُ مُعَارِضٌ بِمَارُودِيٍّ أَنَّهُ قَالَ أَقْلُ الْحَيْضِ لِلْجَارِيَةِ
الْبِكْرِ وَالنَّبْتِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ وَلِالنِّسَاءِ وَأَكْثَرُهُ عَشْرَةُ أَيَّامٍ لِأَنَّهُ عِبَارَةٌ
فِي هَذَا الْمَقْنَعِ فَرُجِحَتْ عَلَى الْإِشَارَةِ.

ترجمہ :- اور وہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کیوقت اول زیادہ مقدار ہے یعنی عبارت
النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے
جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورت میں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا
کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا عورتوں کی شہادہ
مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے، عورتوں نے کہا ہاں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر نہیں بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی
ہے نہ نماز پڑھتی ہے، عورتوں نے کہا ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصان دین کی
وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے
اشارہ یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیوں کہ شطر کا لفظ لغت میں نصف
کیلئے موصوع اور اسی لفظ سے امام شافعیؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ
دن ہے لیکن یہ اسکے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل
مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ
اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

تشریح :- مصنفؒ نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں
برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان،
تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیوں کہ عبارت النص
سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اس کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے نہ وہ مقصود ہوتی ہے اور نہ اس کیلئے کلام لایا جاتا ہے گویا عبارت النص سے ثابت شدہ چیز اقویٰ ہے اور اشارت النص سے ثابت شدہ چیز غیر اقویٰ ہے اور اقویٰ کو غیر اقویٰ پر چونکہ ترجیح حاصل ہوتی ہے اس لئے عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے حق میں فرمایا ہے کہ وہ عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہوتی ہیں عورتوں کے اس سوال کرنے پر کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دیکھو عورتوں کی گواہی مردوں کی نصف گواہی کے برابر ہوتی ہے، یہ تو ان کی عقل کے ناقص ہونے کی علامت ہے اور زندگی میں آدھے زمانہ تک نماز، روزہ کی اہل نہیں رہتیں یہ ان کے دین کے ناقص ہونے کی علامت ہے اس حدیث کے بارے میں اگرچہ امام بیہقی نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث کتب حدیث میں موجود نہیں ہے اور ابن جوزی نے کہا کہ یہ حدیث غیر معروف ہے اور امام نووی نے کہا کہ یہ حدیث باطل ہے لیکن بہر حال حدیث ہے اور یہ حدیث عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کے لئے لائی گئی ہے یعنی عورتوں کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے یہ حدیث عبارت النص ہے اور اس حدیث سے بطریق اشارت النص بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے کیونکہ حدیث میں شطر کا لفظ ہے جس کے معنی نصف کے ہیں امام شافعی نے اسی لفظ سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ یوم ہے لیکن یہ حدیث ایک دوسری حدیث کے معارض ہے جس میں اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اقل الحيض للبارية البكر والثيب ثلثة ايام وليا ليهن و اكثره عشرة ايام۔ یہ دوسری حدیث عبارت النص کے طور پر دلالت کرتی ہے کہ اکثر مدت حیض دس یوم ہے۔

الحاصل حدیث اول سے اشارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کے طور پر اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا ثابت ہوا اور عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا جو چیز عبارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا دس دن ہونا وہ راجح ہوگا اور جو چیز اشارت النص سے ثابت ہوتی ہے یعنی اکثر مدت حیض کا پندرہ دن ہونا وہ مرجوح ہے۔

وَالْإِسَارَةُ عُمُومٌ كَمَا لِلْعِبَارَةِ لِأَنَّ كَلَامَهَا ثَابِتٌ بِنَفْسِ النَّظْمِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ
مِنْهَا خَاصًّا وَأَنْ يَكُونَ عَامًّا مَخْصُوصُ الْبَعْضِ وَغَيْرُهُ وَمِثَالُ الْإِسَارَةِ الْمَخْصُوصُ
الْبَعْضِ قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَقُولُوا لِلَّذِينَ يَقْتُلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ فَإِنَّهُمْ سَيَبْقَوْنَ لِعَلَّوْ
دَرَجَاتٍ الشَّهَادَةِ وَلَكِنَّهُ يُفْهَمُ مِنْهُ إِسَارَةٌ أَنْ لَا يُصَلِّيَ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ نَجَسٌ وَالْحَقُّ لَا

فَصَلِّ عَلَيْهِ ثُمَّ خَصَّ مِنْهُ حَزَنًا فَإِنَّهُ صَلَّى عَلَيْهِ سَبْعِينَ صَلَوةً وَهَذَا أَكْلَهُ عَلَى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ
وَأَقَاغِلِي رَأْيَانِثَالَهُ مَا تَبِيلَ إِنَّهُ خَصَّ مِنْ عُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى الْمَوْلُودَ لَهُ الْآيَةُ
وَطَى الْآبِ جَارِيَةً وَلِدَ لَهُ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتَّى وَجِبَتْ عَلَيْهِ قِيمَتُهَا عَلَى مَا عَرِفَ -

ترجمہ: اور اشارتِ النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارتِ النص کیلئے ہے اس لئے کہ انیس
سے ہر ایک نفسِ نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص و عام مخصوص البعض وغیرہ ہونیکا
احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول وَلَا تَقُولُوا مَنْ يَمُوتُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
أَمْواتٌ ہے کیوں کہ یہ کلام شہدار کی بلندی درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارہ یہ
بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیوں کہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی
جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر شربار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں
امام شافعیؒ کے رائے کے مطابق ہیں۔ اور بہر حال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے
جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول و علی المولود له الآیۃ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے و طی کرنے
کو خاص کیا گیا ہے کیوں کہ و طی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اشارتِ النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ
عبارتِ النص کیلئے ہوتا ہے کیوں کہ یہ دونوں نفسِ نظم سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور نظم کے عوارض میں
سے عموم و خصوص ہیں لہذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص
البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابوزید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارتِ النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ
عموم اس میں... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالاں کہ اشارتِ النص ایسا نہیں ہے پس جب انکے
نزدیک اشارتِ النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیوں کہ تخصیص عموم
ہی کی فرع ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارتِ النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو
خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو لوگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے
گئے ان کو مردہ مت کہو یہ آیت عبارتِ النص کے اعتبار سے شہدار کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت
کرتی ہے لیکن اشارتِ النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ
نہ پڑھی جائے کیوں کہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی
جاتی لہذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہر حال اشارتِ النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہے

لیکن اس سے سید الشہداء رحمہ رسول حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو خاص کر لیا گیا کیوں کہ ان پر ستر بار نماز جنازہ پڑھی گئی ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عام مخصوص البعض کی یہ مثال حضرت امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق ہوگی کیوں کہ ان کے نزدیک تلوار نے چونکہ شہید کے تمام گناہوں کو مٹا دیا ہے اس لئے شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی اور اخات کے نزدیک اس کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول و علی المولود لہ سے بطریق اشارت النص یہ بات ثابت ہے کہ باپ کو اپنے بیٹے کے جملہ مال میں مالک اور متصرف ہونیکا حق حاصل ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا لیکن اس سے ... بیٹے کی باندی کو خاص کر لیا گیا لہذا باپ کو بیٹے کی باندی میں دہی کے ذریعہ تصرف کرنے کا حق نہیں ہے، چنانچہ باپ کے لئے بیٹے کی باندی سے دہی کرنا اس وقت تک حلال نہیں ہوگا جب تک کہ باپ پر اس باندی کی قیمت واجب نہ ہو جائے۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ فَمَا ثَبَتَ بِمَعْنَى النَّصِّ لُغَةً لَا إِجْتِهَادَ أَعْدَلُ هَهُنَا عَنْ
طَرِيقِ الْعِبَارَةِ وَالْإِسْثَارَةِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَقُولَ أَمَّا الْأُسْتِدْلَالُ بِدَلَالَةِ
النَّصِّ فَالْعَمَلُ يَمَّا ثَبَتَ لِلَّهِ هَذَا مُسَامَحَةً قَدِيمَةً مِنْ نَحْوِ الْأَسْلَامِ
حَيْثُ يَذْكُرُ تَارَةً أَلَا سَتَدَّ كَالِ وَالْوُقُوفُ وَهُوَ فِعْلُ الْمُجْتَهِدِ وَتَارَةً الْعِبَارَةُ
وَالْإِسْثَارَةُ وَهُوَ مِنْ أَسْمَاءِ النَّظْمِ حَقِيقَةً وَتَارَةً الثَّابِتُ بِالْعِبَارَةِ وَالْإِسْثَارِ
وَهُوَ مِنْ صِفَاتِ الْحُكْمِ وَلَا يَصْرِفُهُ بَعْدَ وَضُوحِ الْمُقْصُودِ وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ يَخْرُجُ
مِنْ قَوْلِهِ بِمَعْنَى النَّصِّ الْعِبَارَةُ وَالْإِسْثَارَةُ وَلَيْسَ الرُّادِي بِهِ مَعْنَاهُ
اللُّغَوِيُّ الْمَوْضُوعُ لَهُ بَلْ مَعْنَاهُ أَلَا لِيُزَيِّجَ كَالِ الْأَيْلَامِ مِنَ الثَّانِيَةِ قَوْلُهُ
لُغَةً يُمَيِّزُ عَنْ مَعْنَى النَّصِّ وَيُخْرِجُ بِهِ أَلَا قَتْنَاءَ وَالْحَدُوفُ كَالْنَهْمَانِ ثَابِتَانِ
شَرْعًا أَوْ عَقْلًا وَقَوْلُهُ لَا إِجْتِهَادَ أَنَا كَيْدٌ لِقَوْلِهِ لُغَةً وَفِيهِ رَدُّ عَلَى مَنْ
زَعَمَ أَنَّ دَلَالََةَ النَّصِّ هُوَ الْقِيَاسُ الْكُنْهِي حَقٌّ وَالدَّلَالَةُ جَلِيَّةٌ وَكَيْفَ
يَكُونُ هَذَا وَالْقِيَاسُ طَنِي لَا يَقِفُ عَلَيْهِ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ وَالدَّلَالَةُ قَطْعِيَّةٌ يُعْرَفُهَا
كُلُّ مَنْ أَهْلُ الْكَلَامِ وَالْفِعْلُ كَانَتْ فِيهِ مَشْرُوعَةٌ قَبْلَ شَرْعِ الْقِيَاسِ وَلَا يُنْكَرُهَا
مُنْكَرُوا الْقِيَاسِ

ترجمہ: اور ثابت بدلالة النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغت ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے یہاں مصنف نے عبارت النص اور اشارت النص کے طریقہ سے مدلل کیا ہے اور مناسب یہ تھا کہ یوں فرماتے اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت لیکن یہ فقرہ الاسلام کی پرانی مسالحت ہے

چنانچہ وہ کبھی ذکر کرتے ہیں الاستدلال والوقوف حالانکہ یہ مجتہد کے فعل ہیں اور کبھی بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسامِ نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت والاشارت حالانکہ یہ حکم کی صفات میں سے ہے اور مقصود کی وضاحت کے بعد اس میں کوئی نقصان نہیں ہے اور ہر صورت میں مصنف کے قول بمعنی النص سے عبارت النص اور اشارت النص دونوں خارج ہو گئیں اور مصنف کے قول بمعنی النص سے اسکے معنی، لغوی موضوع مراد نہیں ہیں بلکہ معنی التزامی مراد ہیں جیسے تانیف سے ایذا پہنچانا اور اس کا قول لغتہً معنی نص سے تمیز ہے اس قید سے اقتضار اور محذوف خارج ہو جاتے ہیں کیوں کہ یہ دونوں شرعاً عقلاً ثابت ہیں اور اس کا قول لا اجتہاداً اس کے قول لغتہً کی تاکید ہے اور اس میں ان لوگوں کی تردید ہے جس کا خیال ہے کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن خفی ہے اور دلالت جلی ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ قیاس ظنی ہے اس پر سوائے مجتہد کے کوئی مطلع نہیں ہو سکتا ہے اور دلالت قطعی ہے اس کو ہر وہ شخص جانتا ہے جو صاحب زبان ہو، نیز دلالت قیاس مشروع ہونے سے پہلے مشروع ہوئی ہے اور منکرین قیاس بھی اس کا انکار نہیں کرتے ہیں۔

شرح :- تقسیم رابع کی تیسری قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ ثابت بدلالة النص وہ چیز ہے جو معنی نص سے لغتہً ثابت ہوتی ہے نہ کہ مجتہد کے اجتہاد سے۔

شارح نے فرمایا کہ مصنف نے دلالت النص کی تعریف میں وہ انداز اختیار نہیں فرمایا جو انداز عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں میں اختیار کیا ہے، عبارت النص اور اشارت النص کی تعریفوں کے نہج پر یہاں، بھی فاضل مصنف کو یوں کہنا چاہیے تھا اما الاستدلال بدلالة النص فالعمل بما ثبت یعنی دلالت النص سے استدلال کا مطلب اس چیز پر عمل کرنا ہے جو معنی نص سے ثابت ہو۔

لیکن یہ علامہ فخر الاسلام کی پرانی مساحت ہے چنانچہ وہ کبھی استدلال اور وقوف کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ مجتہد کے افعال ہیں اور کبھی عبارت اور اشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں حقیقتہً اقسامِ نظم سے ہیں اور کبھی الثابت بالعبارت اور الثابت بالاشارت کا لفظ ذکر کرتے ہیں حالانکہ یہ حکم کی صفات کے قبیل سے ہیں مصنف انا بھی چونکہ علامہ موصوف کے مقلد ہیں اس لئے وہ بھی ان کے نقش قدم پر چلتے ہیں اور اس طرح کی مساحتوں کا ارتکاب کرتے ہیں لیکن مقصود کی وضاحت ہو جانے کے بعد اس طرز کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فوائدِ قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ تعریف میں بمعنی النص کی قید فصل اول ہے جس کے ذریعہ دلالت النص کی تعریف سے عبارت النص اور اشارت النص کو خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت نفسِ نظم سے ہوتا ہے نہ کہ معنی نص سے۔ و لیس المراد به معناه اللغوی الموضوع لہ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ معنی نص کے قید کے ذریعہ عبارت النص اور اشارت النص، کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں اُسی،

چیز پر عمل ہوتا ہے جو چیز معنی نص سے لغت ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع نہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول "ولا تقل لهما ان" میں تانیف سے ایلام اور رنج پہنچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تانیف کے معنی موضوع نہ کلمہ ان کے ساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم وغیرہ سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں معنی النص لغت کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا، تعریف میں لغت کی قید معنی النص کی تیسرے اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقصدی اور محدود کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیوں کہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اصل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاد اگلی قید احترازی نہیں ہے بلکہ مصنف کے قول لغت کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس "خفی" ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تانیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی ازیت ہے یعنی جس طرح ازیت والدین کی جبکہ کلمہ ان کہنے سے منع کیا گیا ہے، اسی طرح ازیت والدین کی وجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہر حال جب یہاں اصل فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چوں کہ یہ بات ظاہر بھی ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس محض میں چونکہ ایک گونہ خفا ہوتا ہے اس لئے قیاس کو قیاس خفی کہا جائیگا، ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر چار باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس پر صرف مجتہد مطلع ہو سکتا ہے اور دلالت کو ہر شخص جان سکتا ہے جو اصل زبان ہوا اور

لغت سے واقف ہو۔

(۳) دلالت النص قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

(۴) منکرین قیاس بھی دلالت النص کا انکار نہیں کرتے ہیں، اگر دلالت النص قیاس ہی کا دوسرا نام ہوتا تو دونوں ظنی ہوتے یا دونوں قطعی ہتودونوں پر صرف مجتہد مطلع ہوتا، اور دونوں کی مشروعیت ایک ساتھ ہوتی اور منکرین قیاس اس کا بھی انکار کرتے لیکن ان دونوں کے درمیان فرق کا پایا جانا اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ دلالت النص قیاس کا دوسرا نام نہیں ہے بلکہ دلالت النص اور چیز ہے اور قیاس اور چیز ہے۔

كَالْتَّهْمِي عَنِ التَّائِيْفِ يُوقَفُ بِهِ عَلَى حُرْمَةِ الضَّرْبِ بُدُونِ الْاجْتِهَادِ فِي الْمَثَالِ مُسَاحَةً
وَالْأَوَّلَى أَنْ يَقُولَ كَحُرْمَةِ الضَّرْبِ الَّذِي يُوقَفُ عَلَيْهِ مِنَ التَّهْمِي عَنِ التَّائِيْفِ
وَالْمَقْصُودُ وَاضِحٌ يَعْنِي أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فَلَا تَقْلُ لَهَا أَتٍ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعُ لَهُ التَّهْمِي،
عَنِ التَّكْلِيمِ بِأَنَّ نَقَطَ وَهُوَ ثَابِتٌ بِعِبَارَةِ النَّصِّ مَعْنَاهُ اللَّازِمُ الَّذِي هُوَ لَا يَكْمُرُ
دَلَالَةُ النَّصِّ وَكَانَتْ مِنْهُ هُوَ حُرْمَةُ الضَّرْبِ وَالشَّيْءُ وَالْأَمَثِلَةُ الشَّرْعِيَّةُ
الَّتِي ذَكَرَهَا الْقَوْمُ مَذْكُورَةٌ فِي الْمَطَوَّلَاتِ

ترجمہ: جیسے تہم عن التائیف سے اجتہاد کے بغیر ضرب کی حرمت پر واقفیت ہو جاتی ہے مثال مذکورہ میں مساحت ہے بہتر یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہیں عن التائیف سے ہوتا ہے اور مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول "فلا تقل لہا ات" کے معنی موضوع لہ میں صرف ان کہنے سے روکنا اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی جو ایلام کے ہیں وہ دلالت النص میں اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کی حرمت ہے اور دیگر شرعی مثالیں جن کو قوم نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔
تشریح: دلالت النص کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جیسے والدین کے سامنے کلمہ ان کہنے سے روکنا بغیر اجتہاد کے اس سے یہ بات بھی ثابت ہو جاتی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالیاں دینا بھی حرام ہے کیوں کہ آیت "فلا تقل لہا ات" کا مقصود والدین کو ایذا پہنچانے سے روکنا ہے، پس جب ایذا والدین کی وجہ زبان سے کلمہ ان کہنا ممنوع ہے تو ضرب و شتم جس میں ایذا رسانی زیادہ ہے بدرجہ اولیٰ ممنوع اور حرام ہوگا۔

تاریح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مساحت ہے اس طور پر کہ تہم عن التائیف عبارت النص سے ثابت ہے نہ کہ دلالت النص سے اور جب تہم عن التائیف کا ثبوت دلالت النص نہیں ہے تو اس کو دلالت النص کی مثال پیش کرنا کیسے درست ہوگا، بہتر یہ تھا کہ فاضل مصنف یوں فرماتے کرمۃ الضرب الذی یوقف علیہ من التہم عن التائیف یعنی جیسے اس ضرب کی حرمت جس کا علم نہیں عن التائیف سے ہوتا ہے اس صورت

میں ضرب و شتم کا حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوتا اور یہ درست تھا کیوں کہ ضرب و شتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے بہر حال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقفل لہما ان کے معنی موضوع لہ صرف کلمہ ان کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہچانے سے روکنا دلالت النص ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب و شتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النص کی وجہ سے لواطت میں حد زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو موجب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محل حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محل حرام میں پانی بہا کر شہوت پورا کرنے کی وجہ سے حد زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چوں کہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حد زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهِ كَالثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى التَّعَارُضِ يُعْنِي أَنَّ الدَّلَالَاتِ الَّتِي
كَالْإِشَارَةِ فِي كَوْنِهَا قَطْعِيَّةٌ لَكِنْ الْإِشَارَةُ أَوْلَىٰ عِنْدَ التَّعَارُضِ فَمِثَالُهَا
قَوْلُهُ تَعَمُّ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَإِنَّهُ لَمَّا أُوجِبَ
الْكَفَّارَةُ عَلَى الْخَطَا طَبَقَ بِعِبَارَةِ النَّصِّ وَهُوَ أَذْنِي حَالًا فَالْأَوْلَىٰ أَنْ تَجِبَ
عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَعْلَى حَالًا وَبِهَذَا تَمَسَّكَ الشَّافِعِيُّ فِي وَجِبِ الْكَفَّارَةِ
عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ يُعَارِضُهُ قَوْلُهُ تَعَمُّ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا
مُنْعِدًا الْجَزَاءُ لَهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا فَإِنَّهُ يَدُلُّ عَلَى إِشَارَةِ النَّصِّ عَلَى أَنَّهَا
لَيْسَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ إِذَا جُزِيَ عَنْهُ اسْمٌ لِلْكَافِي وَاقِفٌ هُوَ كُلُّ الْمَذْكُورِ
فَعَلِمَ لَا جَزَاءَ لَهُ سِوَ جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ لَمَّا أُوجِبَ عَلَيْهِ
الذِّبَةُ وَالْقَصَاصُ لَأَنَّا نَقُولُ ذَلِكَ جَزَاءً لِحَلٍّ وَأَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ
الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَا وَجَهَنَّمَ فِي الْعَمَدِ وَلَوْ سَلِمَ ذَلِكَ فَالْقَصَاصُ
ثَبَتَ بِنَصِّ آخَرٍ۔

ترجمہ مکہ :- اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارت النص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص بھی اشارت النص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النص اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کر دے اس پر ایک مومنہ رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطر پر عبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطر عام کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عام پر جوا علی حیثیت رکھتا ہے بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عام پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول ”ومن یقتل مومنًا معتمدًا فجزاۃ جہنم خالدا فیہا“ اس کے معارض ہے، اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عام پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزا کافی کا نام ہے نیز جزا سے کل جزا مراد ہے، پس معلوم ہو گیا کہ قاتل عام کیلئے جہنم کے، علاوہ کوئی جزا نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ محل کی جزا ہے اور رہی فعل کی جزا تو وہ قتل خطا میں کفارہ ہے، اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو اشارت النص پر عمل کرنا ادنیٰ اور قابل ترجیح ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل ہو گیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارض کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ”ومن قتل مومنًا خطا“ فتح رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطا قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عام پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انھوں نے فرمایا ہے کہ خاطر جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جانی ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتل عام جو خاطر کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل عام پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ”ومن یقتل مومنًا معتمدًا فجزاۃ جہنم خالدا فیہا“ امام شافعیؒ کے اس قول خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگر حسیہ، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عام کی سزا ہمیشہ کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عام پر کفارہ واجب نہیں ہے کیوں کہ آیت میں جزار کا

لفظ مذکور ہے اور جزا نام بے کافی کا، نیز جو جزا مذکور ہے اس سے پوری جزا مراد ہے نہ کہ بعض جزا، پس اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عامہ کی پوری جزا اور کل جزا دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزا نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عامہ کی اور کوئی جزا نہیں ہے تو، قاتل عامہ پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی آیت سے بطریق دلالت النص قاتل عامہ پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النص قاتل عامہ پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کیوقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النص پر عمل کرتے ہوئے اخلاف نے کہا کہ قاتل عامہ پر کفارہ واجب نہیں ہوگا بعض لوگوں نے مذہب اخلاف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتل عامہ کی کامل اور کافی جزا ہے اور اس کے علاوہ اس کی کوئی اور جزا نہیں ہے تو قاتل عامہ پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالاں کہ قاتل عامہ پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمدہ قتل کر دے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہر حال قاتل عامہ پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزا نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزا سے مراد آخرت کی جزا ہے اور مطلب یہ ہے قاتل عامہ کیلئے آخرت میں کل جزا دوزخ ہے، پس اگر قاتل عامہ پر جزا دنیا بنا کر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزا سے مراد تو کامل اور کافی جزا ہے لیکن آیت میں جزا کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزا ہے یعنی فعل قتل عمدہ کی کل جزا دوزخ ہے اور فعل قتل خطا کی کل جزا کفارہ ہے اور دوسری دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزا نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزا ہے کیوں کہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزا ہونے میں مضرت نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان بھی لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبا علیہم فیما ان النفس بالنفس والعین بالعین والالاف بالالاف الآیہ۔

وَلِهَذَا ثَبَتَ الْحُدُودُ وَالْكَفَّارَاتُ بِدَلَالَةِ النَّصِّ وَدُونَ الْقِيَاسِ أَيْ كَاجَلِ أَنْ لِلدَّلَالَةِ قَطْعِيَّةً وَالْقِيَاسُ ظَنِّي نَعَمْ ثَبَتَ الْحُدُودُ وَالْكَفَّارَاتُ بِالْأَوَّلِ دُونَ الثَّانِي وَهَذَا إِذَا كَانَتِ الْقِيَاسُ بِعِلَّةٍ مُسْتَبْتَةٍ وَأَمَّا إِذَا كَانَتْ بِعِلَّةٍ مَنْصُوصَةٍ فَهِيَ نِسْأَوِي الدَّلَالَةِ فِي الْقَطْعِيَّةِ وَالْثَبَاتِ مِثَالِ ثَبَاتِ

الحدود بالذکالۃ اثبات حد الزنا بالرحم علی غیر ماعز الذی ثبت علیہ العبارة
 کان ماعز انما رجم لانہ ان محصن لا کاتۃ ماعز او صحابی فکل من کان
 کذلک یرجم و لکن ثبت الذم علی کل زان محصن بنص اخر ایضا و اثبات
 حد قطع الطریق علی من کان ردع لہم بحد الذکر قولہ نعم ویسعون فی الارض فسادا

ترجمہ :- اور اسی لئے حدود و کفارات کو دلالتِ نصوص سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ قیاس سے چونکہ
 دلالتِ قطعی اور قیاس ظنی ہے اس لئے حدود و کفارات کو اول سے ثابت کرنا درست ہے نہ کہ ثانی سے اور
 یہ اس وقت ہے جبکہ قیاس کا ثبوت علت مستنبط سے ہو اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے
 اور ثابت کرنے میں دلالت کا مساوی ہوگا حدود کو دلالت سے ثابت کرنے کی مثال حد زنا بالرحم کو اس ماعز کے
 علاوہ پر ثابت کرنا ہے جس پر عبارت نص سے حد زنا بالرحم ثابت ہوئی تھی کیوں کہ ماعز کو صرف اس وجہ سے
 رجم کیا گیا تھا کہ وہ زانی محصن ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ماعز یا صحابی تھے لہذا ہر وہ شخص جو ایسا ہوگا اسے
 رجم کیا جائیگا اور دوسری نص سے بھی ہر زانی محصن پر رجم ثابت ہے اور رہنہ کی حد کو... باری تعالیٰ کے
 قول ویسعون فی الارض فسادا کی دلالت سے اس شخص پر ثابت کرنا ہے جو رہنہوں کا مددگار ہو۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ قطعی الدلالت ہونے میں دلالتِ النص چونکہ اشارتِ النص کے
 برابر ہوتی ہے اور قیاس ظنی ہوتا ہے اسی لئے دلالتِ النص کے ذریعہ حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست
 ہوگا کیوں کہ قیاس ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہوتا ہے اور شبہات کی وجہ سے حدود و کفارات ثابت
 نہیں ہوتے بلکہ باقبط ہو جاتے ہیں اور دلالتِ النص چونکہ ایسی قطعی دلیل ہے جس میں کسی طرح کا کوئی شبہ
 نہیں ہوتا اس لئے اس کے ذریعہ حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں، اگر آپ یہ اعتراض کریں کہ خبر واحد
 بھی ایسی دلیل ظنی ہے جس میں شبہ ہوتا ہے حالاں کہ خبر واحد سے حدود و کفارات ثابت ہو جاتے ہیں۔ تو
 اس کا جواب یہ ہوگا کہ خبر واحد میں جو شبہ ہوتا ہے اس کے ثبوت کے طریقہ میں ہوتا ہے نہ کہ اصل حدیث
 میں کوئی اصل میوہ بلا شبہ اور بلا ریب حدیث اور سنت رسول ہے اس کے برخلاف قیاس کہ اس کی
 اصل میں شبہ ہوتا ہے اس فرق کے بعد اعتراض کی گنجائش نہ رہے گی۔

شارح کہتے ہیں کہ قیاس اس صورت میں دلیل ظنی ہوتا ہے جب کہ اس کا ثبوت علت مستنبط سے ہو،
 اور جب اس کا ثبوت علت منصوصہ سے ہو تو وہ قطعی ہونے میں اور حدود و کفارات کو ثابت کرنے میں دلالت
 النص کے مساوی اور برابر ہوتا ہے جیسا کہ شروع کتاب میں گذر چکا ہے، دلالتِ النص کے ذریعہ حدود
 ثابت کرنے کی مثال حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علاوہ دوسرے لوگوں پر حد زنا یعنی رجم
 کو ثابت کرنا ہے، حضرت ماعز اسلمی رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر حد زنا رجم کا ثبوت بطریق عبارتِ النص ہے

اس طور پر کہ ماغرا سلمیٰ ایک اجنبیہ عورت کے ساتھ منہ کالا کرنے کے بعد دربار رسالت میں حاضر ہوئے اور اپنے جرم کا اعتراف کیا چار مرتبہ اعتراف جرم کرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرہ رسوخ زمین میں لیجکر رجم کر دیا امر فرمایا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق ان کو رجم کیا گیا۔

پس چونکہ یہ حدیث ماغرا سلمیٰ کے بارے میں منصوص ہے اس لئے ماغرا سلمیٰ پر حد زنا رجم کا اقرار اور اثبات عبارت النص سے ہوگا اور چونکہ ماغرا سلمیٰ کو رجم ماغرا مہنے یا صحابی رسول ہونے کی وجہ سے نہیں کیا گیا بلکہ محض رشادی شدہ ازانی ہونے کی وجہ سے کیا گیا ہے، لہذا بطریق دلالت النص یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی بحالت اخصانہ نہ کرے گا اس کو رجم کیا جائیگا۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری نص بھی ہرزانی محض پر رجم ثابت ہے اور وہ دوسری نص یہ ہے الشیخ والشیخۃ اذا زنیانا رجوعا نکاحا لا من اللہ یہ آیت اگرچہ منسوخ التلاوت ہے لیکن اس کا حکم باقی ہے، بہر حال ہرزانی محض پر رجم کا ثبوت دلالت النص اور عبارت النص دونوں سے ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیوں کہ ایک حکم دو دلیلوں سے ثابت ہو سکتا ہے اسی طرح دلالت النص سے حد ثابت کرنے کی ایک مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قول انما یحاربون اللہ ورسولہ ولسیون فی الارض فسادا بطریق عبارت النص محاربین پر رہنری کی حد واجب کرتا ہے اور محاربہ کی صورت قتال اور لوٹ مار کرنا ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں دشمن کو مغلوب کرنا اور ایسے طریقہ پر ڈرانا جس سے لوگوں کا سفر کرنا دشوار ہو جائے یہ معنی چوں کہ ڈاکوؤں کی مدد کرنیوالوں میں بھی پائے جاتے ہیں اس لئے ڈاکوؤں کی مدد کرنے والوں پر بھی دلالت النص سے رہنری کی حد واجب ہوگی۔

وَمِثَالُ اثْبَاتِ الْكُفَّارَاتِ بِالْذَّلَالَةِ اثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ .. عَلَى أَهْلِ الْأُمَّلَةِ وَطُبْتُ عَمَلًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ بِذَّلَالَةٍ نَقِيٍّ وَرَمَدِيٍّ الْأَعْلَى جَمِيعٍ جَامِعَةٍ فِي رَمَضَانَ عَمَلًا وَعَلَى أَهْلِ مَنْ يَفْعَلُ الْجَمَاعَ سِوَاهُ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِإِسَادِ صَوْمِهِ لَا لِأَنَّهُ أَعْمَى الْفُحْصُورُ أَوْ رَجُلٌ وَاثْبَاتُ الْكُفَّارَةِ عَلَى مَنْ أَكَلَ أَوْ شَرِبَ عَمَلًا بِذَّلَالَةٍ هَذَا النَّصْرُ الْوَارِدُ فِي الْجَمَاعِ لِأَنَّهُ إِنَّمَا وَجِبَتْ عَلَيْهِ الْكُفَّارَةُ لِأَجْلِ أَنَّهُ إِسَادٌ لِلصَّوْمِ لَا لِأَنَّهُ جَمَاعٌ فَقَطْ فَكُلُّ مَا فِيهِ إِسَادٌ لِلصَّوْمِ مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالطَّبْعِ يَجِبُ فِيهِ الْكُفَّارَةُ غَيْرُ مُحْتَقِقٍ بِالْجَمَاعِ وَالشَّانِعِ أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الدَّلَالَةُ وَيَقُولُ لَا تَجِبُ الْكُفَّارَةُ إِلَّا بِالْجَمَاعِ فَالْعِلَّةُ عِنْدَهُ لَيْسَ إِسَادُ الصَّوْمِ لِلْجَمَاعِ فَقَطْ وَهَذَا قَالُوا إِنَّ عَدَّ امْتِثَالٍ هَذِهِ الْأَحْكَامِ فِي الدَّلَالَةِ لَا يَحْسِنُ لِأَنَّ الشَّانِعِ لَمْ يَنْبَغِ هَذَا مَعَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ تَكَانَ يَتَّبِعِي أَنْ يُعَدَّ فِي الْقِيَاسِ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ لَنَا رَكَّةً ..

ترجمہ: دلالت النص سے کفارات ثابت کرنے کی مثال اس عورت پر کفارہ ثابت کرنا ہے، جس سے رمضان کے دن میں وطی کی گئی ہو اس نص کی دلالت سے جو ایک اعرابی کے بارے میں وارد ہوئی تھی جبکہ اس نے رمضان میں عمداً جماع کیا تھا اور ہر اس شخص پر کفارہ ثابت کرنا ہے جو اس اعرابی کے سوا ہو، اور اسی طرح جماع کرتا ہو کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس وجہ سے واجب ہوا ہے کہ اس کا روزہ فاسد ہو گیا ہے نہ اس لئے کہ وہ ایک خاص اعرابی یا ایک مرد ہے اور کفارہ کو اس شخص پر ثابت کرنا جس نے عمداً کھایا یا پیا ہو اس نص کی دلالت کی وجہ سے جو جماع کے بارے میں وارد ہوئی ہے کیوں کہ اس پر کفارہ صرف اس لئے واجب ہوا ہے کہ اس کا یہ فعل روزہ کو توڑنے کا باعث ہے نہ اس لئے کہ یہ فقط جماع ہے لہذا ہر وہ چیز جو روزہ توڑ دے، یعنی کھانا، پینا، اور وطی، اس میں کفارہ واجب ہوگا یہ حکم، جماع کیساتھ مخصوص نہیں ہے امام شافعی نے اس دلالت کا انکار فرمایا ہے سو وہ فرماتے ہیں کہ کفارہ صرف جماع سے واجب ہوتا ہے پس امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت مفسد صوم ہونا نہیں ہے بلکہ صرف جماع کرنا ہے اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت میں شمار کرنا مستحسن نہیں ہے اس لئے کہ امام شافعی اہل زبان کی یکے باوجود اس کو پہچان نہ سکے مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی، اس طرح کی بہت سی مثالیں ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کے لئے بھی۔

شرح: شارح نے دلالت النص سے کفارات ثابت کرنے کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ایک اعرابی جس نے رمضان المبارک کے دن میں اپنی بیوی سے جماع کیا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا حکم دریافت کیا اس کے بارے میں نص یعنی حدیث وارد ہوئی ہے حدیث یہ ہے امام بخاری، روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ ایک مرتبہ ہم لوگ آقائے مدینہ کی مجلس میں موجود تھے اچانک ایک مرد نے آکر کہا اللہ کے رسول میں مارا گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا ہوا، اس نے کہا روزہ کی حالت میں بیوی کے ساتھ جماع کر بیٹھا، مدنی آقائے فرمایا تیرے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام ہے اس نے کہا نہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا مسلسل دو ماہ روزہ رکھنے کی ہمت ہے اس نے کہا نہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کیا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی وسعت ہے، اس نے کہا نہیں، اللہ کے رسول نے اس سے کہا بیٹھ جاؤ، تھوڑی دیر کے بعد آپ کی خدمت میں کھجوریں آئیں آپ نے فرمایا سوال کر نیوالا کہاں ہے اس نے کہا اللہ کے رسول میں حاضر ہوں آپ نے فرمایا ان کو لیجا کر صدقہ کر دو، اس نے کہا اللہ کے رسول مجھ سے اور میرے بچوں سے زیادہ مستحق کون ہوگا صرم میں ہم سے زیادہ کوئی محتاج نہیں ہے اس کا یہ جملہ سن کر محبوب خدا ہنس پڑے اور فرمایا کہ اچھا یہ کھجوریں اپنے گھر والوں کو دیدو، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمداً روزہ فاسد کرنے کی وجہ سے کفارہ (غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا یا ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانا) واجب ہوتا ہے یہ حدیث چونکہ ایک اعرابی مرد کے بارے میں

دارد ہوئی ہے اس لئے عمدۂ اجماع کریم کی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالت النص سے ثابت ہوگا کیوں کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریم کی جنابت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنابت جس کی طرف سے بھی پائی جائے گی، کفارہ کا یہ حکم دلالت اسی کے حق میں ثابت ہوگا، پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنابت پائی گئی ہے اس لئے دلالت اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارت النص ثابت ہوا ہے اور اس کی بیوی پر بطریق دلالت النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہو اور رمضان کے دن میں عمدۂ اجماع کا مرتکب ہو اس پر بھی بطریق دلالت النص کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ روزہ فاسد کریم کی جنابت اس کے حق میں بھی متحقق ہے، اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمدۂ اگھایا یا پی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعرابی کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کریم کی جنابت کاملہ کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنابت کاملہ کا تحقق ہوگا، اسی صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر یا جماع کر کے فاسد کیا گیا ہو حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارح نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماع نام وجوب کفارہ کی، علت ہے چونکہ عورت کی جانب سے جماع نام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہر حال جب امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع نام ہے تو کھانے پینے کی صورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالت النص کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالت النص میں شمار کرنا مستحسن اور پسندیدہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے، اگر یہاں دلالت النص کا وجود ہوتا امام شافعیؒ اس پر ضرور مطلع ہوتے، لہذا مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الفرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذَا الْعُمُومُ وَالْخُصُومُ مِنْ عَوَارِضِ
الْأَلْفَاظِ وَهَذَا مَعْنَى لَا زِمَ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لَفْظِهِ وَلَا لِأَنَّ الْعِلَّةَ كَالْأَذَى مَثَلًا
إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِأَنْ يُوْجَدَ
الْأَذَى لَمْ يُوجَدْ الْحُرْمَةُ فَإِنَّمَا وَجِدَتْ الْعِلَّةُ وَجِدَتْ الْحُرْمَةُ وَلَا
يُسَمَّى هَذَا تَعْيِيمًا

ترجمہ :- جو چیز دلالت سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کیلئے
عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لئے کے لئے
لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذی جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت
ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے
پس جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تعمیم نہیں کہا جاتا ہے۔
تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال
نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال
بھی نہیں ہوگا، دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی یعنی جو چیز
دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں، بہر حال جب یہ معنی
موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا
دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیت والدین کا جب تا فیف ضرب و شتم کی حرمت کیلئے علت
ہونا ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین موجود
ہو اور حرمت موجود نہ ہو، پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں
تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیوں کہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونیکا احتمال
رکھے، حاصل یہ ہیکہ جہاں علت اذیت والدین پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تعمیم
نہیں کہا جائیگا کیوں کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَأَمَّا الثَّابِتُ بِإِقْتِنَاءِ النَّصِّ فَمَا لَا يَحْتَمِلُ النَّصُّ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ
إِنْتِصَاكَ النَّصِّ لَصَحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ نَصْرًا هَذَا مَعْنَاهُ فَإِلَى النَّصِّ بِوَسِطَةِ الْمُقَضِّي

فَكَانَ كَالثَّابِتِ بِالنَّصْرِ فِي هَذِهِ الْعِبَارَةِ تَوَحُّدًا بِأَحَدٍ هُمَا أَنْ يَكُونَ الثَّابِتُ
بِاقْتِضَاءِ النَّصْرِ هُوَ الْمُقْتَضَى اسْمُ الْمَفْعُولِ وَالْأَقْتِضَاءُ مَصْدَرٌ عَلَى مَعْنَاهُ وَيَكُونُ
الْمَعْنَى وَأَمَّا الْمُقْتَضَى فَهَلْ يُعْمَلُ النَّصْرُ إِلَّا بِشَرْطٍ تَقْدِيرُهُ عَلَى النَّصْرِ فَإِنَّ ذَلِكَ الْمُقْتَضَى
أَمْرٌ اقْتِضَاءُ النَّصْرِ بِصِحَّةٍ مَا تَنَاءَوَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْمُقْتَضَى مُضَافًا إِلَى النَّصْرِ
بِوَاسِطَةِ الْأَقْتِضَاءِ فَجَيِّدٌ يَكُونُ قَوْلُهُ الْمُقْتَضَى بِمَعْنَى الْأَقْتِضَاءِ وَنُسْخَةُ تَقْدِيرُهُ
بِالْمُضَافَةِ أُولَى مِنْ تَقْدِيمِ بِمَا مَضَى أَنْ يَكُونَ تَعْرِيفًا لِلْمُقْتَضَى لَا لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ
بِهِ فَيُخَالِفُ قَرِينَتَهُ لَعْنَةُ الثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ وَتَأْنِيهِمَا أَنْ يَكُونَ الْأَقْتِضَاءُ
بِمَعْنَى لِقَظٍ هُوَ تَعْرِيفٌ لِلْحُكْمِ الثَّابِتِ بِالْمُقْتَضَى لَا لِلْمُقْتَضَى وَقَوْلُهُ تَقْدِيرُهُ فَعِلٌ
مَا ضَرَفَ الْمَعْنَى وَأَمَّا الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِمُقْتَضَى النَّصْرِ فَهَلْ يُعْمَلُ النَّصْرُ فِيهِ إِلَّا بِشَرْطٍ
تَقْدِيرُهُ ذَلِكَ الشَّرْطُ أَمْرٌ اقْتِضَاءُ النَّصْرِ بِصِحَّةٍ مَا تَنَاءَوَلَهُ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْحُكْمُ
الَّذِي نَحْنُ فِي تَعْرِيفِهِ مُضَافًا إِلَى النَّصْرِ الْمُقْتَضَى بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى فَإِنَّ النَّصْرَ
الْمُقْتَضَى دَالٌّ عَلَى الْمُقْتَضَى وَهُوَ دَالٌّ عَلَى حُكْمِهِ فَمِنْ يَكُونُ قَوْلُهُ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ
ذَلِيلًا لِقَوْلِهِ إِلَّا بِشَرْطٍ تَقْدِيرُهُ وَيَكُونُ حُلُّ قَوْلِهِ فَمَا لَمْ يُعْمَلِ النَّصْرُ عَلَى قَوْلِهِ وَأَمَّا
الثَّابِتُ بِوَاسِطَةِ قَوْلِهِ فَصَارَ هَذَا أَيْ الْأَقْتِضَاءُ بِبَيِّنَةٍ.

ترجمہ :- بہر حال جو چیز اقتضائے نص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص سے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، لہذا یہ مقتضی، مقتضی کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضائے نص سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے، اس عبارت کی دو توجہیں ہیں ایک توجہ یہ ہے کہ جو چیز نص کے اقتضائے سے ثابت ہو وہ مقتضی اسم مفعول ہو اور اقتضائے اپنے معنی میں مصدر ہو، اور عبارت کے معنی یہ ہوں، مقتضی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیا تھ کہ وہ نص پر مقدم ہو کیوں کہ وہ مقتضی ایک ایسی شے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو، پس یعنی مقتضی اقتضائے کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضی اقتضائے کے معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدیم کا نسخہ تقدیم ماضی سے اولیٰ ہے اور یہ مقتضی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس .. حکم کی جو مقتضی سے ثابت ہوا۔

لہذا یہ اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگا جو دلالت نص سے ثابت ہے، دوسری توجہ یہ ہے کہ اقتضائے مقتضی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی سے ثابت ہے مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور اس کا قول

تقدم فعل ماضی کا صیغہ ہوگا اور معنی ہوں گے، بہر حال وہ حکم جو مقتضی نص سے ثابت ہے وہ چیز ہے جس میں نص عمل نہیں کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا ہے اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہے، پس یہ حکم جس کی ہم تعریف کر رہے ہیں مقتضی کے واسطے اس نص مقتضی کی طرف مضاف ہے کیوں کہ نص مقتضی مقتضی پر دال ہے اور مقتضی اس کے حکم پر دال ہے، پس اس وقت مصنف کا قول "فان ذالک امر"، مصنف کے قول الا بشرط تقدم کی دلیل ہوگا اور اس کا قول "فالم یعمل النص" اس کے قول فصار هذا کے واسطے اس کے قول واما الثابت پر محمول ہوگا ورنہ ان کے درمیان ربط نہ ہوگا۔

تشریح :- تقسیم رابع کی چوتھی قسم بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضار النص سے ثابت ہو یعنی مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ چیز نص پر مقدم ہو۔ کیوں کہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نص اپنے معنی اور مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے یعنی جب تک مقتضی (اسم مفعول) موجود نہیں ہوگا اس وقت تک نص کا مفہوم درست نہیں ہوگا۔

پس یہ مقتضی، نص کی طرف اقتضار کے واسطے منسوب ہوگا، شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ اس عبارت کو حل کرنے کیلئے دو توجہیں کی گئی ہیں، ایک توجہ یہ ہے کہ متن کی ابتدائی عبارت "الثابت باقتضار النص" (جو چیز نص کے تقاضہ سے ثابت ہے) مراد مقتضی (اسم مفعول) ہے اور اقتضار النص میں جو لفظ اقتضار ہے وہ مصدر ہے اور اپنے مصدری معنی پر محمول ہے اور بواسطہ المقتضی میں جو لفظ مقتضی بصیغہ اسم مفعول ہے وہ اقتضار مصدر کے معنی میں ہے اور بشرط تقدم میں لفظ تقدم اضافت کے ساتھ ہے یعنی لفظ تقدم اس ضمیر کی طرف مضاف ہے جو ضمیر کلام کی طرف راجع ہے بقول شارح تقدم کو اضافت کے ساتھ پڑھنا زیادہ بہتر ہے، صیغہ ماضی کے ساتھ پڑھنے کے مقابلہ میں، اب تعریف یہ ہوگی کہ مقتضی (اسم مفعول) وہ چیز ہے کہ نص عمل نہیں کرتی مگر نص پر اس چیز کے مقدم ہونے کی شرط کے ساتھ کیوں کہ یہ مقتضی (اسم مفعول) ایسی شے ہے جس کے وجود کا نص اپنے مفہوم کی صحت کے لئے تقاضہ کرتی ہے لہذا مقتضی (اسم مفعول) اقتضار کے واسطے نص کی طرف مضاف ہوگا اس صورت میں مقتضی (اسم مفعول) کی تعریف ہوگی اور وہ حکم جو مقتضی (اسم مفعول) سے ثابت ہے اس کی تعریف نہ ہوگی، لہذا یہ صورت اپنے قرین یعنی اس امر کے مخالف ہوگی جو دلالت النص میں اس حکم کی تعریف کی گئی ہے جو حکم دلالت النص سے ثابت ہوتا ہے اور یہاں اقتضار النص میں نص مقتضی کی تعریف کی گئی ہے، بہر حال مذکورہ صورت میں اقتضار النص کی تعریف دلالت النص کی تعریف کے مخالف ہوگی۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ اما الثابت باقتضار النص میں اقتضار مقتضی (اسم مفعول) کے معنی میں ہے اب اما الثابت باقتضار النص کے معنی ہوں گے اما الثابت بمقتضی النص یعنی وہ چیز جو مقتضی نص سے ثابت ہوتی ہے

وہ حکم ہوتا ہے لہذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی نص سے ثابت ہوتا ہے اور نص مقتضی کی تعریف نہ ہوگی، اور الا بشرط تقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہر حال وہ حکم جو مقتضیٰ سے ثابت ہے وہ چیز جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضیٰ ہے کیوں کہ وہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نص مقتضیٰ کی طرف مقتضیٰ (اسم مفعول) کے واسطے سے منسوب ہے کیوں کہ نص مقتضیٰ مقتضیٰ پر دلالت کرتی ہے اور مقتضیٰ (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول ان ذلک امر الا بشرط تقدم کی دلیل ہے اور مصنف کا قول فما لم یعمل بالنص مصنف کے قول اما اثبات پر محمول ہے فصار هذا کے واسطے سے اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو فما لم یعمل اور اما اثبات کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(قواند) نور الانوار کے پیش نظر نسخہ میں نکان کا اثبات بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخہ میں چون کہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطہ مقتضیٰ کے بعد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ جو حکم اقتضار النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیوں کہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضیٰ (اسم مفعول) سے اور مقتضیٰ (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نص مقتضیٰ (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَامَةٌ أَنْ يَتَّخِذَ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغَىٰ عِنْدَ ظَهْرِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ تَعْنِي أَنَّ
عَلَامَةً الْمُقْتَضَىٰ أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضَىٰ عِنْدَ ظَهْرِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبَّ حَوْفًا
ثَلَاثًا الْمُقْتَضَىٰ بِأَنْ يَقُولَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ بَأْتِي مَا لِكَلَامٍ عَنْ سُنَّةٍ فِي
الْفَرْقِ الْمَعْنَىٰ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ إِذَا قُدِّرَ انْقِطَعَ الْكَلَامُ عَنْ سُنَّةٍ كَمَا فِي قَوْلِهِ
وَأَسْأَلُ الْقُرْبَىٰ فَإِذَا قُدِّرَ لَفْظُ الْأَهْلِ وَيَقَالُ وَأَسْأَلُ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ يَتَحَوَّلُ
السُّؤَالُ عَنْ الْقُرْبَىٰ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ عَرَابُ الْقُرْبَىٰ مِنَ النِّصَبِ إِلَى الْحَرِّ
وَلَكِنْ تَنْتَقِصُ الْقَاعِدَةُ ثَانٍ يَقُولُ تَعَالَىٰ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا يَا نَهْ أَنْ قُدِّرَ قَوْلُهُ فَضْرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ لِسَانِي بِنَقْلِ يَوْمَ أَنَّهُ مُحْذُوفٌ وَيَقُولُ أَعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي بِأَلْفٍ
يَا نَهْ أَنْ قُدِّرَ النَّبِيُّ وَيَقَالُ بِيْعَ عَبْدُكَ عَنِّي وَكُنْ لِي بِأَلْفٍ عَتَايَ فَإِنَّ يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ مَحْ مَأْمُورًا بِأَعْتَايَ عَبْدُكَ يَكُونُ تَبَلٌ ذَلِكَ مَأْمُورًا بِأَعْتَايَ عَبْدُ
الْمَأْمُورِ وَلِهَذَا قِيلَ إِنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَىٰ شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوفُ لُغَوِيٌّ وَامْتَلَا

وَقِيلَ إِنَّ الْمُقْتَضَى وَالْمُقْتَضَى كِلَاهُمَا يَرَادَانِ فِي الْأُقْتِضَاءِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوفِ فَإِنَّ
الْمَلَّادَيْنِ الْمَحْذُوفَ لَا غَيْرُ وَبِالْجُمْلَةِ فَالْمَحْذُوفُ فِي حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَجْلُو عَنْ
الْعِبَارَةِ وَالْإِسَارَةِ وَاللَّامَةُ وَالْأُقْتِضَاءُ وَلَيْسَ قِسْمًا خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ.

ترجمہ:۔ اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت
لغونہ ہو، برخلاف محذوف کے یعنی مقتضی کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضی متغیر نہ ہو،
جیسے اس کا قول ان اکلت نعبدی صر پھر جب مقتضی مقدر کر کے یوں کہے ان اکلت طعاماً تو باتی کلام اپنے
سابق طریق سے لفظ اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے
سابق طریق سے منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریتہ میں پس جب لفظ اهل مقدر
کر کے کہا جاتا ہے واسأل اهل القریتہ تو سوال قریہ سے اهل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب
نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول نعلنا اضرب بعصاک
الحجر فأنفجرت منه اثنتا عشرة عیناً سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فاضرب فأنشق الحجر
فأنفجرت مفید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا
ہے اور اس کے قول اھتق عبدک عینی بالف سے (بھی ٹوٹ جاتا ہے) کیوں کہ اگر مزید مقدر ہو اور
یوں کہا جائے بع عبدک عینی دکن دکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضی ہے
کیوں کہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالاں کہ وہ اس سے پہلے مامور
کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو تا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق
یہ ہے کہ مقتضی شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے امثال اور کہا گیا کہ مقتضی،
اور مقتضی دونوں اقتضار میں مراد ہوتے ہیں برخلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد
ہوتا ہے پس محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضار سے خالی نہیں
ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چار سے خارج ہو۔

شرح:۔ مصنف نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضی
کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام
مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت نعبدی صر کہا، اگر میں نے کھایا تو
میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاماً کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے
ان اکلت طعاماً نعبدی صر تو باتی کلام یعنی نعبدی صر، نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں اس کے
برخلاف محذوف کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے بدل جاتا ہے

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریہ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اہل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریہ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریہ ظہور اہل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منسوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہو گیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہو گیا۔

شارح نور الانوار ملاحظیوں کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں (۱) ظہور مقتضی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے (ان دونوں پر نقص وارد ہوتا ہے قاعدہ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول نقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً سے نقص وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں ضرب فاشق الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے نقلنا اضرب بعصاک الحجر فاشق الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عیناً تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہو جاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقص وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا اعتق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کر دے، یہ کلام صحیح کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر صحیح کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے بیع عبدک عنی بالف دکن وکیل بالاعتاق اپنے غلام کو میسر ہاتھ ایک ہزار کے عوض فروخت کر اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہو جا، تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالانکہ وہ مقتضی ہے اور کلام اس طور پر بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضی سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضی کے بعد امر یعنی متکلم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہو گیا ملاحظہ فرمائیے یہ مثال مقتضی کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام متغیر ہو جاتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضی کے وقت کلام متغیر نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چوں کہ نقص وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغتاً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی اور مقتضی دونوں، اقتضار میں مقصود ہوتے ہیں الخذف کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحتہ مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریہ میں صرف اہل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے وبالجملة فالخذف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے خارج ہے اور مقتضی کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکور

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضار النص پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو یہ مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمِثْلُهُ الْأَمْرُ بِالْحُرِّ يُرَى لِلتَّكْفِيرِ مَقْتَضٍ لِلْمَلِكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْحُرِّ
هُوَ قَوْلُهُ تَعَزَّيْ رَقَبَةً فَإِنَّهُ مَقْتَضٍ لِلْمَلِكِ الْغَيْرِ الْمَذْكُورِ فَكَانَتْ قَالَتِ
فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُلْكِيَّةٌ لَكُمْ فَإِنَّ أَعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدَ الْغَيْرِ لَا يَصْنَعُهُ تَحْرِيْرُ
رَقَبَةٍ مَقْتَضٍ وَمُلْكِيَّةٌ لَكُمْ مَقْتَضٍ وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمَلِكُ ثَابِتٌ بِالْمَقْتَضِ وَقِيلَ
الْمَلِكُ دُبِهِ قَوْلُهُ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنْهُ بِالْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَانَتْ قَالَتِ
بِعَبْدِكَ عَنِّي وَكُنْ وَكَيْلِي بِالْأَعْتَاقِ فَلَمَّا ثَبَتَ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ
شَرَا يُطْلَقُ نَفْسِهِ فَيَسْتَعْنِي عَنِ الْإِجْبَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرَّدِّ
وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يَشْتَرِطُ فِيهِ شَرَا يُطْلَقُ الْأَعْتَاقُ مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ كَلْفًا
أَهْلًا لِلْأَعْتَاقِ فَلَا يَصْنَعُهُ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا يَقُولُ أَبُو يُوسُفَ
لَوْ قَالَ أَعْتَقَ عَبْدَكَ عَنْهُ بَعْدَ ذِكْرِ الْأَلْفِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهَبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ
اقْتَضَى الْبَيْعَ وَيَسْتَعْنِي هَذِهِ الْهَبَةُ عَنِ الْقَضَرِ كَمَا يَسْتَعْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِجْبَابِ
وَالْقَبُولِ بَلْ أَدْلَى كَانَ الْقَبْضُ شَرْطًا وَالْإِجْبَابُ وَالْقَبُولُ رُكْنًا
فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَدْلَى وَلَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِجْبَابَ
وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ قَدْ احْتَمَلَ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَالُفِ بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهَبَةِ
فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ

ترجمہ: اور اس کی مثال ادائے کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے کیوں کہ یہ ملک غیر کا مقتضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ ملوکہ کم اس لئے کہ حُر اور عبد غیر کا اعتناق درست نہیں ہے پس تحریر رقبہ مقتضی ہے اور ملوکہ کم مقتضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقتضی سے ثابت ہے جو مقتضی، مقتضی سے ثابت ہے اور کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتراف عبدک عنی بالف ہے اس لئے کہ امر بالا اعتناق بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بیع عبدک

عننی دکن کیل بالاعتاق پس چونکہ بیع اقتضائاً ثابت ہوئی اس لئے اس میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب و قبول سے مستغنی ہوگی اور اس میں خیار رویت خیار عیب اور خیار شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط یعنی امر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے لہذا صبی اور مجنون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے الف کا ذکر کئے بغیر اعتیق عبدک عننی کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جیسا کہ بیع، ایجاب و قبول سے مستغنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیوں کہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب و قبول رکن ہیں لہذا جب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعالیٰ میں، برخلاف قبضہ فی الہبہ کے کیوں کہ یہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقتضی راسم فاعل کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرینکا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا لفظوں میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کیلئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا تحریر رقبہ مملوکہ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں تحریر رقبہ مقتضی (بالکسر) اور مملوکہ لکم مقتضی (بalfتح) ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقتضی (بalfتح) یعنی مملوکہ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی (بalfتح) یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعتیق عبدک عننی بالف عن کفارہ قہینی ہے یعنی میرے کفارہ میں سے میری طرف ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے پس قائل کا قول اعتیق عبدک عننی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لاعتق فیما لایملکہ کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ امر کو اپنے غلام کا مالک کر دے اور پھر اس کی طرف سے دکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر دے گویا قائل نے یوں کہا "بع عبدک عننی بالف دکن کیل بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اعتاق امر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائیگا اور امر کیلئے غلام کی ولادہ ہوگی اور امر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) اور معنی بیع مقتضی (بalfتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا، ثبوت اقتضائاً اور عتق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضائاً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصلاً ثابت ہوتی ہے لہذا اس جگہ

بیع جو اقتضائے اور تبعاً ثابت ہے اس میں اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہ ہوں گی اور جب اصل بیع کی شرطیں ملحوظ نہیں ہیں تو یہ بیع ایجاب و قبول سے بھی مستغنی ہوگی اور اس میں خیار ردیت، خیار عیب اور خیار شرط وغیرہ بھی جاری نہ ہوں گے بلکہ مقتضی (بالکسر) یعنی اعتاق کی شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا مثلاً امر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا، پس نابالغ اور مجنون چوں کہ دونوں اعتاق کے اہل نہیں ہیں اس لئے ان کی طرف سے اعتاق درست نہ ہوگا، بہر حال اس جگہ بیع، مقتضی یعنی اعتاق کی شرطوں سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ اپنی شرطوں سے اور ایسا اس لئے ہوتا کہ اس جگہ بیع کا اعتاق کے تابع ہونا ظاہر ہو جائے مگر چونکہ جو چیز اقتضائے اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں اس کی اصل کی شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں اسی لئے حضرت امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب بنا کر اعتق عبدک عتقی کہا، اُلف کا ذکر نہیں کیا، تو اس صورت میں بھی اگر مخاطب نے غلام آزاد کر دیا تو امر کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائیگا اور غلام کی دلا امر کیلئے ہوگی، کیوں کہ امر کا یہ کلام ہبہ کا تقاضہ کرتا ہے جیسا کہ کلام اول بیع کا تقاضہ کرتا ہے گویا قائل نے یوں کہا صَبَّ لی عبدک ثم کن دکیلی بالاعتاق، اپنا غلام میسر لئے ہبہ کر پھر اسکو آزاد کرنے کا دکیل ہو جا، پس یہاں بھی یہ اقتضائے ہبہ قبضہ سے مستغنی ہو جائیگا جیسا کہ بیع ایجاب و قبول سے مستغنی ہو جاتی ہے بلکہ ہبہ قبضہ سے بدرجہ اولیٰ مستغنی ہو جائیگا کیوں کہ ہبہ کیلئے قبضہ شرط ہے اور بیع کیلئے ایجاب و قبول رکن ہیں پس جب رکن ساقط ہو سکتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ امر نے غلام مومہوب پر قبضہ نہیں کیا لیکن اس کے باوجود اگر مخاطب نے غلام کو آزاد کر دیا تو امر اس غلام کا مالک ہوگا اور امر کی طرف سے غلام آزاد ہو جائیگا امام ابو حنیفہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایجاب و قبول سقوط کا احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ بیع تعاطی بغیر ایجاب و قبول کے لین دین میں ایجاب و قبول ساقط ہو جاتے ہیں لیکن ہبہ میں قبضہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے، پس جب ہبہ میں قبضہ و سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو، ہبہ کیلئے بہر حال میں قبضہ شرط ہوگا اور اس جگہ چوں کہ قبضہ نہیں پایا گیا اس لئے یہ ہبہ درست نہ ہوگا اور جب ہبہ درست نہیں ہوا تو امر غلام کا مالک بھی نہ ہوگا اور جب امر غلام کا مالک نہیں ہوا تو یہ غلام امر کی طرف سے آزاد نہ ہوگا اور امر کا کفارہ ادا نہ ہوگا بلکہ مامور کی طرف سے آزاد ہوگا اور اس کی دلا مامور ہی کے لئے ہوگی۔

وَالثَّابِتُ مِنْهُ كَالثَّابِتِ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ لَا عِنْدَ الْمَعَارِضَةِ أَيْ هُمَا سَوَاءٌ فِي إيجابِ الْحُكْمِ الْقَطْعِيِّ
الْأَنَّهُ يَتَرَجَّحُ الدَّلَالَةُ عَلَى الْاِقْتِضَاءِ عِنْدَ الْمَعَارِضَةِ مِثْلَهُ قَوْلُهُ لِعَامَّتِهِ تَحْتَمِلُهُ ثُمَّ
اُقْرِصِيهِ ثُمَّ اَغْسِلِيهِ بِالْمَاءِ فَإِنَّهُ يَدُلُّ بِاِقْتِضَاءِ النَّصْرِ عَلَى أَنْ لَا يَجُوزُ غَسْلُ الْبَحْسِ بَعْدَ

الْمَاءِ مِنَ الْمَائِعَاتِ لِأَنَّهُ لَمَّا أَوْجِبَ الْغُسْلُ بِالْمَاءِ فَيَنْقُضَ صِحَّتَهُ أَنْ لَا يَكُونُ بغير الْمَاءِ
وَالِكُنْهَ بَعِيْنِهِ يَدُلُّ بِدَلَالَةِ النَّصْرِ عَلَى أَنَّهُ يَكُونُ غُسْلُهُ بِالْمَائِعَاتِ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْمَعْنَى
الْمَأْخُذَ مِنْهُ الَّذِي يَعْرِفُهُ كُلُّ أَحَدٍ هُوَ التَّطَهُّرُ بِوَدَلِكِ الْيَحْصُلُ بِهَا جَمِيعًا لَا تَرَى أَنَّ
مَنْ لَقِيَ التَّوْبَ الْيَحْسَنَ لَا يَأْخُذُ بِاسْتِغْثَالِ الْمَاءِ فِيهِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ وَهُوَ إِبْرَازُ
الْجَنَاسَةِ حَاصِلٌ عَلَى كُلِّ حَالٍ فَتَرْجِيحُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْإِقْتِنَاءِ وَمَا قِيلَ مِنْ أَنَّ مِثْلَهُ
لَمْ يُجَدِّ فِي الْمَقْصُودِ فَلَا مَتَاهُ مِنَ قِلَّةِ الشَّيْءِ.

ترجمہ: اور اقتضار النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ اس چیز کی طرح ہوتی ہے جو دلالت النص سے
ثابت ہوتی ہے مگر تعارض کیسوقت یعنی حکم قطعی کے واجب کرنے میں دونوں مساوی ہیں مگر تعارض کے وقت دلالت
النص کو اقتضار النص پر ترجیح ہوگی تعارض کی مثال حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے نجس کپڑے کو رگڑ دھو کر اسے انگلیوں سے مسل دو اسکے بعد اسے پانی سے دھو ڈالو
یہ حدیث اقتضار النص سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے
کو دھونا جائز نہیں ہے کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب قرار دیا گیا تو اس کی صحت اس بات کا تقاضا
کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث دلالت النص سے اس بات پر دلالت
کرتی ہے کہ سیال چیزوں سے اس کا دھونا جائز ہے اور یہ اس لئے کہ وہ معنی جو اس سے ماخوذ ہیں وہی ہیں
جس کو ہر آدمی جانتا ہے یعنی تطہیر اور تطہیر دونوں سے حاصل ہو جاتی ہے کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی شخص نے
ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پانی کو استعمال کرنے پر باز پرس نہیں کی جاتی ہے کیوں کہ مقصود
نجاست زائل کرنا ہے اور وہ بہر حال حاصل ہے لہذا دلالت اقتضار پر ترجیح ہوگی اور وہ جو کہا جاتا ہے کہ
ان دونوں کے تعارض کی مثال نفوس میں موجود ہیں ہے تو وہ متبع اور تحقیق کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ایک جو چیز اقتضار النص سے ثابت ہوتی ہے اور جو چیز دلالت النص سے
ثابت ہوتی ہے قطعیت میں دونوں برابر ہیں یعنی دلالت النص اور اقتضار النص حکم قطعی کو واجب اور ثابت کرنے
میں دونوں برابر ہیں البتہ اگر دونوں میں تعارض واقع ہو جائے تو دلالت النص کو اقتضار النص پر ترجیح حاصل
ہوگی یعنی دلالت النص سے جو چیز ثابت ہوگی اس پر عمل ہوگا اور جو چیز اقتضار النص سے ثابت ہوگی اسکو ترک
کر دیا جائیگا ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ حدیث ہے جس میں صدیقہ عائشہ سے خطاب فرمایا
گیا ہے حتیہ ثم اقرصیہ ثم اغسلیہ بالما یعنی عائشہ نجس کپڑے کو رگڑ دھو کر اسے انگلیوں سے مسل دو پھر اسے
پانی سے دھو ڈالو اس حدیث میں چوں کہ مار (پانی) کا لفظ مذکور ہے اس لئے یہ حدیث بطریق اقتضار النص
اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال اور بہنے والی چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا

جائز نہ ہو کیوں کہ جب پانی سے دھونا واجب کر دیا گیا تو اس حکم کا صحیح ہونا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے دھونا جائز نہ ہو لیکن بعینہ یہ حدیث بطریق دلالت النص بات پر دلالت کرتی ہے کہ ہر بہنے والی چیز سے نجس کپڑے کا دھونا جائز ہو کیوں کہ دھونا جسکو ہر آدمی جانتا ہے اس سے تطہیر (پاک کرنا) مقصود ہوتا ہے اور یہ مقصد یعنی تطہیر جس طرح پانی سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے بھی حاصل ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑا پانی میں ڈال دیا تو اس سے اس پر مواخذہ نہیں کیا جاتا کیونکہ مقصود نجاست کو زائل کرنا ہے اور ہر حال میں حاصل ہے خواہ کپڑے کو پانی سے دھویا جائے خواہ کپڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے خواہ دوسری پاک سیال چیز سے دھویا جائے۔

بہر حال اس حدیث کا مقتضی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے تطہیر جائز نہ ہو اور اس حدیث کی دلالت اس بات کو ثابت کرتی ہے کہ دوسری سیال چیزوں سے بھی تطہیر جائز ہو اور پہلے گذر چکا ہے کہ تعارض کی صورت میں دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے لہذا یہاں بھی دلالت النص کو ترجیح حاصل ہوگی اور پانی اور پانی کے علاوہ دوسری سیال چیزوں سے نجس کپڑے کو دھونا جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ یہ جو بعض حضرات نے کہا ہے کہ دلالت النص اور اقتضار النص کے درمیان تعارض کی مثال نصوص میں موجود نہیں ہے سو وہ ان کے قلت تتبع کیوجہ سے ہے ورنہ سابق میں نص حدیث سے مثال بیان کی گئی ہے لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان حضرات کا مقصد یہ ہے کہ دو نص کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے اور شارح نے جو مثال بیان کی ہے وہ ایک ہی نص کے اقتضار اور دلالت کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ہے۔

وَلَا عُمُومَ لَهُ عِنْدَنَا لَا لَآ الْعُمُومَ وَالْخُصُوصَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَالْمَقْتَضَى مَعْنَى
لَا لَفْظٌ وَعِنْدَنَا لَشَافِعِي رَحْمَةُ اللَّهِ يُجِبُ فِيهِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ لِأَنَّهُ عِنْدَكَ كَالْمَحْدُوفِ
الَّذِي يُقَدَّرُ وَهَذَا أَصْلُ كَبِيرٍ مُخْتَلَفٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَلْفَاظِ
حُكَامًا وَلَا يُقَالُ إِنَّ قَوْلَهُ اعْتَقَ عَبْدُكَ عَنِّي يَقْتَضِي الْبَيْعَ هُوَ عَامٌّ لِلْعَبِيدِ
كُلِّهِمْ لَا تَقُولُ إِنَّهُ فِي مَعْنَى بَعْدَ عَبْدُكَ عَنِّي تَمَّ كُنْ كَيْلِي بِاعْتَابِهِمْ فَالْعَبِيدُ
مَذْكُورٌ صَرِيحٌ فِي الْعِبَارَةِ وَلِهَذَا أَيْكُونُ عَامًّا.

ترجمہ :- اور ہمارے نزدیک اقتضار کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی معنی ہے نہ کہ لفظ اور امام شافعی کے نزدیک مقتضی میں عموم اور خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی محذون کی طرح ہے جو مقدر ہوتا ہے یہ ایک بڑی

بنیادی چیز ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان مختلف فیہ ہے، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ یہ بیع عبیدک عنی تم کن وکیل باعنا تم کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحتہ مذکور ہے لہذا وہ عام ہوگا۔
تشریح: مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضا النفس سے ثابت ہو یعنی مقتضی ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضی لفظ نہیں ہے نہ حقیقہ اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضی لفظ نہیں ہے اور عموم و خصوص الفاظ میں جاری ہوتے ہیں تو مقتضی میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیوں کہ ان کے نزدیک مقتضی محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدار ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے اور جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضی محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضی ہے حالاں کہ یہ مقتضی تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضی میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام بیع عبیدک عنی تم کن وکیل باعنا تم کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحتہ مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحتہ مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

حَتَّىٰ إِذَا قَالَ إِنَّ أَكْلَتُ فَعْبِدِي حُرٌّ وَتَوَلَّى طَعَامًا دُونَ طَعَامٍ لَا يُصَدَّقُ غِلَّةً نَا لَا دِيَانَةً وَلَا قَضَاءً كَانَ طَعَامًا إِنَّمَا يَنْشَأُ مِنْ قَضَاءٍ أَكَلْتُ لَأَنَّهُ لَا يَكُونُ بَدُونِ الْمَاكُولِ فَلَا يَكُونُ عَامًّا فَلَا يَقْبَلُ التَّخْصِصَ وَأَمَّا حَنْشُهُ بِكُلِّ طَعَامٍ فَإِنَّمَا هُوَ لَوْجُودِ مَا هِيَ إِلَّا كَلِيلُ لَأَنَّ الطَّعَامَ عَامٌّ وَإِنْ قَالَ إِنَّ أَكْلَتُ طَعَامًا أَوْ لَا أَكَلْتُ لَيَجْنِبُ بِكُلِّ طَعَامٍ وَصِدْقٌ فِي نَيْتِهِ التَّخْصِصَ لَأَنَّهُ مَلْفُوظٌ وَلَكِنْ يُرَادُ هَذَا الْمَثَلُ عَلَى قَوْلٍ مَنْ يَشْتَرِطُ فِي الْمُقْتَضَى أَنْ يَكُونَ شَرْعِيًّا مُشْكِلٌ لَأَنَّهُ عَقْلِيٌّ وَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ إِنَّ الْمُقْتَضَى مَا يَكُونُ شَرْعِيًّا أَوْ عَقْلِيًّا وَالْمَحْذُوفُ مَا يَكُونُ لُغَوِيًّا۔

ترجمہ: حتیٰ کہ جب کسی نے ان اکلے فعبدی حر کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیناً نہ قضاءً، کیوں کہ طعام اکل کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کرے گا اور ہر حال ہر طعام سے اس کا حائث ہونا تو وہ ماہیت اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

اور اگر اس نے ان اکلٹ طعام یا لا اکل اکلہا تو وہ ہر طعام حانت ہو جائیگا اور تخصیص کی نیت میں اسکی تصدیق بھی کیجائے گی کیوں کہ وہ اس وقت ملفوظ ہے لیکن مذکورہ مثال کو ان لوگوں کے قول کے مطابق لانا جو مقتضی میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں مشکل ہے کیونکہ مذکورہ مثال عقلی ہے اور اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ مقتضی وہ ہے جو شرعی یا عقلی ہو اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو۔

تشریح: بمقتضیٰ میں عموم اور خصوص کے جاری ہونے اور نہ ہونے کے سلسلہ میں یہ اختلاف گذر چکا کہ ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اور امام شافعی کے نزدیک جاری ہوتے ہیں، اسی اختلاف پر متفرع کرتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر کسی نے ان اکلٹ فعدیٰ حر کہا، اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے کہا اور کسی خاص قسم کے کھانے کی نیت کی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائیگی نہ دیانتہ نہ قضاۃ اور امام شافعی کے نزدیک دیانتہ تصدیق کی جائے گی ہماری دلیل یہ ہے کہ اکلٹ کے بعد لفظ طعام یا اکل کے اقتضار سے پیدا ہوتا ہے اس طور پر کہ اکل بغیر ماکول کے ممکن نہیں ہے پس طعام کا لفظ اس کلام کا مقتضیٰ ہوا، اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا، اور جب طعام عام نہ ہوگا تو قابل تخصیص بھی نہ ہوگا اور جب طعام قابل تخصیص نہیں ہے تو تخصیص کی نیت نہ دیا معتبر ہوگی اور نہ قضاۃ معتبر ہوگی لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب طعام عام نہیں ہے تو قسم کھانیوالا ہر طعام کے کھانے حانت کیوں ہو جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت اکل چونکہ ہر طعام کی صورت میں موجود ہے اس لئے وہ ہر طعام کے کھانے سے، حانت ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا ہر طعام کے کھانے سے اس کا حانت ہونا اس لئے نہیں ہے کہ طعام عام ہے حضرت امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ طعام جو ان اکلٹ کا مقتضیٰ ہے وہ ان کے نزدیک عام ہے کیوں کہ طعام ان اکلٹ (شرط کے) سیاق میں نکرہ ہے اور وہ معنی کے اعتبار سے سیاق نفی میں ہے کیوں کہ ان اکلٹ کے معنی میں لا اکل طعاما بہر حال جسطرح، نکرہ سیاق نفی میں عام ہوتا ہے اسی طرح سیاق شرط میں بھی عام ہوتا ہے پس جب یہاں نکرہ یعنی طعام عام ہے تو اس میں تخصیص کی نیت کرنا بھی درست ہوگا مگر چونکہ تخصیص کی نیت خلاف ظاہر کی نیت ہے اور خلاف ظاہر کی نیت صرف دیانتہ معتبر ہوتی ہے قضاۃ معتبر نہیں ہوتی اس لئے اس کی یہ نیت بھی دیانتہ معتبر ہوگی اور قضاۃ اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر کسی نے ان اکلٹ طعام یا لا اکل اکلہا تو وہ بالاتفاق ہر طعام کے کھانے سے حانت ہو جائیگا اور اگر کسی، خاص طعام کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ طعام اس وقت لفظوں میں مذکور ہے اور ملفوظ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا لفظ طعام عام ہوگا اور جب لفظ طعام عام ہوگا تو قابل تخصیص بھی ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ جو لوگ مقتضیٰ میں شرعی ہونے کی شرط لگاتے ہیں ان کے نزدیک اس کلام کو مثال میں ذکر کرنا دشوار ہے کیونکہ یہ کلام عقلی ہے اس لئے کہ طعام کی

طرف اکل کے محتاج ہونے کو وہ شخص بھی جانتا ہے جو شریعت کے ناواقف ہو زیادہ مناسب یہ تھا کہ یہ کہا جاتا کہ مقتضی وہ ہے جو شرعی ہو یا عقلی ہو اور مخدوف وہ ہے جو لغوی ہو، اس صورت میں اس کلام کو مقتضی کی مثال میں پیش کرنا درست ہو جاتا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عقلی بھی حج شرعیہ میں سے ایک حجت ہے لہذا جو چیز عقل سے ثابت ہوگی وہ بھی شرعی ہوگی اور جب ایسا ہے تو اس کلام کو مقتضی کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا۔

وَكَذَا إِذَا قَالَ أَنْتَ طَائِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ وَتَوَيَّ تَلْتَا لَا يَصِحُّ تَفْرِيجُ الْخُرْعِ عَلَى عَدَمِ كَوْنِ الْمُقْتَضَى
عَامًّا وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ أَنْتَ طَائِقٌ أَوْ طَلَقْتُكَ خَبَرٌ وَهُوَ لَا يَصِحُّ إِلَّا أَنْ يُسَبَّحَ عَلَيْهِ
طَلَقٌ مِنْ جَانِبِ الزَّوْجِ لِيَكُونَ هَذَا خَبَرًا عَنْهُ وَلَمْ يَسْبِقِ الطَّلَاقُ مِنْهُ
فِي الْوَاقِعِ فَلِضَرُورَةٍ تَصَحُّحُ الْكَلَامِ وَصِدْقِهِ قَدْ رَأَى أَنَّ الزَّوْجَ قَدْ طَلَقَهَا قَبْلَ ذَلِكَ
وَهَذَا إِخْبَارٌ مِنْهُ فَكَانَتْ قَالُ فِي الْأَوَّلِ أَنْتَ طَائِقٌ لَا فِي طَلَقِكَ قَبْلَ هَذَا
وَالطَّلَاقُ الْمَفْهُومُ بِحَسَبِ اللَّغَةِ فِي فَمِنْ قَوْلِهِ أَنْتَ طَائِقٌ هُوَ الطَّلَاقُ الَّذِي
هُوَ وَصْفُ الْمَرْأَةِ لَا التَّطْلِيقُ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الزَّوْجِ فَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا اقْتِضَاءً
فَلَا تَصْلُحُ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ وَالْاِثْنَيْنِ وَأَمَّا قَوْلُهُ طَلَقْتُكَ فَهُوَ وَإِنْ كَانَ دَالًّا
عَلَى التَّطْلِيقِ الَّذِي هُوَ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ لَكِنَّهُ دَالٌّ عَلَى مَصْدَرٍ رَاضٍ لَا عَلَى مَصْدَرٍ
حَادِثٍ فِي الْحَالِ فَالْمَصْدَرُ الْحَادِثُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا اقْتِضَاءً مِنَ الشَّرْعِ فَلَمْ تَصْلُحْ
فِيهِ نِيَّةُ اِثْنَيْنِ فِي الثَّلَاثِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَقَعُ مَا تَوَيَّ مِنَ الثَّلَاثِ وَالْاِثْنَيْنِ
كَأَنَّهُ يَدُلُّ عَلَى الطَّلَاقِ فَعَلُّ نِيَّتِهِ فِيهِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ طَلَقْتُ نَفْسِكَ وَأَنْتَ بَائِعٌ
عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ يَعْنِي تَخْرِيجَ طَلَقِي نَفْسِكَ فِي صَحَّةِ الثَّلَاثِ عَلَى حِدَةٍ
وَتَخْرِيجَ أَنْتَ بَائِعٌ فِيهَا عَلَى حِدَةٍ أَمَّا تَخْرِيجُ طَلَقِي نَفْسِكَ فَهُوَ أَنَّهُ أَمْرٌ يَدُلُّ
عَلَى الْمَصْدَرِ لَفَةً وَهُوَ لَفْظُ يَقَعُ عَلَى الْوَاحِدِ وَتَحْتَمِلُ الثَّلَاثُ عِنْدَ النَّبِيِّ فَهُوَ
لَيْسَ مُقْتَضَى حَتَّى لَمْ يَجِدْ فِيهِ الْعُمُومُ وَأَمَّا تَخْرِيجُ أَنْتَ بَائِعٌ فَهُوَ أَنَّ الْمُبْتَاعَ
نَوْعَانِ غَلِيظَةٌ وَخَفِيفَةٌ فَالْأَوَّلَى الْغَلِيظَةُ وَهُوَ الثَّلَاثُ فَقَدْ تَوَيَّ أَحَدُ مَحْتَمِلَيْهِ
فَتَصَحُّحٌ وَلَا يَكُونُ هَذَا مِنَ الْعُمُومِ فِي شَيْءٍ وَلَا يَتَصَوَّرُ مَثَلُ هَذَا فِي طَلَقِي نَفْسِكَ
لِأَنَّ الطَّلَاقَ إِنَّمَا يَشْتَمِلُ عَلَى الْاِثْنَيْنِ وَالْوَاحِدِ وَالْثَلَاثَةِ لَا عَلَى نَوْعِي
الْغَلِيظَةِ وَالْخَفِيفَةِ عَمَّا قَدْ قِيلَ مَعْنَى قَوْلِهِ عَلَى اخْتِلَافِ التَّخْرِيجِ أَنْ تَخْرِيجُنَا

عَلَىٰ حِدَةٍ وَتَخْرِجُ الشَّافِعِ عَلَىٰ حِدَةٍ فَتَخْرِجُهَا هَوًّا بَيْنًا وَتَخْرِجُ الشَّافِعِ هَوًّا كُلِّ ذَلِكَ مُقْتَضٍ وَيُجِزِي فِيهِ الْعَوْمُ فَتَصِحُّ فِيهِ نِيَّةُ الثَّلَاثِ

ترجمہ کر:۔ اسی طرح جب کسی نے انت طالق یا طلقک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی، یہ مقتضی کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انت طالق یا طلقک صحیح اور یہ صحیح نہ ہوگا مگر یہ کہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہو جائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہو سکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گذری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ مقدّر کر لیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دیدی ہے اور یہ کلام اسکی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تہجر طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھکو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلیق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلیق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضائاً، لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ موجودہ تصور حانت پر، پس مصدر حادث نہیں ثابت ہوگا، مگر اقتضائاً شرع سے لہذا اس میں دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہو جائے گی کیوں کہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفک اور انت باتن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفک کی تخریج علیحدہ ہے اور انت باتن کی تخریج علیحدہ ہے، بہر حال طلقی نفک کی تخریج سو وہ ایسا امر ہے جو لغت مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت تین کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضی نہیں ہے کہ اس میں عموم جاری نہ ہو اور انت باتن کی تخریج یہ ہے کہ بیذونت کی دو قسمیں غلیظہ اور خفیہ، پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفک میں متصور نہیں ہے کیوں کہ لفظ طلاق ایک، دو، تین، افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیہ دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعیؒ کی تخریج علیحدہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضی میں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح: مصنفؒ کے مقتضی کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفسیر بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کہا یا طلقک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور عورت پر تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انت طالق اور طلقک جبریں، یعنی انت طالق میں عورت کے وصف طلاق کیساتھ متصرف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلقک میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ کا یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ (جس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے) اس سے پہلے ہو پس انت طالق یا طلقک جو خبر ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام (انت طالق یا طلقک) طلاق سابق کی خبر ہو سکے حالانکہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور بر محل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ شوہر نے اس کلام، (انت طالق یا طلقک) سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طالق لانی طلقک قبل هذا تو مطلقہ ہے اس لئے کہ میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے یہ وہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلق مفہوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ وہ تطلق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضائاً ثابت ہے بہر حال انت طالق کہنے کی صورتیں تطلق جو شوہر کا فعل ہے مقتضی ہوا اور مقتضی میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتا لہذا دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلقک اگرچہ اس تطلق پر دلالت کرتا ہے جو مکمل کا فعل ہے لیکن وہ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے، پس مکمل کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا، کہ مصدر حادث اقتضائاً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغت بہر حال اس کلام میں بھی تطلق مصدر حادث مقتضی ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضی میں چونکہ عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیوں کہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلق کا ثبوت اقتضائاً ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضی میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کرے گا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلقک میں اگرچہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک یا انت باتن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

ای الحکم علی العلم یدل علی نفی عن غیرہ عند البعض والمراد بالعلم ہنا هو اللفظ
الذال علی الذات دون الصفة سواء كانت علما أو اسما جنس وبالبعض هو بعض
الاشعرية والحنابلة ویسمی ہذا مفہوم اللقب عندہم والاصل فیہ ان ما یفہم
من اللفظ اما ان یفہم من تسمی اللفظ وهو المنطوق او لا وهو المفہوم والمفہوم
نوعان مفہوم موافقہ وهو ان یفہم من اللفظ حال السکوت عنہ علی وفق المنطوق
ومفہوم مخالفیۃ وهو ان یفہم منہ حال خلاف ما فہم من المنطوق وهو ان فہم
من اسم العلم سمي مفہوم اللقب وان فہم من الشرط او الوصف سمي مفہوم الشرط
او الوصف علی ما سقیہم لکنہما اشتروا ان لا تظهر لولیۃ السکوت عنہ او مساراتہ
للمنطوق ولا یخرجہم من العادۃ ولا یكون لسوال او حادثۃ ولا لکشف او مدح
او ذم ولا یفید فایملکہ اخرى فی یتعین النفی عما عداہ۔

ترجمہ :- پھر جب امام ابو حنیفہ کے استدلالات چار یعنی عبارت 'اشارت' دلالت اور اقتضائیں
منحصر ہیں حالانکہ امام صاحب کے علاوہ دوسرے علمائے دلائل کے علاوہ دوسری وجہ سے بھی استدلال
کرتے ہیں تو مصنفؒ، ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کے لئے
ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل - کسی شے کی اس کے علم کیساتھ صراحت کرنا بعض علماء کے نزدیک
خصوصیت پر دلالت کرتا ہے دلائل فاسدہ میں سے یہ پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر
حکم کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منفی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر
دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک
یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا تو صریح
لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور
وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور مفہوم مخالفت اور وہ یہ ہے کہ منطوق
کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو لیس کا نام مفہوم لقب
ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے
چنانچہ عنقریب آجائیں گے لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا اولی ہونا یا منطوق کے مساوی
ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو اور کشف یا مدح
یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کے لئے مفید نہ ہو پس اس وقت اس کے ماعدا سے نفی متعین
ہوگی۔

تشریح :- شارح نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے استدلالات کو عبارت المنص در اشارت النص اور اقتصار النص چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علمائے اربعہ کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انہیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ ناسدہ ہے فاضل مضاف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ ناسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی محکم لکایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور خابلیہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیوں کہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محل نطق میں اس پر دلالت کرے گا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح لفظ کے مدلول مطابق اور مدلول تضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم ماوراء غایت سے منفی ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم یا حتمہ التاخیر سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ، یا منطوق کے برابر ہو تو دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو کیوں کہ اگر کلام عادت کے

کے طور پر بولا گیا ہو جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول درہم بحکم اللہ فی جورکم میں فی جورکم کی قید عادت کے طور پر ذکر کی گئی ہے یعنی ربا بت عادتہ موجودہ شوہر کی پرورش میں ہوتی ہیں لہذا یہ قید اس کے علاوہ کو منطوق کے حکم سے خارج کرنے کیلئے نہیں ہوگی یعنی ربا بت تمہاری پرورش میں ہوں یا تمہاری پرورش میں نہ ہوں دونوں صورتوں میں ان سے نکاح کرنا حرام ہے بشرطیکہ ان کی ماں سے دخول کر لیا ہو اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ وہ کلام کسی سوال کے جواب میں نہ ہو یا کسی حادثہ کے بیان کیلئے ہو تو اس مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا مثلاً کسی نے سوال کیا کیا زیور میں زکوٰۃ ہے مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ہاں زیور میں زکوٰۃ واجب ہے مفہوم مخالف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا مطلب ہرگز نہیں ہوگا کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ نہیں ہے یا مثلاً زیور کے سلسلہ میں کسی حادثہ کے وقوع پذیر ہونے پر یہ کہہ دیا گیا کہ زیور میں زکوٰۃ واجب ہے، تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ زیور کے علاوہ سونے چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اسی طرح مفہوم مخالف کیلئے یہ شرط ہے کہ جو علم صراحتہ ذکر کیا گیا ہے وہ کشف اور ایضاح کیلئے نہ ہو اور مدح اور ذم کے لئے نہ بھی ہو اور تلمذ وغیرہ کسی دوسرے فائدہ کیلئے بھی مفید نہ ہو، بہر حال جب مذکورہ تمام شرطیں متحقق ہو جائیں گی تو اس وقت مفہوم مخالف معتبر ہوگا اور مذکور کے ماعدل کی نفی متعین ہوگی۔

قَوْلُهُ مِنَ الْمَاءِ فَالْمَاءُ الْأَوَّلُ الْفُضْلُ وَالْمَاءُ الثَّانِي الْمُنْبِيُّ وَلَمَّا كَانَ مَعْنَاهُ الْخُلُوفُ
مِنْ لُغَةِ فَهْمٍ الْأَنْصَارُ عَدَمٌ وَجُوبٌ الْأَعْيَالُ بِأَلَا كَسَالٌ لِعَدَمِ الْمَاءِ وَهُوَ لُغَةٌ الذِّكْرُ
قَبْلَ الْأَنْزَالِ وَهُمْ كَانُوا أَهْلَ اللَّسَانِ فَلَوْ كُنْ يَدُلُّ عَلَى النَّفْعِ عَمَدًا كَلِمَاتُهُمْ وَذَلِكَ
وَعِنْدَ تَلَايِدِ عَلَيْهِ أَيْ عَلَى النَّفْعِ عَمَدًا وَلَا يَلْزَمُ الْكُفْرُ وَالْكَذِبُ فِي قَوْلِهِ مُحَمَّدٌ سُرٌّ
اللَّهُ لَا تَلْزَمُ أَنْ لَا يَكُونَ غَيْرُ مُحَمَّدٍ رَسُولًا وَذَلِكَ كُفْرٌ وَكَذِبٌ سَوَاءٌ كَانَ مُقَرَّرًا
بِالْعَدَدِ أَوْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ تَرْتِيبٌ عَلَى مَنْ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا وَقَالَ إِنْ كَانَ مُقَرَّرًا وَبِأَلَا لِعَدَمِ دُخُولِ
قَوْلِهِ خُسْرٍ مِنَ الْفَوَاسِقِ يُقْتَلْنَ فِي الْحُلِّ وَالْحَمِّ الْحَدَاةُ وَالْفَارَةُ وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ
وَالْحَنِيَّةُ وَالْعَقْرَبُ يَدُلُّ عَلَى النَّفْعِ عَمَدًا أَلَيْسَ وَلَا لَبَطْلٌ فَاتُّدْعُ الْعَدَدُ وَعِنْدَنَا
وَجْهٌ التَّخْصِصُ بِهِ زِيَادَةُ أَهْمَانِهِ وَالْإِعْتِنَاءُ بِشَأْنِهِ وَنَحْوُ ذَلِكَ وَلَكِنْ إِنَّمَا الْمُتَأَخَّرُونَ
بِأَنَّهُ فِي الرِّوَايَاتِ يَدُلُّ عَلَى النَّفْعِ عَمَدًا كَمَا دُرِجَ فِي الْمَخَالِبَاتِ كَمَا قَالَ صَاحِبُ الْهَدَايَةِ
أَنَّ قَوْلَهُ فِي الْكِتَابِ بَارَ الْوُضُوءِ مِنَ الْجَانِبِ الْأَخْرَاسُ شَارَةٌ إِلَى أَنَّهُ يَنْتَجِسُ مَوْضِعُ
الْوُضُوءِ وَمِثْلُ هَذَا فِي كِتَابِهِ كَثِيرٌ وَمَا يُؤْهِمُهُ كَلَامُهُمْ مِنَ النَّفْعِ عَمَدًا فِي بَعْضِ
الْأَسْتِدْلَالِ فَكُلُّ ذَلِكَ مُؤَلَّفٌ بِتَارِيخَاتٍ فَتَلَبَّهْ لَهُ لَئِنْ لَمْ يَنْقُلْ يَنْقُلْهُ فَكَيْفَ

يُوجِبُ نَفْيًا أَوْ اثْبَاتًا أَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى الْمُسْكُوتِ عَنْهُ أَصْلًا فَكَيْفَ يُوجِبُ الْحُكْمَ مِنْ
حَيْثُ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَإِذَا قُلْتِ جَاءَنِي زَيْدٌ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ
عَلَى نَفْيِهِ وَاثْبَاتِهِ وَفَأَسَدُهُ الْمُخْصِصُ أَنْ يَتَأَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُونَ فِيهِ فَيَنْتَبِهُوا لِلْحُكْمِ
فِي غَيْرِهِ بِالْإِقْيَاسِ فَيَتَأَلَّوْنَ رَجْعَةَ الْإِحْتِهَادِ

ترجمہ :- جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول المار من المار ہے پس مارا دل سے غسل مراد ہے اور
ماثرانی سے منی مراد ہے چوں کہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار
نے یہ سمجھا کہ جامع بدن الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے
اکمال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تنصیف علی الشی ماعدا کی
نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس لئے
کہ اس قول سے لازم آئے گا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو۔ اور یہ کفر و کذب ہے
یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیا تھ مقرون ہو یا عدد کیا تھ مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں
نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیا تھ مقرون ہو جیسے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم۔ ہر جگہ میں
قتل کیا جاتا ہے چیل، چوہا، کاٹ کھانیوالا کتا، سانپ، اوز بچھو، پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا
سے نفی پر دلالت کریگا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیا تھ خصوصیت کی وجہ
عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تنصیف
علی الشی روایات فقہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیسا کہ صاحب
ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جاز الوضو من جانب الآخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع
نجس ہو جائے گا ایسی مثال ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے
ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سودہ تاویلات کے ساتھ مؤول ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیوں کہ نص غیر مخصوص
کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کریگا یعنی تنصیف علی الشی مسکوت عنہ پر بالکل
دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کریگا پس جب تو نے جانی زید کہا
تو تو نے عمر کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کریگا اور تنصیف کا فائدہ
یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور و خوص کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور
اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

تشریح :- وجہ فاسدہ میں پہلی وجہ یہ تھی کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر کوئی حکم صراحتہ لگا دیا گیا ہو تو مفہوم مخالف یعنی اس کے ماعدائے حکم کی نفی ہو جائیگی اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے 'الما من المار' اس حدیث میں پہلے مارے غسل اور دوسرے مارے خروج منی مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ غسل خروج منی سے واجب ہوتا ہے اس حدیث میں مازمانی یعنی خروج منی پر غسل کا حکم لگا دیا گیا ہے اور انصار مدینہ نے اس سے یہ سمجھ لیا کہ اس کا اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ انصار مدینہ اہل زبان ہیں عربی زبان کے راوی ہیں اس کے باوجود انھوں نے مفہوم مخالف کا اعتبار کیا اور یہ سمجھا کہ منطوق یعنی خروج منی پر غسل کا جو حکم لگا گیا ہے مفہوم مخالف یعنی عدم خروج منی پر وجوب غسل کا یہ حکم نہیں ہوگا اگر اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگا دیا جانا اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہ کرتا تو انصار مدینہ اس حدیث کا یہ مطلب ہرگز نہ سمجھتے لیکن ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگا دیا جانا اسم علم یا اسم جنس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر اسم علم یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگا دیا جانا اس کے ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت کرے جیسا کہ اشعریہ اور خابلیہ کہتے ہیں تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئے گا اس طور پر کہ محمد اسم علم پر بصراحت رسول اللہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا ہے پس مفہوم مخالف کا اعتبار کرنے کی صورت میں اور محمد کے ماعدائے رسول اللہ ہونے کی نفی کا اعتبار کرنے کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ محمد کے علاوہ کوئی شخص رسول نہیں ہے حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جھوٹ ہے اور قرآن و حدیث کے خلاف ہونے کی وجہ سے ایسا عقیدہ رکھنا کفر ہے مصنف نے فرمایا کہ اسم علم یا اسم جنس پر حکم لگانا ہمارے نزدیک ماعدائی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے خواہ یہ عدد کیساتھ مقرون ہو یا عدد کیساتھ مقرون نہ ہو اس عبارت میں ان گوں کے قول کی تردید ہے جنھوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر عدد کیساتھ مقرون ہو تو یہ نفی ماعداء پر بالیقین دلالت کرے گا جیسے اس حدیث میں ہے خمس من الفواستق لقتلن فی الحل والحرم الحداءة والفاة والکلب العقور والحیة والعقرب فواستق میں سے پانچ جانور ایسے ہیں جنکو حل اور حرم ہر جگہ قتل کیا جاسکتا ہے۔ (۱) جیل (۲) چوہا (۳) کاٹ کھانیوالا کتا (۴) سانپ (۵) بچھو اس صورت میں نفی ماعداء پر اس لئے دلالت کرے گا کہ اگر اس صورت میں نفی ماعداء پر دلالت نہ کرے تو عدد کا ذکر لا حاصل اور بے سود ہوگا لیکن ہماری طرف سے یہ جواب ہوگا کہ عدد کا ذکر نفی ماعداء پر دلالت کرنے کیلئے نہیں ہے بلکہ عدد کو خاص طور پر ذکر کرنے کی وجہ سے عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اس کی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن انہی المتاخرون سے ایک دہم کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سابق میں کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعداء پر دلالت کرتی ہے اس سے دہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ روایات فقہیہ اور نصوص شرعیہ میں عام ہے اسی دہم کا ازالہ کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ متاخرین کا فتویٰ یہ ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت روایات فقہیہ میں تو نفی ماعداء پر دلالت کرتی ہے لیکن نصوص شرعیہ میں نہیں مثلاً صاحب ہدایہ نے کہا کہ غدیر عظیم وہ بڑا مالا ب ہے جس کی دو طرفوں میں سے ایک طرف کو حرکت دینے سے

دوسری طرف متحرک نہ ہو چنانچہ اگر ایسے تالاب کی ایک طرف میں نجاست گر جائے تو دوسری جانب کے پانی سے وضو کرنا جائز ہے جاز الوضو من جانب الآخر کی صراحت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جس جانب میں نجاست گری ہے وہ جانب ناپاک ہے اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ روایات فقہیہ میں اسم علم یا اسم جنس کی صراحت ماعدہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے ورنہ تو صاحب ہدایہ اس طرف اشارہ کیوں فرماتے اس طرح کی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض استدلالات میں ہمارے علماء کی عبارتوں سے یہ وہم ضرور ہوتا ہے کہ اسم علم یا اسم جنس کیساتھ صراحت ماعدہ کی نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن اس قسم کی ساری عبارتیں مؤول ہیں مصنف نے اپنے مذہب پر دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب نفس غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی تو غیر منصوص پر نفی یا اثبات کا حکم کس طرح لگایا جاسکتا ہے یعنی اسم علم یا اسم جنس کی صراحت کرنا جب سے مسکوت عنہ یعنی غیر منصوص پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اس مسکوت عنہ پر نفی یا اثبات کے لحاظ سے حکم لگایا جاسکتا ہے چنانچہ جب تم نے کہا کہ میرے پاس زید آیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ تم عمرو کے بارے میں خاموش ہو پس تمہاری یہ خاموشی عمرو کے آنے نہ آنے پر دلالت نہیں کرتی ہے لیکن اس پر سوال ہو گا کہ جب اسم علم یا اسم جنس کی صراحت نفی ماعدہ پر دلالت نہیں کرتی تو پھر تخصیص یعنی اسم علم یا اسم جنس کو خصوصیت کے ساتھ ذکر کرنے میں کیا فائدہ ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس طرح کی تخصیص سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ مجتہدین حضرات اس مقام میں غور و خوض کریں اور پھر وہ مسکوت عنہ میں اس مقام پر قیاس کر کے حکم لگائیں اور اجتہاد کا بلند مرتبہ حاصل کریں۔

ثُمَّ لَعَابَ عَنْ سُبْدَ لَا يَهْمُ بِهِمْ إِلَّا نَصَارَ فَقَالَ وَالْإِسْبِدَ لَا مِنْهُمْ مَجْرِبُ الْإِسْتِغْرَاقِ
أَيُّ الْإِسْبِدَ لَا مِنْ الْأَنْصَارِ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْغُسْلِ بِالْأَكْسَالِ إِنَّمَا كَانَ مَجْرِبُ
الْأَمْرِ الَّذِي هُوَ الْإِسْتِغْرَاقُ عِنْدَ عَدَمِ دَلَالَةِ الْعَهْدِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى أَنَّ جَمِيعَ أَفْرَادِ
الْغُسْلِ مِنَ الْمَنِيِّ لَا بِوَسِطَةِ أَنْ التَّنْصِيفِ بِالشَّيْءِ يَدُلُّ عَلَى التَّنْفِ عَمَّا عَدَاهُ وَبِإِثْرِهِ
عَلَيْنَا أَنَّ الْحَدِيثَ قَدْ دَلَّ عَلَى عَدَمِ رُجُوبِ الْغُسْلِ بِالْأَكْسَالِ سَوَاءً كَانَ بِاللَّامِ
أَوْ بِالتَّنْصِيفِ فَمِنْ أَيْبِنَ قُلْتُمْ بِرُجُوبِ الْغُسْلِ بِالْأَكْسَالِ فَأَجَابَ وَقَالَ عِنْدَنَا هُوَ كَذَلِكَ
فَيَا تَعْلَقُ بِعَيْنِ الْمَاءِ غَيْرَ أَنَّ الْمَاءَ يَثْبُتُ مَرَّةً عَيْنًا وَطَوَّلَ دَلَالَةً لِيَعْنِي أَنَّ
عِنْدَنَا الْحَصْرُ الثَّابِتُ فِي الْغُسْلِ الَّذِي يَتَعْلَقُ بِالشَّيْءِ أَيْ جَمِيعِ الْغُسْلِ الَّذِي
يَتَعْلَقُ بِالشَّهْوَةِ مُتَحَصِّرٌ فِي الْمَاءِ فَلَا يَصْرُخُ رُجُوبِ الْغُسْلِ بِالتَّنْفِيسِ وَالتَّنْفِيسِ
لَا وَجُوبُهُ لَا يَتَعْلَقُ بِالشَّهْوَةِ وَلَكِنْ الْمَاءُ عَلَى تَوْعِينِ مَرَّةً يَكُونُ عَيْنًا بِأَنْ يَنْزِلَ

فِي نَفْسٍ الْأَمْرِ فِي النَّوْمِ أَوْ يَغِيْرُهُ وَمَقَرُّ يَكُونُ دَلَالَةً بِأَن يُقَامَ
دَلِيلُهُ وَهُوَ التَّقَاءُ الْخَتَانِيْنَ مَقَامُهُ لَأَنَّهُ سَكَبَ نَزْوِلُ الْمَاءِ وَنَفْسُهُ تَغِيْبُ
عَنْ نَصْرِهِ وَلَعَلَّهُ لَمْ يُشْعَرْ بِهِ لِغَلْبَتِهِ فَاقْتَنَّا السَّبَبَ وَأَوْحَيْنَا الْغُسْلَ عَلَيْهِ
بِجَرْدِ الْإِلْتِقَاءِ احْتِيَاظًا.

ترجمہ: پھر مصنف نے مفہوم لقب کے قائلین کی اس دلیل کا جواب دیا جس میں فہم انصار سے استدلال
کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا کہ انصار کا استدلال حرف استغراق سے ہے یعنی انصار کی طرف سے اکال کی صورت
میں عدم وجوب غسل پر استدلال حرف لام کی وجہ سے ہے جو عہد کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ...
استغراق کے لئے ہوتا ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ غسل کے تمام افراد منی سے ہیں نہ تنہا منی بلکہ منی پر
النفی عمارت کے واسطے اس وقت ہم احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ حدیث نے اکال کی صورت
میں عدم وجوب غسل پر دلالت کی ہے خواہ لام کی وجہ سے ہو یا تنہا منی کی وجہ سے پھر تم اکال کی صورت میں
وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔

پس مصنف نے اسی کا جواب دیتے ہوئے فرمایا اور ہمارے نزدیک یہ ہی حکم اس چیز میں ہے جس کا تعلق
عین مار سے ہو مگر یہ کہ مار کبھی عیاناً ثابت ہوتا ہے اور کبھی دلالت یعنی ہمارے نزدیک بھی اس غسل میں حصر
ثابت ہے جس کا تعلق منی سے ہے یعنی تمام افراد غسل جن کا تعلق شہوت سے ہے وہ مار میں منحصر ہیں لہذا ان
افراد غسل سے غسل حیض و نفاس کا نکل جانا مضر نہیں ہے لیکن منی کی دو قسمیں ہیں کبھی عیاناً ہوتی ہے،
اس طور پر کہ نیند یا بیداری میں وطی یا غیر وطی سے نفس الامر میں نازل ہوتی ہے اور کبھی دلالت ہوتی ہے
اس طور پر کہ منی کی دلیل یعنی التقارن خائنین کو اس کے قائم مقام کر دیا جائے کیونکہ وہی سبب انزال
ہے اور نفس ذکر آنکھ سے غائب ہو جاتا ہے اور ممکن ہے کہ قلت منی کی وجہ سے انسان انزال کا احساس
نہ کر سکا ہو، پس ہم نے سبب کو مسبب کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقارن خائنین کی وجہ سے
احتیاطاً غسل کو واجب قرار دیا ہے۔

تشریح: جو حضرات مفہوم مخالف کی ایک قسم یعنی مفہوم لقب کے قائل ہیں ان کی طرف سے
پیش کردہ دلیل (یعنی المار من المار سے انصار کا یہ مجمعا اکال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے)
کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ انصار مدینہ نے اکال کی صورت میں عدم وجوب غسل پر اس سے
استدلال نہیں کیا، کہ اسم علم یا اسم جنس کی صراحت اس کے ماعدائے نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ انھوں نے
المار کے لام استغراق سے استدلال کیا ہے اس طور پر کہ المار کا لام استغراق کیلئے ہے اور مطلب یہ ہے
کہ غسل کے تمام افراد خروج منی سے واجب ہوں گے یعنی جب منی کا خروج ہوگا تو غسل واجب ہوگا۔

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ادخال بدون ،
 الانزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث المسار
 من المار سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم
 وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر صراحت کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور
 جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے۔ اس اعتراض کا
 جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور المار من المار منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے
 منی کا نکلنا ضروری تھا اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا
 اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار
 نہ دیا جائے بلکہ علیٰ حالہ باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوب غسل
 منی کیساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں
 منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض
 اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے
 واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ
 حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل
 کا نکلنا مضر نہیں ہوگا کیونکہ... منی میں ان افراد غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے
 بہر حال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی درنمیں صبی
 ایک وہ جو بالکل ظاہر باہر ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غب وطی سے انسان کو انزال
 ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہر باہر تو نہیں ہوتا لیکن دلائل ہوتا ہے۔
 اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے خنانین ہو پس اس التقائے خنانین
 کو خروج منی کے قائم مقام قرار دیکر التقائے خنانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے
 یعنی غسل کا واجب ہونا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے خنانین خروج منی کا سبب ہے
 اور التقائے خنانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے ارجھل ہو جاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی
 وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو، بہر حال ہم نے یہاں سبب (التقائے خنانین) کو سبب
 (خروج منی) کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے خنانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل
 واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن
 اس صورت میں خروج منی دلائل موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

وَالْحُكْمُ إِذَا ضُيِّفَ إِلَى مُسَمًّى هَذَا ابْتِدَاءُ وَجْهِ ثَانٍ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدَةِ وَهُوَ
 يَتَضَمَّنُ مَفْهُومَ الْوُصْفِ وَالشَّرْطِ يَغْنَى أَنَّ الْحُكْمَ إِذَا أُسْنِدَ إِلَى شَيْءٍ مُوصُوفٍ
 بِوُصْفٍ خَاصٍّ أَوْ عُلِّقَ بِشَرْطٍ كَانَ دَلِيلًا عَلَى نَقِيهِ أَيْ كَانَ كُلُّ مَنْ الْوُصْفُ الْعَلِيقُ
 دَالًّا عَلَى نَقِي الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوُصْفِ أَوِ الشَّرْطِ عِنْدَ السَّافَةِ حَتَّى لَمْ يَجُزْ نِكَاحُ
 الْأَمَةِ عِنْدَ طَوْلِ الْحُرَّةِ وَنِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ لِفَوَاتِ الشَّرْطِ وَالْوُصْفِ
 الْمَذْكُورَيْنِ فِي النَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ
 يَنْكِحَ الْمُحْرِمَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ أَيْ مَنْ
 لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ زِيَارَةٌ وَقَدَرَةٌ أَنْ يَنْكِحَ الْحُرَّاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِأَجْلِ زِيَارَةِ
 مَهْرِهِنَّ وَنَفَقَتِهِنَّ فِي مَعَاشِهِنَّ فَلْيَنْكِحْ مَمْلُوكَةٌ مِنْ مَمْلُوكَاتِ أَيْمَانِكُمْ
 أَيْ أَيْمَانِ إِخْوَانِكُمْ إِذَا لَا يَجُوزُ نِكَاحُ أَمَةٍ أَصْلًا مِنْ أَمَاثِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ
 فَإِنَّهُ تَعَالَى نَصٌّ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ الْحُرَّةُ فَلْيَنْكِحْ أَمَةً تَمَرُّقِدًا
 الْأَمَةَ بِالْمُؤْمِنَةِ فَلَوْ عَلِمْنَا بِالْوُصْفِ وَالشَّرْطِ جَمِيعًا هَلَكْنَا أَنْ طَوَّلَ الْحُرَّةُ مَا يَنْ
 لِلْأَمَةِ وَأَنَّ الْأَمَةَ الْكِتَابِيَّةَ أَيْضًا لَا يَجُوزُ نِكَاحُهَا لِلْمُؤْمِنِ مَا لَمْ يَصِرْ مُؤْمِنَةً
 وَعِنْدَنَا جَازَ نِكَاحُ الْأَمَةِ الْكِتَابِيَّةِ وَالْمُؤْمِنَةِ عَلَى طَوْلِ الْحُرَّةِ وَعَدَمِهِ
 جَمِيعًا وَحَاصِلُهُ أَيْ حَاصِلُ مَا قَالَهُ السَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ شَيْئَانِ الْأَوَّلُ
 أَنَّهُ الْحَقُّ الْوُصْفُ بِالشَّرْطِ فِي كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلْحُكْمِ عِنْدَ وَجُودِهِ غَيْرُ مُوجِبٍ
 عِنْدَ عَدَمِهِ إِلَّا تَرَى أَنَّ مَنْ قَالَ لَا مَرَاتِ بِهَ أَنْتَ طَالِقٌ رَاكِبَةٌ فَكَانَهُ قَالَ
 أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ كُنْتَ رَاكِبَةً فَلَمَّا أَنَّ الطَّلَاقَ يَتَوَقَّفُ عَلَى الرُّكُوبِ فِي
 صُورَةِ الشَّرْطِ نَكَدَ فِي صُورَةِ الْوُصْفِ وَالثَّانِي أَنَّهُ اِعْتَبَرَ التَّعْلِيلَ بِالشَّرْطِ
 عَامِلًا فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فِيهِ قَوْلُهُ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ نَأْتِ طَالِقٌ السَّبَبُ
 هَوَانُ طَالِقٌ الْحُكْمُ هُوَ وَقَوْعُ الطَّلَاقِ رَاكِبَةٌ بِالشَّرْطِ أَعْنِي دُخُولَ
 الدَّارِ لِنَأْتِ فِي مَنْعِ الْحُكْمِ دُونَ السَّبَبِ فَإِنَّهُ قَدْ وَجَدَ حَسًّا وَلَا مَرَدَّ
 لَهُ فَلَا يَعْلَقُ عَلَيْهِ إِلَّا وَقَوْعُ الطَّلَاقِ فَيَكُونُ عَدَمُ الْحُكْمِ لِأَجْلِ عَدَمِ الشَّرْطِ
 عَدَمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا عَلَى مَا قُلْنَا فَيُلْتَفَتُ فِي الْحُكْمِ بِإِنْفَاءِ الشَّرْطِ ضَرْفًا
 وَيَكُونُ هَذَا التَّعْلِيلُ نَظِيرَ التَّعْلِيلِ الْحَقِّ كَتَّعْلِيلِ لَقَدْ بُلِيَ بِالْحَبْلِ
 فَإِنَّهُ لَا يُؤَثِّرُ فِي إِزَالَةِ ثِقَلِهِ وَإِنَّمَا يُؤَثِّرُ فِي إِثْمَالِهِ سَقُوطِهِ وَنَقْصُ ثِقَلِهِ
 هَذَا الْحُكْمُ الْعَدَمُ إِلَى غَيْرِهِ وَنَحْنُ نُخَالِفُهُ فِي جَمِيعِ هَذَا -

ترجمہ :- اور حکم جب سہمی کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ کی ابتداء ہے اور یہ مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے یعنی حکم جب ایسی شے کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو یہ اس کی نفی پر دال ہوگا یعنی وصف اور تعلیق میں ہر ایک اس وقت جبکہ وصف یا شرط معدوم ہو تو امام شافعی کے نزدیک حکم کی نفی پر دلالت کرے گی حتیٰ کہ حرہ کیساتھ نکاح کی قدرت رکھتے ہوئے باندی سے نکاح کو جائز قرار نہیں دیا اور کتابیہ باندی سے بھی نکاح جائز نہیں ہے کیوں کہ شرط اور وصف جو شخص میں مذکور ہیں فوت ہو جاتے ہیں اور وہ شخص باری تعالیٰ کا قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحضات والمومنات فہما ملکات ایمانکم من نکیاتکم المومنات ہے یعنی جو شخص تم میں سے زائد مال اور مومنہ آزاد عورتوں سے نکاح کی قدرت نہ رکھے اس لئے کہ ان کے ہر اور ان کے گذران کے اخراجات زیادہ ہوتے ہیں تو اس کو اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں میں سے کسی ایک سے نکاح کر لینا چاہیے، ایمانکم سے مراد ایمان انہو انکم ہے اس لئے کہ تمہاری اپنی مومنہ باندیوں میں سے کسی بھی باندی سے نکاح بالکل درست نہیں ہے پس اللہ تعالیٰ نے اس کی تصریح فرمادی ہے کہ اگر حرہ سے نکاح کرنے پر قادر نہ ہو تو باندی سے نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لہذا اگر ہم وصف اور شرط دونوں پر عمل کریں تو یہ حکم لگائیں گے کہ حرہ کیساتھ نکاح پر قدرت نکاح امت کے لئے مانع ہے اور کسی مومن کے لئے کتابیہ باندی سے بھی اس وقت تک نکاح کرنا جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ مومنہ نہ ہو اور ہمارے نزدیک امت کتابیہ اور امت مومنہ دونوں سے نکاح کرنا جائز ہے خواہ حرہ نکاح کی قدرت ہو یا نہ ہو۔

حضرت امام شافعیؒ کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک تو یہ کہ انہوں نے وصف کو شرط کے ساتھ ملحق کر دیا اس بات میں کہ وہ اپنی موجودگی میں حکم کا موجب ہے اور عدم موجودگی میں حکم کا موجب نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے انت طالق راکبہ کہا تو گویا اس نے انت طالق ان کنت راکبہ کہا پس جس طرح طلاق شرط کی صورت میں رکوب پر موقوف ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی رکوب پر موقوف ہے دوم یہ کہ انہوں نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل اعتبار کیا ہے نہ کہ سبب میں۔ پس ان دخلت الدار فانت طالق میں سبب انت طالق ہے اور حکم وقوع طلاق ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے سبب میں نہیں کیوں کہ سبب حشایا یا گیا ہے جس کو رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا وقوع طلاق ہی شرط پر معلق ہوگا پس عدم شرط کی وجہ سے عدم حکم عدم شرعی ہوگا نہ کہ عدم اصلی جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے، پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدائتہ منتفی ہوگا اور یہ تعلیق حسی تعلیق کی نظیر ہوگی جیسے قندیل کو رسی سے معلق کرنا، کیونکہ یہ قندیل کے ثقل کو زائل کرنے میں مؤثر نہیں ہے بلکہ اس کے سقوط کے ازلے میں مؤثر ہے اور اس حکم عدم کو غلبہ کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اور ہم ان ساری باتوں میں امام شافعیؒ کے خلاف ہیں۔

شرح :- اس عبارت میں وجہ فاسدہ میں سے دوسری وجہ فاسدہ بیان ہے یہ دوسری وجہ فاسدہ

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کریں گے کہ وصف اور شرط کے متعلق ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منتفی ہوں گے تو حکم منتفی ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فما لکم من قبیانکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرہ کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کر لے پھر باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی باندی کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہر حال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط بھی ہے۔ پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو یہ حکم لگائیں گے کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کتابیہ باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعی کے نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا ضروری ہے اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنف نے فرمایا ہے کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم واجب ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ نوکویا اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیمہ حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف نخوی مراد نہیں ہے بلکہ قائم بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نخوی ہو یا وصف نخوی نہ ہو دوسری چیز یہ ہے کہ امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی، تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو جائے لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق سبب اور قوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

وقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہو جاتا لیکن تعلیق بالشرط نے وقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے رد کر دیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیوں کہ سبب یعنی انت طالق حتماً موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جاسکتا ہے لہذا شرط پر وقوع طلاق ہی معلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا کیوں کہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے پس شرط کے منتفی ہونے سے حکم بدلتا منتفی ہو جائے گا اور یہ تعلیق تعلیق حتمی کی نظر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دینا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنے کا سبب بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمائیے کہ تعلیق حتمی منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے اسی طرح مذکورہ تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی، شارح نور الانوار ملاحظہ فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم بعد الشرط غیر کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانظر الانی مکمل من المنظرین، شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعی کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتَّىٰ أَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمَلِكِ تَفْرِيعٌ بِمَا ذَهَبَ لَهُ الشَّافِعِيُّ إِذَا قَالَ لَا جُنَيْتَہُ اِنْ نَكَحْتُكَ فَأَنْتِ طَالِقٌ اِنْ مَلَكَتْكَ فَأَنْتِ حُرَّةٌ يَبْطُلُ هَذَا الْكَلَامُ عِنْدَكَ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبُ هُوَ قَوْلُهُ أَنْتِ طَالِقٌ وَأَنْتِ حُرَّةٌ وَلَمْ يَتَّصِلْ بِمِ يَصَادِفِ الْمَحَلِّ فَيَلْغُو نَصَارُ كَمَا إِذَا قَالَ لَا جُنَيْتَہُ اِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَأَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِإِلْتِفَاقٍ -

ترجمہ: حتی کہ امام شافعی نے طلاق اور عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانتي طالق یا ان ملکتک فانتي حرة تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہو جائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرة تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاتی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائیگا اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا، ان دخلت الدار فانتي طالق اور بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحتک فانتي طالق اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو تہجد پر طلاق واقع ہے یا عتاق کو ملکیت میں پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا "ان ملکیت فانت حرۃ اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا پس یہاں سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے متصل اور طلاق نہیں ہوا اس لئے کہ فانت طالق کے تکلم کے وقت وہ عورت منکومہ نہیں ہے اور فانت حرۃ کے تکلم کے وقت قائل کی محکومہ نہیں ہے بہر حال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ لغو ہو جائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی... اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ باطل ایسا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائے گا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَجَوَزَ التَّكْفِيرَ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعًا لِمَنْ أَحْلَفَ وَأَنَّهُ لَا أَفْعَلَ كَذَا أَوْ يَحْتَنُ بَعْدَ وَكَفَرِيًّا أَلَيْسَ عِنْدَهُ وَيَعْبَأُ بِهَا بَعْدَ الْحِنْثِ لِأَنَّهُ قَدْ وَجَدَ السَّبَبَ الْيَمِينُ أَدْعَاةُ الْيَمِينِ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطُهَا وَالتَّغْلِيظُ بِالْشَّرْطِ مَقْدَرٌ فَكَانَتْهُ قَالَ الْحَالِفُ أَنْ حَتَّيْتُ فَعَلْتُ كَفَّارَةً يَمِينُ نَادٍ وَجَدَ السَّبَبَ يَمِينُ الْحَكَمُ مُرْتَبَا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا أَلَيْمِينَ سَبَبٌ لِلْبِرِّ وَإِنَّمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ تَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَإِنَّمَا قَيْدُ بِالْمَالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ يَنْفَكُ عَنْ جُوبِ الْآدَاءِ فِيهِ بَلَى زَعَمَهُ كَالشَّيْنِ الْمُوَحِّلِ يَثْبُتُ نَفْسُ وَجُوبِهِ بِمَجَرَّدِ الذِّمَّةِ وَلَا يَثْبُتُ وَجُوبُ الْآدَاءِ لَا عِنْدَ حَوْلِ الْأَجَلِ فِيهِ الْكَفَّارَةُ الْمَالِيَّةُ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوَجُوبِ بِالْحَلْفِ وَوَجُوبُ الْآدَاءِ نِيكَونَ بَعْدَ حِلَّتِهِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَإِنَّ نَفْسَ الْوَجُوبِ لَا يَنْفَكُ عَنْهُ وَوَجُوبُ الْآدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هَذَا الْفَرْقَ سَائِقًا لَأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تَقْصِفُ حَقُوقَ الْعِبَادَةِ وَأَمَّا فِي حَقُوقِ اللَّهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْآدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُ فِيهِ نَفْسُ الْوَجُوبِ عَنْ الْآدَاءِ۔

ترجمہ:۔ اور حانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دیا ہے یہ امام شافعی کے لئے دعوٰی تفریع ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" مجھ میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانت نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانت ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب ہے اور حانت ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالنے یوں کہا کہ اگر میں حانت ہو گیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہو گا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہو گا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حانت ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حانت ہونا کفارہ کا سبب ہوا، مصنف نے کفارہ کو مال کی ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعی کے خیال کے مطابق مال میں نفس وجوب وجوب اداسے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مؤجل کہ اس کا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادار ثابت نہیں ہو گا مگر مدت معینہ آنے کے بعد پس کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادار حنث کے بعد ہوا برخلاف کفارہ بدینہ کے کیوں کہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادار جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہو گا اور ہم کہتے ہیں کہ فرق ساقط الإختیار ہے کیوں کہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود ہوتا ہے اور حقوق اللہ میں ادار مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارہ بدینہ کی طرح ہو گا اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادار سے جدا نہ ہو گا۔

تشریح: حضرت امام شافعی کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی و اللہ لا افعل کذا، بخدا میں ایسا نہیں کروں گا اور حانت ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یا دس مساکین کو کھانا کھلا دیا، یا دس مساکین کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہو گا اور حانت ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہو گا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حانت ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالنے یوں کہا ان حنث فعلی کفارہ یمین اگر میں حانت ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگرچہ وجوب ادار کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہو گا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حوالان حول اس کیلئے شرط ہے پس اگر کسی نے حوالان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حوالان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہو گا۔

شارح کہتے ہیں کہ اخلاف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حانت ہونا ہو گا اور یہ بات سلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ کا ادا کرنا کس طرح جائز ہو گا شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدینہ (روزوں) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال میں نفس وجوب وجوب اسے جدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی شخص نے ایک ماہ کے ادھار پر اپنا غلام فروخت کیا تو ثمن مؤجل کا نفس وجوب تو عقد بیع کے وقت ہی مشتری کے ذمہ ثابت ہو جائیگا لیکن وجوب ادا ایک ماہ کی مدت پوری ہونے کے بعد ثابت ہوگا ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں مال کا نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہو گیا ہے اسی طرح کفارہ مالیہ میں بھی نفس وجوب تو قسم سے ثابت ہو جائیگا لیکن اس کا وجوب ادا حانت ہونے کے بعد ثابت ہوگا اس کے برخلاف کفارہ بدنیہ کہ اس میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے لہذا کفارہ بدنیہ کا نفس وجوب ادا وجوب ادا دونوں حانت ہونے کے بعد ایک ساتھ ثابت ہوں گے الغرض جب کفارہ بدنیہ میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہیں ہوتا ہے بلکہ دونوں کا ثبوت حنت کے بعد ہوتا ہے تو کفارہ بدنیہ کو حنت پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اور کفارہ مالیہ میں چونکہ نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہو جاتا ہے اس لئے کفارہ مالیہ کو حنت پر مقدم کرنا جائز ہوگا ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ کفارہ مالیہ اور کفارہ بدنیہ میں جو فرق کیا گیا ہے وہ فرق غیبی معتبر ہے کیونکہ حقوق العباد میں تو عین مال مقصود ہوتا ہے لیکن حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہوتا ہے کیوں کہ مال فی نفسہ عبادت نہیں ہوتا بلکہ عبادت وہ فعل ہوتا ہے جس کو بندہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے اپنے نفس کے خلاف کرتا ہے پس جب حقوق اللہ میں ادا کرنا مقصود ہے تو مال بھی بدنی عبادت کے مانند ہوگا یعنی نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا اور وجوب ادا کفارہ حنت سے ثابت ہوتا ہے لہذا حانت ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کا ادا کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا الْمُعْلَقُ لَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا حَقِيقَةً وَإِنْ انْعَقَدَ صَوْرَةً فَإِذَا قَالَ
إِنْ دَخَلْتُ الدَّارَ فَانْتِ طَائِقٌ فَكَأَنَّهُ لَمْ يَتَكَلَّمْ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَائِقٌ قَبْلَ
دُخُولِ الدَّارِ فَحِينَئِذٍ يُوجَدُ دُخُولُ الدَّارِ يُوجَدُ التَّكَلُّمُ بِقَوْلِهِ أَنْتِ طَائِقٌ لِأَنَّ
الْإِجَابَ لَا يُوجَدُ إِلَّا بِرُكْنِهِ وَلَا يَثْبُتُ إِلَّا فِي مُحَلِّهِ وَهَهُنَا وَإِنْ وَجَدَ الرُّكْنَ
وَهِيَ أَنْتِ طَائِقٌ لَكِنْ لَمْ يُوجَدِ الْمُحَلُّ لِأَنَّ الشَّرْطَ حَاقٌّ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُحَلِّ
فَيَبْقَى غَيْرُ مُضَابٍ إِلَيْهِ أَيْ غَيْرُ مُتَّصِلٍ بِالْمَحَلِّ وَبِذَوْنِ الْإِتِّصَالِ بِالْمَحَلِّ لَا يَنْعَقِدُ
سَبَبًا فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ انْعَكَسَ حَالُ التَّكَلُّمِ بِعَاقِبَتِهِ تَعْلِيْقُ الطَّلَاقِ الْعَتَاقِ
بِالْمَلِكِ فِيمَا إِذَا قَالَ أَنْتِ حَتْلُكَ فَانْتِ طَائِقٌ أَفَإِنْ مَلَكَكَ فَانْتِ حُرٌّ لِأَنَّهُ لَمْ
يُوجَدِ قَوْلُهُ أَنْتِ طَائِقٌ وَأَنْتِ حُرٌّ حَتَّى يَخْتِاجَ إِلَى الْمُحَلِّ فَإِذَا وَجَدَ الْإِسْكَاحَ
وَالْمَلِكُ فِي يَكُونُ مُحَلًّا لِقَوْلِهِ أَنْتِ طَائِقٌ أَنْتِ حُرٌّ فَلَا بَأْسَ بِهِ بِقَوْلِهِ
فِي مُحَلِّهِ وَبَطْلَ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحَنْثِ لِأَنَّ الْيَمِينَ لَا يَنْعَقِدُ إِلَّا لِلْبَرِّ فَكَيْفَ

يَكُونُ سَبَبًا لِلْحَنْثِ فَلَا يَصِحُّ التَّقْلِيدُ عَلَى السَّبَبِ وَصَحَّ أَنْ عَدَمَ الْحُكْمِ عِنْدَنَا لَيْسَ
لِعَدَمِ السَّبَبِ فَلَا يَكُونُ عَدَمًا شَرْعِيًّا بَلْ عَدَمًا أَصْلِيًّا لَا يَعْدِي إِلَى غَيْرِهِ
وَهَذَا هُوَ تَمَرُّهُ الْخِلَافُ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ وَالْأَفْلاَحُفَةُ أَنْ قَبْلَ دُخُولِ الدَّارِ فِي
قَوْلِهِ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ لَوْ طَلَقَ بِطَلَقٍ آخَرٍ يَقَعُ بِالْإِتِّفَاقِ بَيْنَنَا
وَبَيْنَهُ فَتَقَرَّرَ أَنَّ الشَّرْطَ فِي التَّعْلِيقِ أَنْ يَدْخُلَ فِي السَّبَبِ وَالْحُكْمُ جَمِيعًا لَا نَهَا
مِنْ قَبِيلٍ إِلَّا سَقَاطَاتٍ فَتَقَبَّلَ التَّعْلِيقُ بِكَمَالِهِ بِخِلَافِ الْبَيْعِ فَإِنَّهُ مِنْ قَبِيلِ
الْأَثْبَاتِ وَلَا يَقْبَلُ التَّعْلِيقُ بِهِ يَصِيرُ قِمَاطًا فَإِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ خِيَارُ الشَّرْطِ
يَكُونُ مَانِعًا لِلْحُكْمِ فَقَطْرُونَ السَّبَبِ لِيَقْلَ أَثَرُ الشَّرْطِ حَتَّى لَا مَكَانَ -

ترجمہ: اور ہمارے نزدیک معلق بالشرط سبب نہ ہوگا یعنی حقیقتہ سبب نہ ہوگا اگرچہ صورت
ہو چنانچہ جب کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو گویا اس نے دخول دار سے پہلے انت طالق کا
تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا تو انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب موجود
نہیں ہوتا مگر اپنے رکن کے ساتھ اور ایجاب ثابت نہیں ہوتا مگر اپنے محل میں اور یہاں اگرچہ رکن یعنی
انت طالق پایا گیا لیکن محل نہیں پایا گیا، اس لیے کہ ایجاب اور محل کے درمیان شرط حائل ہو گئی
ہے لیکن وہ اس کی طرف مضاف نہ ہوگا یعنی ایجاب محل سے متصل نہ ہوگا اور محل سے منقل ہوئے بغیر
ایجاب سبب نہ ہوگا، پس جب ایسا ہے تو تمام فروعی مسائل کا حال برعکس ہو جائیگا چنانچہ اس صورت
میں جب کہ ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکک فانت حر کہا تو طلاق اور عتاق کو معلق کرنا درست
ہوگا کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا یہاں تک کہ وہ محل کا محتاج ہو، پس
جب نکاح اور ملک کا وجود ہوگا تو اس وقت انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہوگا لہذا اس کے محل میں
واقع ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور حانت ہونے سے پہلے کفر بالمال بھی باطل ہوگی کیوں کہ قسم منعقد نہیں ہوتی
مگر قسم پوری ہونے کیلئے لہذا تم حنث کیلئے سبب کیسے ہو سکتی ہے لہذا کفارہ بالمال کو سبب پر مقدم کرنا درست
نہ ہوگا اور یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے
لہذا یہ عدم عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو غیر کی طرف متعدی نہ ہوگا ہمارے اور امام شافعی کے درمیان
یہ ہی ثمرہ اختلاف ہے ورنہ تو یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اس کے قول انت طالق ان دخلت الدار میں دخول دار
سے پہلے اگر قائل نے دوسری طلاق دی تو وہ ہمارے اور ان کے نزدیک بالاتفاق واقع ہو جائے گی پس
یہ بات ثابت ہو گئی کہ تعلیقات میں شرط سبب اور حکم دونوں میں داخل ہوتی ہے کیوں کہ تعلیقات اسقاطات
کے قبیل سے ہیں چنانچہ وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کرتی ہے برخلاف بیع کے کیوں کہ وہ اثباتات کے قبیل سے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ مع تعلیق کی وجہ سے تمار (جوابازی) ہو جائیگی، پس جب اس پر خیار شرط داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح :- جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن اخاف کے نزدیک حقیقتہً سبب نہیں ہوتی اگرچہ صورۃً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اخاف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار (شرط) سے پہلے انت طالق کا کلمہ ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیوں کہ ایجاب کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے مع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی مع محل مع موجود نہ ہوگا جس سے باطل ہوگی، اس لئے کہ محل مع مال مقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہر حال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب (انت طالق کا تلفظ) محل کے ساتھ متصل نہ رہا اور محل سے متصل ہونے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقتہً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فروعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتق اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا، جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے، ان نکحتک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملکک فانت حر کہے کیوں کہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرط ہیں وہ پائے گئے تو انت یعنی منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہو گئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حائض ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اس لئے کہ میں صرف پوری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب میں حائض ہو نیکیلئے منعقد نہیں ہوتی تو میں حائض ہونے کا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب میں حائض کا

سبب نهى هے ءو مین كفاره كا سبب بهى نه هوكى اور ءب مین كفاره كا سبب نهى هے ءو ءا نء هونا كفاره كا سبب هوكا اور ىه باء مسلم هے كه سبب كو سبب ٱر مءمء كرنا ءائز نهى هے لهذا كفاره ءالىه هوى اءذنه كسى كو بهى ءنء ٱر مءمء كرنا ءائز نه هوكا اكر كفاره كو ءنء ٱر مءمء كر ءا كىا ءو شرءا اس كا اعءبار نه هوكا .

شارء كهءه هى كه ىه باء صءىء هے كه همارے نزءك عءمء ءكم عءمء شرط كى ءءه سے نهى هے بلكه عءمء سبب كى ءءه سے هے لهذا ىه عءمء عءمء شرعى نه هوكا بلكه عءمء اصلى هوكا ءو قىاسس كه ءر لىه ءوسكر كى طرف مسءى نه هوكا شارء كهءه هى كه همارے اور امام شافعى كه ءر ميان ءمره اءءلاف بهى هے كه امام شافعى كه نزءك عءمء ءكم عءمء شرط كى ءءه سے عءمء شرعى هے اور همارے نزءك عءمء ءكم عءمء سبب كى ءءه سے عءمء اصلى هے ءر نه ءو همارے ان كه ءر ميان كوئى اءءلاف نهى هے اس لىه كه هم اور ءه اس باء ٱر ءشء هى كه ءوء شرط سے مشروط موءوء هوكا اور ءوء شرط سے ٱهله معلق باء شرط مءءوم هوكا ءنا ءءه اكر كسى نه انء طالق ان ءءلء الءار كهءا ءو ءول ءار كه بعء بالا ءءاق طلاق ءاقع هوءا ءى كى اور ءولءار سے ٱهله ءاقع نه هوكى اور اكر ءول ءار سے ٱهله كوئى ءوسرى طلاق ءىءى ءو ءل كه موءوء هونے كى ءءه سے بالا ءءاق ءوسرى طلاق ءاقع هوءا ءى كى .

اس سے ىه باء ءا بء هوى كه شرط ءعلقءا كه انءر لىه ان ءىروں مى ءو ءعلق باء شرط كو ءبول كرى هى ءىه طلاق اور عءاق سبب اور ءكم ءونوں ٱر ءا ءل هوى مى لىه شرط سبب اور ءكم ءونوں كه لىه مانء هوى هے اور ءءه ىه هے كه ءعلقءا لىه طلاق اور عءاق ءر ءه اسءا طءا كه ءبىل سے هى لهذا وه ءعلق كو ٱورے طور ٱر ءبول كرى كى اور ٱورے طور ٱر ءعلق ىه هے كه سبب اور ءكم ءونوں شرط ٱر معلق هوں ٱس ءا بء هوكىا كه ءعلقءا لىه طلاق ءر ءه مى شرط سبب اور ءكم ءونوں ٱر ءا ءل هوكى اس كه برءلاف بىء هے كه بىء كه انءر شرط ءىار ءرف ءكم لىه ملك ٱر ءا ءل هوى هے اور سبب ٱر ءا ءل نهى هوى اس كى ءءه ىه هے كه بىء اءءااء كه ءبىل سے هے ءنا ءءه بىء كه ءر لىه مشءرى كىلئے ملك ءا بء هوءا ىه هے اور بىء ءعلق كو ءبول نهى كرى هے اس لىه كه ءعلق كى ءءه سے بىء ءمار هوءا ىه ءالآنكه ءمار ءءو اءازى ءرام هے ٱس ءب بىء ٱر شرط ءىار ءا ءل هوكى ءو وه ءرف ءكم كىلئے مانء هوكى اور سبب كىلئے مانء نه هوكى بءا كه ءى الامكان شرط كا اءركم سے كم رهے كىوں كه قىاسس كا ءءاضه ءو ىه هے كه شرط ءىار كه ساءه بىء ءائز نه هوءىا كه ءوسرى مشروطوں كى ساءه بىء ءائز نهى هوى هے مكر شرعىء اسلام نه شرط ءىار كو ضروره ءائز ءرار ءىءا هے لهذا اس كا اعءبار بقءر ضرورء هى هوكا اور ضرورء اس سے ٱورى هوءا ىه هے كه شرط ءىار ءرف ءكم بىء لىه ملك كه لىه مانء هوءا اور سبب لىه ءقء بىء كىلئے مانء نه هوءا لهذا شرط ءىار كو ءكم بىء كىلئے مانء ءرار ءىءا هے اور سبب لىه ءقء بىء كه لىه مانء ءرار نهى ءىءا هے .

وَقَدْ يَمَرُّ بِالْاِخْتِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ اِخْرَ وَهُوَ اَنَّ السَّلَفَ يَقُولُ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ
الْجِنَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَانَهُ قَالَ اَنْتَ طَالِقٌ فِي وَقْتِ دُخُولِكَ الدَّارِ فَهَذَا
الْقَيْدُ يَقِيدُ حَصْرَ الطَّلَاقِ فِيهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَالْاَوْحَافِ يَقُولُ اِنَّ
الشَّرْطَ وَالْجِنَاءَ كَلَامًا يَمُرُّ بِهِ كَلَامٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ حِينَ تَسْرُ
وَسَاكَتْ عَنْ سَائِرِ التَّقَادِيرِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْحَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُولِ وَلَمْ
يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ اَلْوَصْفَ اَمَّا لَآنَ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ جَوَابٌ عَنْهُ رَأَى الْوَضُوحَ
وَيُسَهِّرُ بِهِ وَهُوَ اَنَّ لِلْوَصْفِ دَرَجَاتٍ ثَلَاثًا اَدْنَاهَا اَنْ يَكُونَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهِ تَعَالَى
نَبِّئْكُمْ بِاللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ وَاَوْسَطُهَا اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ تَعْمِنْ قِيَامَكُمْ
الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهَا اَنْ يَكُونَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالزَّانِي لَا أَثَرَ لِنَتْفَاءِ
الْعِلَّةِ فِي اِنْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَمَادُونَهُ اَوَّلَى -

ترجمہ: ہمارے اور ان کے درمیان دو کے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کلام در حقیقت جزا ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا اس نے یوں کہا انت طالق فی وقت دخولک الدار پس یہ قید دخول دار میں طلاق کو منحصر کرنے کا فائدہ دیتی ہے اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ شرط و جزا دونوں ایسے ایک کلام کے مرتبہ میں ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام تقادیر سے ساکت ہوتا ہے لہذا وہ حصہ پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا اس لئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں دنی درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول و ربائکم اللاتی فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من نئیائکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے منتفی ہونے میں علت کے منتفی ہونے کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے منتفی ہونے میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دو کے عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعی کے نزدیک جملہ شرطیہ میں کلام صرف جزا ہے یعنی حکم جزا کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے ظرف یا حال کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تھکوا طلاق ہے پس یہ قید اس بات کا فائدہ دگی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائے یہ ہی مذہب اصل عربیت کا ہے محشی کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افتراء ہے کیوں کہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزا کے درمیان ہوتا ہے، اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا وہ اس کے ہرگز قائل نہیں ہیں کہ کلام صرف جزا ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب منقاح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا، حضرت امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزا دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام تقادیر سے خاموش ہوتا ہے پس یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کریگا یہ ہی مذہب اہل معقول یعنی مناطہ کا ہے شارح کہتے ہیں کہ اخاف و شوافع کے درمیان شرط اور وصف دو چیزوں میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے، شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور مشہور ہے لہذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ ملحق کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیوں کہ وصف کے تین درجے ہیں (۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے ولما یکمل اللاتی فی حجور کم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ پس یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربیبہ کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں، کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہوتا ہے جیسے، باری تعالیٰ کا قول من قلیا تکم المومنات یعنی من قلیا تکم ان کانت مومنۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہوتا ہے یعنی حکم میں مؤثر ہوتا ہے جیسے السارق، اور الزانی کہ وصف سرقہ و زانیہ قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا و جوب جلد میں مؤثر ہے دراصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوگا پس قطع ید کا حکم چونکہ سارق و زانیہ، پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا ایلح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانیہ مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاقی یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتفاک کو حکم کے انتفاک میں کوئی دخل نہیں ہے۔

یعنی انتقار علت انتقار حکم کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ اس حکم کیلئے اس علت کے علاوہ کوئی اور علت ہو، پس جب اعلیٰ درجہ کے وصف کا انتقار، انتقار حکم میں مؤثر نہیں ہے تو ادنیٰ درجہ اور اوسط درجہ کے وصف کا انتقار، انتقار حکم میں بدرجہ اولیٰ مؤثر نہ ہوگا، بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ وصف اپنے ماعدے حکم کی نفی نہیں کرتا ہے۔

وَالْمَطْلُوقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ هَذَا وَجِبَتْ ثَالِثٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةُ وَالْمَطْلُوقُ
هُوَ الْمُتَعَرِّضُ لِلذَّاتِ دُونَ الصِّفَاتِ لَا بِالْإِنْفِ وَلَا بِالْإِثْبَاتِ وَالْمُقَيَّدُ هُوَ الْمُتَعَرِّضُ
لِلذَّاتِ مَعَ صِفَةٍ مِنْهَا فَإِذَا ارْتَدَّ إِلَى مَسْأَلَةِ شَرْعِيَّةٍ فَالْمَطْلُوقُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ
أَيُّ يُرَادُ بِهِ الْمُقَيَّدُ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَتَعْلَمُ مِنْهُ أَنَّهَا
إِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى الْمُقَيَّدِ عِنْدَهُ بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِ
وَالطَّرِيقِ الْكَرْنِيِّ الثَّانِي وَهُوَ آيَةُ كَفَّارَةِ الظَّهَارِ فَإِنَّهَا حَادِثَةٌ وَاحِدَةٌ
ذَكَرَ فِيهَا ثَلَاثُ أَحْكَامٍ مِنَ التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَالْإِطْعَامِ وَقَيَّدَ الْأَوَّلَ وَالثَّانِي
بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأَلَ لَمْ يَقَيَّدِ الْإِطْعَامُ بِهِ فَالْشَّافِعِيُّ يَحْمِلُ الْإِطْعَامَ
عَلَى التَّحْرِيرِ وَالصِّيَامِ وَقَيَّدَهُ بِقَوْلِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّ سَأَلَ الْفَيْ.

ترجمہ: امام شافعی نے مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے یہ وجہ فاسدہ میں سے تیسری وجہ فاسدہ ہے اور مطلق وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے صفات کے نہیں نہ نفی کے ساتھ نہ اثبات کے ساتھ اور مقید وہ ہے جو ذات کے درپے ہوتا ہے اس کی کسی صفت کیساتھ پس جب یہ دونوں کسی شرعی مسئلہ میں وارد ہوں تو مطلق مقید پر محمول ہوگا یعنی مطلق سے بھی مقید مراد ہوگا، اگرچہ دونوں دو حادثوں میں ہوں اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اگر وہ دونوں کسی ایک حادثہ میں ہوں تو امام شافعی کے نزدیک بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا اور اس کی نظر متن میں مذکور نہیں ہے اور وہ کفارہ ظہار کی آیت ہے کیوں کہ یہ ایک حادثہ ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں، تحریر، روزہ، کھانا کھلانا، اول اور ثانی کو، من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کیا گیا ہے اور اطعام کو اس کیساتھ مقید نہیں کیا گیا، امام شافعی اطعام کو تحریر اور صیام پر محمول کرتے ہیں اور اسکو بھی من قبل ان یتامسا کی قید کیساتھ مقید کرتے ہیں۔

تشریح: تیسری وجہ فاسدہ یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہوتا ہے مطلق وہ ہے جو صرف ذات پر دلالت کرتا ہو صفات پر نہیں جیسے رقبہ اور مقید وہ ہے جو ذات، مع الصفات پر دلالت کرتا ہو جیسے رقبہ مومنہ، پس اگر مطلق اور مقید دونوں ایک شرعی مسئلہ میں وارد ہوں

تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شایع کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور ہوں تو بدرجہ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا، مطلق اور مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ما تن نے تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارة ظہار کی آیت ہے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، والذین یظاہرون من نساہم ثم یعودون لما قاتلوا فحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم تو عظون بہ والشربا تعملون جبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتومنوا باللہ ورسولہ وذلک حدود اللہ للکافرین عذاب الیم، ملاحظہ ہو یہاں کفارة ظہار کا ایک آیت ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مسکین کو کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان یتماسا کی قید کیساتھ مقید کیا ہے، لیکن تیسرا حکم یعنی اطعام اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اس کو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان شوہر نے وطی کر لی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

وَنَظِيرُ مَا وَرَدَ فِيهَا دَسْتَيْنِ هُوَ قَوْلُهُ مِثْلُ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ وَسَائِرِ الْكَفَّارَاتِ فَإِنْ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ حَادِثَةٌ وَرَدَّ فِيهَا الْمُقِيدُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَكَفَّارَةُ الظَّهَارِ وَالْيَمِينِ حَادِثَةٌ أُخْرَى وَرَدَّ فِيهَا الْمُطْلَقُ وَهُوَ قَوْلُهُ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ قَالِ الشَّافِعِيُّ وَجْهَانَهُ يَقُولُ إِنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ مُرَادٌ هَهُنَا أَيْفَ لِأَنَّ قَيْدَ الْإِيمَانِ زِيَادَةٌ وَصِفٌ يَجْرِي فَجَرَى الشَّرْطُ فَيُجِيبُ الْفَعْلَ عِنْدَ عَدَمِهِ فِي الْمَنْصُوصِ فَكَانَتْ قَالُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ إِنْ كَانَتْ مُؤْمِنَةً وَيُضَرِّمُ مِنْهُ أَنَّهَا إِنْ لَمْ تَكُنْ مُؤْمِنَةً لَا يَجُوزُ فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ بِنَاءٌ عَلَى مَا مَضَى مِنْ أَصْلِهِ أَنَّ الشَّرْطَ وَالْوُصْفَ كِلَاهُمَا يُوجِبُ مَنْفَى الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِهِمَا وَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فِي الْمَنْصُوصِ وَهُوَ عَدَمُ شَرْعِيٍّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ، سَائِرُ الْكَفَّارَاتِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ لَا سَبِيلَ لَهَا فِي كَوْنِهَا كَفَّارَةٌ وَهَذَا أَمْعَنُ قَوْلِهِ وَفِي نَظِيرِهَا مِنَ الْكَفَّارَاتِ لَا تَهَايُسُ وَلَا جِدْ وَعِنْدَ بَعْضِ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ يُجْمَلُ عَلَيْهِ لَا بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ وَهُوَ مُعْرُوفٌ.

ترجمہ: اور اس کی نظر کردہ دونوں دو حادثوں میں وارد ہوں مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارة

قتل اور دیگر تمام کفارات ہیں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ ہے اس میں مقید یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ مؤمنہ وارد ہوا ہے اور کفارہ ظہار اور یمین دوسرا حادثہ ہے جس میں مطلق یعنی باری تعالیٰ کا قول تحریر رقبہ وارد ہوا ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید یہاں بھی مراد ہے کیوں کہ ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا یہ وصف زائد اپنی عدم موجودگی میں منصوص کے اندر حکم کی نفی کو ثابت کرے گا گویا اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل میں تحریر رقبہ ان کانت مؤمنہ فرمایا ہے اور اس سے یہ مفہوم ہوا کہ اگر رقبہ مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہیں ہے اس قاعدہ کی بنیاد پر جو گذر چکا ہے کہ شرط و وصف دونوں اپنی عدم موجودگی میں حکم کی نفی کو ثابت کرتے ہیں اور جب یہ منصوص میں ثابت ہو گیا حالانکہ وہ عدم شرعی ہے تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات محمول کئے جائیں گے کیوں کہ کفارہ ہونے میں سب مشترک ہیں اور مصنف کے قول کے یہی معنی ہیں اور اس کی نظیر میں کفارات ہیں کیونکہ یہ سب ایک ہی جنس کے ہیں اور بعض اصحاب شافعیؒ کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن بطریق قیاس نہیں حالانکہ وہ مشہور ہے۔

تشریح :- شارح فرماتے ہیں کہ مطلق اور مقید اگر دو حادثوں میں مذکور ہوں تو اس کی مثال کفارہ قتل اور دیگر کفارات ہیں اس لئے کہ کفارہ قتل ایک حادثہ اور واقعہ ہے اور اس میں حکم مقید مذکور ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مؤمنا خطا فیتحریر رقبہ مؤمنہ دیکھئے اس آیت میں رقبہ مؤمنہ کی قید کیسا مقید ہے اور کفارہ ظہار اور کفارہ یمین دوسرا حادثہ ہے اس میں لفظ رقبہ مطلق مذکور ہے چنانچہ کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فیتحریر رقبہ من قبل ان یتامسا اور کفارہ یمین میں فرمایا ہے او تحریر رقبہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ایمان کی قید جو کفارہ قتل میں مذکور ہے وہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی مراد ہوگی یعنی کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں بھی رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کا آزاد کرنا ضروری ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں ایمان کی قید ایک وصف زائد ہے جو شرط کے قائم مقام ہوتا ہے پس جس طرح شرط کے منتفی ہونے سے مشروط یعنی حکم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا۔

پس یہاں منصوص یعنی کفارہ قتل کی آیت میں بھی وصف ایمان کے منتفی ہونے سے کفارہ کا حکم منتفی ہو جائیگا گویا اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا فیتحریر رقبہ ان کانت مؤمنہ اور اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رقبہ اگر مؤمنہ نہ ہو تو وہ کفارہ قتل میں جائز نہ ہوگا اور اس کی بنیاد امام شافعیؒ کے بیان کردہ اسی قاعدہ پر ہے کہ شرط اور وصف اگر منتفی ہو جائیں تو حکم منتفی ہو جاتا ہے شارح کہتے ہیں کہ جب شرط اور وصف کے منتفی ہونے سے حکم کا منتفی ہونا منصوص یعنی کفارہ قتل میں ثابت ہو گیا حالانکہ یہ عدم شرعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا تو بطریق قیاس اس پر تمام کفارات کو محمول کیا جائیگا یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائیگا اور قیاس کی علت یہ ہے کہ تمام کفارات کفارہ ہونے میں شریک ہیں مصنف کے قول دنی نظیر

من الکفارات لانہا من جنس واحد کے یہی معنی ہیں 'امام شافعی کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق مقید پر محمول تو ہوتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں حلال کہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتَرَضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ أَنَّكُمْ كَمَا حَسَلْتُمْ الْيَمِينَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَتِيلٍ إِلَّا يَمَانٍ
فَيَنْبَغِي أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِينِ فِي حَقِّ إِطْعَامِ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ وَتُثْبِتُوا فِيهِ
الطَّعَامَ أَيْضًا فَاجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِينِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ
لِأَنَّ التَّفَاوُتَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعِلْمِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ إِذَا لَفْظُ عَشْرَةِ
مَسَاكِينَ اسْمٌ عَلَمٌ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوجِبُ إِلَّا الْوُجُودَ لِلْحَكْمِ عِنْدَ
وُجُودِهِ وَلَا يَنْفِي عِنْدَ نَفْيِهِ فَإِذَا لَمْ يُجِبِ النَّفْيُ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْيَمِينِ
فَكَيْفَ يَعْدِي إِلَى الْفَرَعِ وَهُوَ كَفَارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوجِبُ
النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ عَلَى مَا قَدْ هَذَا وَإِنَّمَا قَتِيلُ الطَّعَامِ بِالْيَمِينِ لِأَنَّ
طَعَامَ الظَّهَارِ وَهُوَ إِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رِوَايَةٍ
عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيلَ۔

ترجمہ: پھر امام شافعی پر اعتراض کیا گیا کہ تم نے قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح یمین کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمین پر محمول کر دو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کر دو پس مصنف نے امام شافعی کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ اسم علم سے تفاوت ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجہ کو کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صفر وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے پس جب اصل یعنی کفارۃ یمین میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارۃ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جاسکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ یہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، امام شافعی کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح: یہاں سے حضرت امام شافعی پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قیدِ ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارۃ یمین کو کفارۃ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارۃ قتل کی طرح کفارۃ یمین میں بھی رقبہ کیلئے مؤمنہ ہونے کو ضروری قرار دیا گیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا،

کھلانے کے حق میں کفارہ قتل کو کفارہ یمین پر محمول کرنا چاہیے تھا اور یوں کہنا چاہیے تھا کہ جب طرح دس مساکین کو کھانا کھلانا کفارہ یمین میں کافی ہے اسی طرح کفارہ قتل میں بھی دس مساکین کو کھانا کھلانا کافی ہے؛ بلکہ چاہیے تھا حالانکہ کفارہ قتل میں دس مساکین کو کھانا کھلانا آپ کے نزدیک بھی ناکافی ہے اس کا جواب دیتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ یمین میں جو طعام ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیوں کہ کفارہ قتل اور کفارہ یمین کے درمیان اسم علم کے ذریعہ تفاوت ثابت ہے اور یہ اسم علم صرف حکم کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔

حاصل یہ کہ عشرہ مساکین کا لفظ اسم عدد میں سے ایک اسم علم ہے اور یہ اسم علم اپنے وجود کے وقت کفارہ یمین کو تو ثابت کرتا ہے لیکن اپنے وجود کی نفی کے وقت کفارہ یمین کی نفی نہیں کرتا ہے یعنی دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین ادا ہو جاتا ہے لیکن دس مساکین کو کھانا کھلانے سے کفارہ یمین کا متفی ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ حالف دس مساکین کو کھانا کھانا دے یا غلام آزاد کر دے ان دونوں صورتوں میں طعام عشرہ مساکین کے متفی ہونے کے باوجود کفارہ یمین متفی نہیں ہوتا،

پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں طعام عشرہ مساکین کے متفی ہونے سے حکم یعنی کفارہ یمین متفی نہیں ہوا تو اس کی فرع یعنی کفارہ قتل میں یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ طعام عشرہ مساکین نے متفی ہونے سے کفارہ قتل متفی ہو جائے اس کے برخلاف وصف مؤمنہ کہ وہ اپنی اصل کے مطابق اپنے وجود کے وقت وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی کو واجب کرتا ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے طعام کو یمین کیساتھ اس لئے مقید کر لیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں بھی ثابت ہے جیسا کہ بعض کا یہ قول ہے اور جب ایسا ہے تو طعام ظہار کو بے کرام شافعیؒ پر اعتراض کرنا درست نہ ہوگا۔

وَعِنْدَنَا لَا يَحْتَمِلُ الْمَطْلُوعُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَإِنْ كَانَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ لِإِفْكَارِ الْعَمَلِ بِمَا
إِذَا لَقِيتَ وَلَا تَنَافِي بَيْنَهُمَا فَيَكُونُ فِي الظَّهَارِ الصِّيَامُ الَّذِي يُقْبَلُ الْأَمْسَ وَالطَّعَامُ
أَعْمَمٌ مَنْ أَنْ يَكُونَ قَبْلَ التَّمَسُّقِ بَعْدَهُ وَإِذَا كَانَتْ لَكَ فِي حَادِثَةٍ وَاحِدَةٍ
نَفْعًا لِحَادِثَتَيْنِ بِالطَّرِيقِ الْأُولَى فَيَكُونُ فِي الْقَتْلِ بِإِعْتَاْقِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَفِي
غَايَةِ بِإِعْتَاْقِ رَقَبَةٍ أَعْمَى إِلَّا أَنْ تَكُونَ فِي حِلِّمْ وَاحِدٍ مِثْلُ صَوْمِ كَفَّارَةِ الْيَمِينِ
فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْعَامَةِ مُطْلَقَةٌ وَ
قِرَاءَةُ ابْنِ مَسْعُودٍ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ مُقَيَّدَةٌ بِالتَّابِعِ وَالْقَرَأَتَانِ

بِمَنْزِلَةِ الْأَيَّتَيْنِ فِي حَقِّ الْمُعَامَلَةِ فَجَبَّ هَهُنَا أَنْ يُقَيَّدَ قِرَاءَةُ الْعَامَّةِ أَيْضًا بِالتَّابِعِ
لَاَنَّ الْحُكْمَ وَهُوَ الصَّوْمُ لَا يَقْبَلُ وَصَفَيْنِ مُتَبَايِنَيْنِ فَإِذَا اثْبَتَتْ تَقْيِيدُهُ بَطُلَ إِطْلَاقُهُ
وَالشَّائِعُ أَنَّ مَا لَمْ يَحْجُلْ هَذَا الْمَطْلُوقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ مَعَهُ أَنَّهُ قَاعِدَةٌ مُسْتَمَرَّةٌ لَهُ
لَأنَّه لَا يَعْمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الْغَيْرِ الْمُتَوَاتِرَةِ مَشْهُورَةً أَوْ أَحَادًا فَالْمَثَالُ الْمُتَقَرَّرُ عَلَى
قَبُولِهِ هُوَ قَوْلُهُ لَا غَيْرَ ابْنِي جَامِعًا أَهْلًا فِي نَهَارِ رَمَضَانَ مُتَعَدِّيًا صَمَّ شَهْرَيْنِ
وَفِي رِوَايَةٍ صَمَّ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ -

ترجمہ: ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا ہے اگرچہ یہ دونوں ایک حادثہ میں
ہوں اس لئے کہ دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد اور تنافی نہیں ہے،
پس ظہار میں صوم اور تحریر دونوں تماس سے پہلے ہوں گے اور طعام عام ہے خواہ تماس سے پہلے ہو، یا
اس کے بعد ہو اور جب یہ ایک حادثہ میں ہوتا ہے تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ ہوگا، پس قتل میں
رقبہ مؤمن کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائے گا اور غیر قتل میں عام رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا مگر
یہ کہ دونوں ایک حکم میں ہوں جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام میں کفارہ یمن کا صوم
اس لئے کہ قرارت عامہ مطلق ہے اور عبد اللہ بن مسعود کی قرارت فصيام ثلثة ايام متتابعات متابع
کیساتھ مقید ہے اور معاملہ کے باب میں قرأتین دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں پس یہاں واجب ہے
کہ قرأت عامہ کو متتابع کیساتھ مقید کر دیا جائے، کیوں کہ حکم یعنی صوم دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا
ہے پس جب اس کی تقبید ثابت ہوگئی تو اس کا اطلاق باطل ہو گیا اور امام شافعیؒ نے اس مطلق کو مقید پر
محمول نہیں کیا ہے باوجودیکہ ان کا دائمی اصول ہے اس لئے کہ وہ قرارت غیر متواترہ مشہورہ ہوا احاد ہو
پر عمل نہیں کرتے ہیں پس وہ مثال جس کے مقبول ہونے پر اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے
جو ایک اعرابی سے متعلق ہے جس نے رمضان کے دن میں جان بوجھ کر اپنی بیوی سے جماع کیا تھا فرمایا کہ دو ماہ
کے روزے رکھو اور ایک روایت میں دو ماہ کے مسلسل روزے رکھو۔

تشریح: فاضل مصنف نے احناف کے مذہب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک مطلق
کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا اگرچہ مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ میں مذکور ہوں اور وجہ اس کی یہ
ہے کہ مطلق اور مقید کے درمیان چونکہ تضاد اور تنافی نہیں ہے اس لئے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے اور
جب مطلق اور مقید دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کیا ضرورت ہے اور
جب مطلق مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا تو کفارہ ظہار میں روزہ اور غلام کی آزادی تماس (جماع) سے پہلے
واجب ہوں گے کیوں کہ یہ دونوں من قبل ان تینا شاک کی قید کیساتھ مقید ہیں اور طعام رساٹھ مسکینوں کو کھانا

کھلانا عام ہوگا تما س رجماع سے پہلے ہو یا بعد میں کیوں کہ طعام من قبل ان یتما سا کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب احناف کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائے گا، پس کفارہ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا جائیگا اور کفارہ قتل کے علاوہ کفارہ ظہار اور کفارہ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنا حکم دیا جائیگا خواہ وہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام میں کفارہ یمین کے روزے کیوں کہ قرارت عامہ متواترہ تابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن مسعود کی قرأت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات، تابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قرأتیں جملے حق میں دو آیتوں کے مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہر ایک آیت میں تابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تابع کا لفظ مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قرارت عامہ بھی تابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ کا حکم اطلاق اور تقید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہذا جب اس کی تابع کی قید کیساتھ تقید ثابت ہو جائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا، اس لئے کہ مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی ہے، پس اگر مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونے کی وجہ سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا دائمی اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قرأت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قرارت غیر متواترہ کتاب اللہ میں سے نہیں ہوتی اور نہ سنت رسول ہوتی اس لئے کہ اس کو قرآنیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارہ یمین میں روزہ ان کے نزدیک تابع کی قید کیساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ارائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تابع کیساتھ رکھے یا بغیر تابع کے رکھے بہر حال کفارہ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی، البتہ دونوں حضرات کے نزدیک متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اس کے کفارہ کیلئے سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مسم شہرین اور ایک روایت میں ہے مسم شہرین

متابعین اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتتابع پر محمول کرتے ہیں۔

وَجَّ يَرِدُ عَلَيْنَا أَنْكُرًا إِذَا قَرَرْتُمْ أَنَّهُ يَجِبُ الْعَلُّ بِالْحَلِّ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمُ الْوَاحِدُ
فِي تَوَلُّهِ أَذْوَاعٍ عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَقَوْلُهُ أَدْوَاعًا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ
يَنْبَغِي أَنْ يُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِذَا الْحَادِثَةُ وَاحِدَةٌ وَهُوَ صَدَقَةُ الْفِطْرِ وَالْحُكْمُ
وَاحِدٌ وَهُوَ أَذْوَاعُ الصَّاعِ أَوْ نِصْفِهِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ وَرَدَّ النَّصَّانِ
فِي السَّبَبِ وَلَا مَرَّحَمَةً فِي الْأَسْبَابِ فَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا يَنْبَغِي أَنْ مَا قُلْنَا إِنَّهُ
يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فِي الْحَادِثَةِ الْوَاحِدَةِ وَالْحُكْمِ الْوَاحِدِ إِنَّمَا هُوَ إِذَا وَرَدَا
فِي الْحُكْمِ الْمُتَضَادِّ وَأَمَّا إِذَا وَرَدَا فِي الْأَسْبَابِ أَوْ الشَّرُوطِ فَلَا مُضَافَةَ فِيهِ وَلَا
تَضَادَّ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُطْلَقُ سَبَبًا بِاطِّلاَقِهِ وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا بِتَقْيِيدِهِ فَلِلْحَاصِلِ
أَنَّ فِي إِتِّحَادِ الْحُكْمِ وَالْحَادِثَةِ يَجِبُ الْحُلُّ بِالِاتِّفَاقِ فِي تَعَدُّرِ هَاجِبِ
الْحُلِّ بِالِاتِّفَاقِ وَفِيمَا سِوَاهَا اخْتِلَافٌ وَتَحْقِيقُ ذَلِكَ فِي التَّوَضُّعِ.

ترجمہ:۔ اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ
اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول اذواعن کل حر عبد اور حدیث عن
کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہیے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیوں کہ حادثہ یعنی صدقہ
الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول
سے جواب دیا کہ صدقہ الفطر میں جو دونوں وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مراحمہت
نہیں ہوتی ہے لہذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق
کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شروط
میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق
کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقید کیساتھ ایک سبب ہو خلاصہ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ
کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل
بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔
تشریح:۔ اس عبارت میں احناف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ
تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو
مقید پر محمول کرنا واجب ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث اذواعن کل حر و عبد اور دوسری

حدیث آدوا عن کل حر و عبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب تھا کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے کیوں کہ دونوں حدیثوں میں حادثہ ایک ہے یعنی صدقۃ الفطر اور حکم بھی ایک ہے یعنی ایک صاع یا نصف صاع کا ادا کرنا اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث مسلمان ہونے کے ساتھ مقید ہے پہلی حدیث کے اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر اس کے ہر غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو غلام خواہ مسلمان ہو خواہ کافر ہو اور دوسری حدیث کی تفسیر کا تقاضہ یہ ہے کہ مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہو اور کافر غلام کا صدقۃ الفطر واجب نہ ہو احناف کے نزدیک چونکہ مولیٰ پر کافر غلام کا صدقۃ الفطر بھی واجب ہوتا ہے اس لئے معلوم ہوا کہ احناف نے حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر احناف حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے تو احناف کے نزدیک مولیٰ پر صرف مسلمان غلام کا صدقۃ الفطر واجب ہوتا اور کافر کا واجب نہ ہوتا پس احناف کے نزدیک مولیٰ پر کافر، غلام کے صدقۃ الفطر کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ احناف نے حدیث مطلق پر عمل کیا ہے اور اس کو حدیث مقید پر محمول نہیں کیا ہے حالانکہ حادثہ اور حکم کے ایک ہونے کی وجہ سے مطلق کو مقید پر محمول کرنا چاہیے تھا اس کا جواب یہ ہے کہ صدقۃ الفطر میں جو دو نفس وارد ہوئی ہیں وہ اسباب کے اندر ہیں اور اسباب میں تضاد اور تزامن نہیں ہوتا کیوں کہ ایک شے کے متعدد اسباب ہو سکتے ہیں پس جب اسباب میں تضاد اور تزامن نہیں ہوتا، تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا یعنی حدیث مطلق اور حدیث مقید دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا حال یہ ہے کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب کہ نفس مطلق اور نفس مقید دونوں کسی ایک حکم متضاد میں وارد ہوں لیکن اگر اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مفالغہ اور تضاد نہیں ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ عمل کرنا واجب ہوگا مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی پس مسئلہ مذکورہ میں صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب راس ہے اور یہ راس پہلی حدیث میں مطلق ہے اور دوسری حدیث میں اسلام کی قید کیا ہے مقید ہے لہذا مطلق اپنے اطلاق کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا اور مقید اپنی تفسیر کیساتھ صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہوگا یعنی ہر دو وجوب سے مطلق راس سبب ہوگا خواہ کافر ہو خواہ مسلمان ہو اور دوسری حدیث کی وجہ سے صرف راس مسلم سبب ہوگا اور ان دونوں میں کوئی تضاد نہیں ہے دونوں اپنی اپنی جگہ درست ہیں اور جب دونوں درست ہیں اور ان میں کوئی تضاد نہیں ہے تو مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے خلاصہ یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب ہے اور ان کے الگ الگ ہونے کی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے اور ان دونوں کے علاوہ باقی صورتوں میں اختلاف ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس کی مزید تحقیق تو ضیح میں ہے جس کا خلاصہ محشی کے بیان کے مطابق اس طرح ہے

کہ نص مطلق اور نص مقید کے وارد ہونے کی پانچ صورتیں ہیں (۱) دونوں حکم کے علاوہ مثلاً سبب میں وارد ہوں (۲) ایک حادثہ اور ایک حکم میں وارد ہوں (۳) ایک حکم اور دو حادثوں میں وارد ہوں (۴) ایک حادثہ اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں (۵) دو حادثوں اور دو مختلف حکموں میں وارد ہوں پہلی صورت میں ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا اس کی مثال شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول دنی صدقۃ الفطر سے اشارہ کیا ہے دوسری صورت میں مطلق مقید پر بالاتفاق محمول ہوگا اس کی مثال بھی شرح میں گذر چکی ہے اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول الا ان یكونا فی حکم واحد سے اشارہ کیا ہے تیسری صورت میں امام شافعی کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کرنا واجب ہے لیکن ہمارے نزدیک اس صورت میں مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اسی کی طرف مصنف نے اپنے قول وان كانا فی حادثین، عند الشافعی سے اشارہ کیا ہے اور چوتھی صورت میں مطلق مقید پر امام شافعی کے نزدیک محمول ہوگا نہ کہ ہمارے نزدیک اسی کی طرف شارح نے اپنے قول وعلیہ منہ انہما ان كانا فی حادثہ واحدة سے اشارہ کیا ہے اور پانچویں صورت میں مطلق کو مقید پر بالاتفاق محمول نہیں کیا جائیگا اس کی مثال، تقیید الصیام بالتتابع فی کفارة القتل واطلاق الاطعام فی کفارة الطہار کے ذریعہ بیان کی گئی ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي جَوَابِ الشَّافِعِيِّ فَقَالَ وَلَا نَسْلِمُ أَنَّ الْقَيْدَ يَمْنَعُ الشَّرْطَ لِأَنَّ الْوَصْفَ قَدْ
يَكُونُ اتِّفَاقِيًّا وَقَدْ يَكُونُ يَمْنَعُ الْعِلَّةَ وَقَدْ يَكُونُ لِلْكَتْفِ أَوَّلُ الدَّمِ
وَلَعِنَ كَانَ فَلَا نَسْلِمُ أَنَّهُ يُوجِبُ النَّفْيَ لِأَنَّ الْمُنَازَعَةَ فِيهِ هُوَ الشَّرْطُ الْحَقِيقِيُّ
الَّذِي تَدْخُلُ عَلَيْهِ الْأَدَوَاتُ وَلَا تَأْتِي بِنَفْسِهِ نَفْيُ الْحُكْمِ لِأَنَّ نَفْيَ الْحُكْمِ نَفْيُ
أَصْلِهِ لَا شَرْعِي عَلَى مَا قَدْ مَضَى وَلَكِنْ كَانَ فَإِنَّمَا يَصِحُّ الْأَسْتِدْلَالُ بِهِ عَلَى غَيْرِهِ
إِنْ صَحَّتِ الْمِثَالَةُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَايَرِ يَمْنَعُ لَوْ سَلَّمْنَا نَفْيَ
الْحُكْمِ فِي الْأَصْلِ الْمَنْصُوصِ لَكِنْ لَا نَسْلِمُ الْمَسَارَاةَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْمُسْكُوتِ
حَتَّى يُجْعَلَ عَلَيْهِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكِبَايَرِ فَيَكُنْ أَنْ تُشْتَرِطَ فِيهِ الرِّقْبَةُ
الْمُؤْمَنَةُ مُخْلَافَ الطَّهَارِ وَالْيَمِينِ فَإِنَّهُمَا صَغِيرَتَانِ يُمْكِنُ جَبْرُهُمَا بِالرِّقْبَةِ الْمَطْلُوقَةِ
أَعْمَ مِنْ أَنْ يَكُونَ كَافِرَةً أَوْ مُؤْمِنَةً وَأَيْضًا تَوَزُّعُ كُلِّ مِمَّا تَخْتَلَفُ فَإِنَّ فِي الْقَتْلِ
حُكْمًا أَوْ لَا يَأْتِي بِوَثْمٍ بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ فِي الطَّهَارِ حُكْمًا أَوْ لَا بِالتَّحْرِيرِ ثُمَّ
بِالصِّيَامِ فِي شَهْرَيْنِ ثُمَّ بِاطْعَامِ سِتِينَ مُسْكِينًا وَفِي الْيَمِينِ خَيْرٌ أَوْ لَا بَيْنَ
اطْعَامِ عَشْرَةِ ارِكْسَوْتِهِمْ أَوْ بِرِقْبَةِ ثَمَانٍ لَمْ يَتَيَسَّرْ هُوَ لَاءِ نَصِيَامٍ ثَلَاثَةَ

اَيَّامَ فَاللّٰهُ تَعَالٰی بِمَصَالِحِ الْعِبَادِ وَحُكْمِهِمْ قَدْ حَكَمَ بِمَا شَاءَ فِي كُلِّ جَنَابَةٍ عَلٰى حَالِهَا
فَلَا يَنْبَغِيْ لَنَا اَنْ نَّتَعَرَّضَ لِشَيْءٍ مِنْهَا اَوْ نَحْمِلَ نَصْرًا هٰذَا مِنْهَا عَلٰى الْاُخْرٰى بِالْاِطْلَاقِ وَالتَّقْيِيْدِ
فَاِنْ فِيْهِ تَضْيِيعُ الْاَسْرَارِ التِّيْ اِنْ دَعَاهَا فِيْهِ -

ترجمہ: پھر مصنف نے امام شافعی کا جواب دنیا شروع کیا چنانچہ کہا کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہے اس لئے کہ وصف کبھی اتفاقی ہوتا ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے اور کبھی کشف یا مدح یا ذم کیلئے ہوتا ہے اور اگر قید شرط کے معنی میں ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ شرط حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اس لئے کہ متنازعہ فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور اس کی نفی کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی ہے نہ کہ شرعی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے اور اگر یہ بھی ہو تو اس قید سے اس کے غیر پر استدلال کرنا صحیح ہوگا اگر مماثلت صحیح..... ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر سے ہے یعنی اگر ہم اصل منصوص میں حکم کی نفی تسلیم بھی کر لیں لیکن ہم اس کے اور مسکوت عنہ کے درمیان مساوات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں یہاں تک کہ مسکوت عنہ منصوص پر محمول ہو جائے کیونکہ قتل اعظم کبائر سے ہے اس لئے ممکن ہے کہ اس میں رقبہ مؤمنہ شرط ہو، برخلاف ظہار اور زمین کے کیوں کہ یہ دونوں چھوٹے جرم ہیں ان دونوں کی تلافی رقبہ مطلقہ سے ممکن ہے عام اس سے کہ وہ مؤمنہ ہو یا کافر ہو، نیز منصوص، اور مسکوت میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے اس لئے کہ کفارہ قتل میں اولاً تحریر کا حکم ہوا پھر دو ماہ کے اندر روزوں کا اور کفارہ ظہار میں اولاً تحریر کا حکم ہوا، پھر دو ماہ کے روزوں کا، پھر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے کا، اور کفارہ زمین میں اولاً دس مساکین کو کھانا کھلانے، پھر اپہانے رقبہ آزاد کرنے کے، درمیان اختیار دیا گیا ہے پھر اگر یہ چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزے ہیں پس اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے مصالح اور ان کے حکم کا عالم ہے اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا حکم اس کی حیثیت کے مطابق لگایا ہے لہذا ہمارے لئے مناسب نہیں کہ ہم ان میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے کسی ایک کی، نص کو دوسرے پر اطلاق اور تقیید کیا تھ محمول کریں کیوں کہ اس میں ان تمام امور کو ضائع کر دینا ہے جن کو اس میں ودیعت رکھا گیا ہے۔

تشریح: تیسری وجہ فاسد کے سلسلہ میں امام شافعی نے دلیل بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ قید ایمان شرط کے معنی میں ہے لہذا جس طرح شرط کے متنفی ہونے سے حکم منقذ ہو جائے اسی طرح قید کے فوت ہونے سے حکم منقذ ہو جائیگا، فاضل مصنف نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے کیوں کہ قید ایمان کو وصف ہے اور وصف کبھی تو اتفاقی ہوتا ہے جیسے در بایکم اللاتی فی حوزہ کم میں حوزہ زوج اتفاقی وصف ہے اور کبھی علت کے معنی میں ہوتا ہے جیسے

السارق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الجسم الطویل العریض العریق میں طویل عریض اور عریق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدرج کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمن الرحیم میں رحمن اللہ کی مدرج کیلئے ذکر کے جاتے ہیں اور وصف کبھی ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی، مصنف نے ذرا بڑھکر کہا کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کر لیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہو جاتا ہے کیوں کہ متنازع فیہ وہ شرط بخوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اس شرط کی حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیوں کہ حکم کی نفی اصلی نفی ہوتی ہے نہ کہ شرعی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کر لیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔

حالاں کہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیوں کہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کر لیں کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منتفی ہو جاتا ہے یعنی رقبہ کافرہ سے کفارہ قتل ادا نہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارہ یمین اور طہار کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارہ قتل اور مسکوت یعنی یمین و طہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین و طہار کے کفارہ کو کفارہ قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیوں کہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبہ مؤمنہ کی شرط لگانا ناممکن ہے کیوں کہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے پس قتل جو غلیظ جنایت ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مؤمنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور طہار اور یمین چوں کہ چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سنا بھی ہلکی مقرر کی گئی یعنی مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مؤمن ہو خواہ کافر ہو، اس جواب پر اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارہ قتل خطار میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد میں اور قتل خطار کبائر میں نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصم شوافع کو مخاطب کر کے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرنا دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارہ قتل اور مسکوت یعنی طہار اور یمین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارہ قتل میں اولاً کو،

رقبہ آزاد کرنا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارہ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزہ کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارہ یمین میں اولاً تو تین چیروں کے درمیان اختیار دیا گیا۔ (۱) دس مسکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مسکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بھر حال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پورے طور پر آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق ہی حکم لگایا ہے لہذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے .. ایک کی نص کو دوسرے کی نص پر اطلاق اور تقید کے ساتھ محمول کریں کیوں کہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہر حال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فَأَمَّا قَيْدُ الْأَسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النِّفْيُ جَوَابَ عَمَائِرٍ عَلَيْنَا مِنَ النَّقُضَيْنِ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالْقَيْدُ فِي السَّبَبِ لَا يَحُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَهَهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبِلِ شَأْنٌ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْأَبِلِ السَّاعَةِ شَأْنٌ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْأَبِلَ سَبَبُ الزَّكَاةِ وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْأَسَامَةِ وَقَدْ حَلَّتْهُمُ الْمُطْلَقُ هَهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتَّى قُلْتُمْ لَا يَحْتَجُّ الزَّكَاةُ فِي غَيْرِ السَّاعَةِ وَأَيْفَ قُلْتُمْ إِذَا كَانَتْ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يَحُلُّ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَلَّتْهُمُ قَوْلُهُ تَعَمُّوا وَاسْتَشْهَدُوا وَاسْتَشْهَدُوا مِنْ رَجَائِكُمْ عَلَى قَوْلِهِ تَعَمُّوا وَاسْتَشْهَدُوا وَادْعُوا عَدْلَ مَنْكُمْ حَتَّى نُنْظُرَ الْعَدَالَةَ فِي الْأَشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ الْأَوَّلِ وَاسْتَشْهَدُوا فِي حَادِثَةِ الدِّينِ وَالثَّانِي فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ أَنَّ قَيْدَ الْأَسَامَةِ فِي الْمُسْأَلَةِ الْأُولَى وَقَيْدَ الْعَدَالَةِ فِي الْمُسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ لَمْ يُوجِبِ النِّفْيَ عَمَّا عُدَّاهُ لَمْ نَفْتُمْ لَكِنِ اسْتَمْعَرُوفَةً فِي إِبْطَالِ الزَّكَاةِ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ أَوْجَبَتْ نَسْبَ الْإِطْلَاقِ يَعْنِي إِنَّمَا عَلِمْنَا فِي الْمُسْأَلَةِ الْأُولَى بِالسَّنَةِ الثَّلَاثَةِ الدَّالَّةِ عَلَى نَفْيِ الزَّكَاةِ عَنْ غَيْرِ السَّاعَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكَاةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعُلُوفَةِ لِأَنَّ هَذِهِ الثَّلَاثَةَ كُلُّهَا غَيْرُ السَّاعَةِ وَمَا عَلِمْنَا بِحُلِّ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ -

ترجمہ :- اور رہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

یہ ان دو نقصوں کا جواب ہے جو ہم پر وارد ہوتے ہیں وہ یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جب اطلاق و تقید سبب میں وارد ہوں تو ان میں سے ایک کو دو سکر پر محمول نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فی خمس من الابل شاة اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول خمس من الابل السائمة شاة اسباب میں وارد ہے کیونکہ ابل زکوٰۃ کا سبب ہے اور پہلی حدیث مطلق ہے اور دوسری حدیث اسامۃ کی قید کے ساتھ مقید ہے اور تم نے یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے کہا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، نیز تم نے کہا کہ جب حادثہ مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالانکہ تم نے باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا شہیدین من رجالکم کو باری تعالیٰ کے قول واستشهدوا ذوی عدل منکم پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ تم نے مطلقاً شہادین عدالت کی شرط لگا دی ہے حالانکہ پہلا قول دین کے حادثہ میں وارد ہوا ہے اور دوسرا قول رجعت فی الطلاق کے باب میں وارد ہوا ہے پس مصنف نے جواب دیا ہے کہ پہلے مسئلہ میں اسامۃ کی قید اور دو سکر مسئلہ میں عدالت کی قید اس کے ماعد اسے حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے جیسا کہ تم نے سمجھا ہے لیکن وہ حدیث جو زکوٰۃ کو عوامل اور حوامل سے باطل کرنے میں مشہور ہے اس نے اطلاق کے نسخ کو واجب کیا ہے یعنی ہم نے مسئلہ ادلیٰ میں اس تیسری حدیث پر عمل کیا ہے جو غیر سائمہ سے زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرتی ہے اور وہ حدیث یہ ہے ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے جو کھیتی کے کام میں آئے ہوں اور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں اور جو محض چارہ کھاتے ہوں کیوں کہ یہ تینوں غیر سائمہ ہیں ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے اور فاسق کی خبر میں تحقیق کا حکم اطلاق کے نسخ کا موجب ہوا ہے یعنی اسی طرح ہم نے دو سکر مسئلہ میں اس تیسری نص پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں تحقیق کے باب میں وارد ہوئی ہے اور وہ نص یہ ہے اے ایمان والو اگر تمہارے پاس کوئی فاسق خبر لیکر آئے تو تم توقف اور تحقیق سے کام لو، پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف ہے اس لئے مخبر میں عدالت شرط قرار دی گئی اور ہم نے مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا عمل نہیں کیا ہے۔

تشریح :- اس عبارت میں ہم حنفیوں پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو انہیں سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود تم نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ترمذی میں باب صدقہ کے سلسلہ میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک تفصیلی خط ہے جس کا ایک جز یہ ہے فی خمس من الابل شاة یعنی ہر پانچ اونٹ میں ایک بکری ہے اور ایک دوسری حدیث میں حاکم نے فی خمس من الابل السائمة شاة کے الفاظ ذکر کئے ہیں یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں ایک بکری ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب

میں مذکور ہیں کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیث مطلق کو حدیث مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ زین میں باری تعالیٰ کا قول و اشہد ان شہیدینہما لکم مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول و اشہد و اذوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونی کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونی کی قید کے انفار کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں) عوامل (جو جانور بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (جو جانور محض چارہ کھاتے ہوں) میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث اہل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل کہ پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لازکوٰۃ فی العوال والحوامل والعلوفہ اور یہ مینوں جانور غیر سائمہ ہیں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ اہل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو ناسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا جارکم ناسق بنبار فقیہینا پس چونکہ ناسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التحقیق ہے اس لئے مخیر خبر دینے والے میں عدالت شرط قرار دی گئی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِيلَ إِنَّ الْفَرَانَ فِي النَّظَرِ هَذَا وَجَهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالٌ وَهُوَ
أَنَّ الْجَمْعَ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ يُوجِبُ الْفَرَانَ فِي الْحُكْمِ أَيْ لَا شَيْءَ أَلْفَيْهِ لِأَنَّ

رِعايَةِ النَّاسِ بَيْنَ الْجَمَلِ شَرْطٌ فَلَا يَجِبُ لِرُكُوتِهِ عَلَى الصَّبْرِ لَا قِسْرَ لَهَا بِالصَّلَاةِ فِي
 قَوْلِهِ تَعَالَى أَقِمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَهُمَا جُزْأَتَا كُلِّ مِلَّةٍ عَطَفَتْ أَخَذَهُمَا عَلَى الْآخِرِ
 بِالْوَاوِ فَيَقْتَضِي التَّسْوِيَةَ بَيْنَهُمَا وَعِنْدَنَا أَيْضًا لَا يَجِبُ الزَّكَاةُ عَلَى الصَّبِيِّ لَكِنْ لَا يَجِبُ
 الْعَطْفُ بَلْ يَقُولُ لِرُكُوتِهِ فِي مَالِ الصَّبِيِّ وَاعْتَبَرُوا بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ أَيْ قَاسِ هُوَ أَيْ
 الْقَائِلُونَ بِالْجُمْلَةِ الْكَامِلَةِ الْمُعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْبٌ طَالِقٌ وَهَذَا طَالِقٌ
 بِالْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ الْمُعْطُوفَةِ عَلَى الْكَامِلَةِ مِثْلُ قَوْلِهِ زَيْبٌ طَالِقٌ وَهَذَا قَائِلٌ
 بِشَرْكَائِهِ فِي الْخَبَرِ لَا مُحَالَةَ فَكَذَا الْأُولَى بَلْ لَقْنَا أَنَّ عَطْفَ الْجُمْلَةِ عَلَى الْجُمْلَةِ
 لَا يَجِبُ الشَّرْكَاءَ إِنَّمَا وَجِبَتْ فِي الْجُمْلَةِ النَّاقِصَةِ لَا قِسْرَ لَهَا إِلَى مَا تَتِمُّ بِهِ وَهُوَ الْخَبَرُ
 فَإِنْ هُنَّ أَكْثَرُ مُحْتَاجَاتُ إِلَى طَالِقٍ فَلِهَذَا جَاءَتْ الشَّرْكَاءُ بِخِلَافِ الْكَامِلَةِ الْمُعْطُوفَةِ
 فَإِنَّهَا تَامَةٌ فَإِذَا تَمَّتْ بِنَفْسِهَا لَمْ يَجِبِ الشَّرْكَاءُ إِلَّا فِيمَا تَقَفُّرُ إِلَيْهِ كَالْتَعْلِيْقِ فِي قَوْلِهِ
 إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ وَعَبْدٌ حُرٌّ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الْآخِرَةَ وَإِنْ كَانَتْ تَامَةً
 إِيْقَاعًا لَكِنَّهَا نَاقِصَةٌ تَعْلِيْقًا فَصَارَتْ مُشْتَرَكَةً مَعَهَا فِي التَّعْلِيْقِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ
 إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ فَانْتَ طَالِقٌ وَزَيْبٌ طَالِقٌ فَإِنَّهُ لَا يَعْلَقُ طَلَاقُ زَيْبٍ إِذَا
 لَوْ كَانَ غَرَضُهُ التَّعْلِيْقُ لَقَالَ وَزَيْبٌ بِدُونِ ذِكْرِ الْخَبَرِ لَكَانَ خَبَرُ كِلْتَا الْجُمْلَتَيْنِ وَاحِدًا
 نَازِلًا أَعَادَهُ عُلِمَ أَنَّ غَرَضَهُ التَّجْنِيزُ

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ قرآن فی النظم یہ وجہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ ہے امام مالک کا مذہب
 یہ ہے اور وہ یہ ہے کہ حرف واؤ سے دو کلاموں کو جمع کرنا اشتراک فی الحکم کو واجب کرتا ہے کیونکہ جملوں
 کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا شرط ہے لہذا نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ باری تعالیٰ کے
 قول اقموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ میں صلوٰۃ سے متصل ہے یہ دونوں پورے دو جملے ہیں ان میں سے ایک کو فدکے
 پر واؤ کے ذریعہ معطوف کیا گیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان برابری کا تقاضہ کرے گا اور ہمارے نزدیک
 بھی زکوٰۃ نابالغ بچہ پر واجب نہیں ہوتی ہے لیکن اس کی وجہ عطف نہیں ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 کا قول لازکوٰۃ فی مال الصبی ہے اور ان لوگوں نے جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے یعنی ان حضرات نے جملہ کاملہ
 معطوفہ علی الجملہ کاملہ جیسے زینب طالق و ہند طالق کو جملہ ناقصہ معطوفہ علی الجملہ کاملہ جیسے زینب طالق
 و ہند پر قیاس کر لیا ہے کیوں کہ یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہیں جیسا کہ پہلے دو جملے اور ہم نے کہا کہ عطف جملہ
 علی الجملہ شرکت کو واجب نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں واجب ہوتی ہے کیوں کہ جملہ ناقصہ
 ایسی چیز کی طرف محتاج ہے جس کے ذریعہ وہ نام ہوتا ہے یعنی خبر اس لئے کہ ہند طالق کا محتاج ہے اسی وجہ

شرکت آئی بر خلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اس لئے کہ وہ تامہ ہے پس جب وہ خود تام ہو گیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی، مگر اس چیز میں جسکی طرف جملہ تامہ محتاج ہو جیسے ان دخلت الدار فانت طالق و عبدی حڑ میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ اخیرہ اگر حصہ ایقافاً تامہ ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے، پس یہ پہلے جملہ کے ساتھ تعلیق میں مشترک ہو گیا ہے بر خلاف اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق و زینب طالق کے کیونکہ یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے کہ اگر قائل کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذکر خبر کے زینب کہتا کیوں کہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے پس جب وہ خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی غرض تنجیر ہے۔

شرح :- وجہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسدہ جس کے امام مالک قائل ہیں یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک ہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت متحقق ہوگی جبکہ وہ جملے حکم کے اندر شریک ہوں اس لئے قرآن فی النظم کو اشتراک فی الحکم موجب قرار دیا گیا ہے اور جب قرآن فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ باری تعالیٰ کے قول اقموا الصلوٰۃ و اتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نماز سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی اقموا الصلوٰۃ اور اتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے واؤ کے ذریعہ عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہذا جس طرح نابالغ بچہ پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قرآن فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم یکساں ہو جائے، نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور قرآن فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنف نے قرآن فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالک کی دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ان حضرات مالکیہ نے اس جملہ کاملہ کو دو سکے جملہ کاملہ پر معطوف ہو، مثلاً زینب طالق و ہند طالق کو اس جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق و ہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ ناقصہ کسی جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق و ہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے ہیں یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہیں لہذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ کاملہ کسی دو سکے جملہ کاملہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق و ہند طالق تو بھی دونوں جملے خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیوں کہ شرکت صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ ایسی چیز کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ زینب طالق

دھند میں ہند کا لفظ طالق کا محتاج ہے، پس اسی احتیاج کی وجہ سے معطوف اور معطوف الیہ کے درمیان شرکت آتی ہے اس کے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ علی الکاملہ کے وہ خود تام ہوتا ہے اپنے تام ہونے میں کسی کا محتاج نہیں ہوتا ہے لہذا جب وہ خود ہی تام ہے اور جبر کا محتاج نہیں ہے تو اس میں شرکت ثابت نہ ہوگی الغرض ان حضرات کا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے لہذا جملہ تامہ کو جملہ ناقصہ پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا اور قرآن فی النظم اشتراک فی الحكم کو ثابت نہیں کر سکتا ہاں اگر جملہ تامہ بھی کسی چیز کی طرف محتاج ہو تو اس چیز میں جملہ تامہ بھی شریک ہوگا مثلاً تعلیق بالشرط چنانچہ اگر کسی نے 'ان دخلت الدار فانت طالق' بعدی حر کہا تو دخول دار کے بعد بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائیگا کیوں کہ دوسرا جملہ اگرچہ واقع کرنے کے لحاظ سے تام ہے لیکن تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے کہ دلالت حال سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قائل کا مقصد فوری طور سے غلام کو آزاد کرنا نہیں ہے بلکہ دخول دار پر معلق کرنا ہے بہر حال دوسرا جملہ چونکہ تعلیق کے لحاظ سے ناقص ہے اس لئے وہ تعلیق میں پہلے جملے کے ساتھ شریک ہوگا اور دونوں جملے دخول دار کی شرط پر معلق ہوں گے اس کے برخلاف اگر کسی نے 'ان دخلت الدار فانت طالق' و زینب طالق کہا تو زینب کی طلاق شرط پر معلق نہ ہوگی اس لئے کہ اگر قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا ہوتا تو صرف زینب کہتا اور جبر کو ذکر نہ کرتا کیوں کہ دونوں جملوں کی جبر ایک ہے لیکن جب قائل نے جبر کو دوبارہ ذکر کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ قائل کا مقصد زینب کی طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے بلکہ اس پر طلاق متعجب واقع کرنا مقصود ہے۔

وَالْعَامُّ إِذَا خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ هَذَا أَوْجَهُ خَامِسٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ أَوْ رَحَهُ عَلَى خِلَافِ طَرِيقِ السَّابِقِ حَيْثُ أُرِدَ مَذْهَبُ إِصَالَةٍ وَالْمَذْهَبُ الْفَاسِدَةُ تَبَعًا وَتَفْصِيلُهُ أَنَّ صِيغَةَ الْعَامِّ إِذَا أُورِدَتْ فِي حَقِّ شَخْصٍ خَاصٍ فِي نَصٍّ أَوْ قَوْلٍ الصَّحَابَةُ فَإِذَا كَانَتْ كَلَامًا مُبْتَدَأً فَلَا خِلَافَ فِي أَنَّهَا عَامَّةٌ لِجَمِيعِ أَفْرَادِهَا وَلَا تَحْتَمِلُ سَبَبَ خَاصٍّ وَرَدَتْ فِيهِ وَأَمَّا إِذَا لَمْ تَكُنْ كَذَلِكَ بَلْ خَرَجَتْ مَخْرَجَ الْجَزَاءِ كَمَا رَوَيْتُ أَنَّ مَا عِزَّازَنِي فَرَّجَمَ أَوْ سَهْلِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَجَدَ فَإِنَّ قَوْلَهُ رُجِمَ وَسَجَدَ عَامٌّ صَالِحٌ فِي نَفْسِهِ لِكُلِّ رَجْمٍ وَكُلِّ سَجْدٍ وَقَعَ مَوْقِعَ الْجَزَاءِ أَوْ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ بَأَن يَقُولَ مَنْ دُعِيَ إِلَى الْغَدَاةِ إِنْ تَخَذَلَتْ فَعَبْدٌ لِي حُرٌّ فَإِنَّهُ وَقَعَ فِي مَوْضِعِ الْجَوَابِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَى قَدَرِهِ أَوْ لَمْ يَسْتَقِلْ بِنَفْسِهِ عَظُمَ عَلَى قَوْلِهِ وَلَمْ يَزِدْ فَهُوَ قَيْدٌ لِلْجَوَابِ أَيْ خَرَجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ وَلَمْ يَكُنْ مُسْتَقِلًّا

بِنَفْسِهِ بَانَ قَالَ شَخْصًا خَرَّ السُّوْلَى عَلَيْكَ أَلْفٌ دُرُّهُمْ فَقَالَ بَلَى أَدَقَالَ أَكَانَ بِنِي عَلَيْكَ أَلْفٌ
دُرُّهُمْ فَقَالَ نَعَمْ لَأَنَّهُ إِنْ كَانَ مُسْتَقْلًا بِنَفْسِهِ بَانَ يَقُولُ لَكَ عَلَى أَلْفٍ دُرُّهُمْ فَهُمْ
أَثَرًا مُبْتَدَأًا خَارِجًا عَمَّا نَحْنُ فِيهِ يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ أَيْ يَخْتَصُّ الْعَامُّ فِي هَذِهِ الصُّورِ الثَّلَاثِ
بِسَبَبِ الْوُجُوْدِ اِتِّفَاقًا وَلَا يَخْتَلِي اِبْتِدَاءُ الْكَلَامِ قَطُّ۔

ترجمہ: اور صیغہ عام جب جزاء کے موقع پر استعمال ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے پانچویں وجہ فاسدہ،
مصنفؒ اسکو اپنے سابقہ طرز بیان کے خلاف لائے ہیں چنانچہ اپنا مذہب اصالتہ لائے ہیں اور مذہب فاسدہ
طبعاً لائے ہیں اس کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام جب کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی خاص شخص کے بارے میں
لایا جاتا ہے پس اگر وہ کلام مبتدا ہو تو اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہے
اور اس سبب کی ساتھ خاص نہیں ہے جس میں وہ وارد ہوا ہے اور جب وہ کلام ایسا نہ ہو بلکہ جزاء کے موقع
پر استعمال ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ماعزؓ نے زنا کیا تو اس کو رجم کیا گیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو
ہو گیا تو آپ نے سجدہ کیا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول رجم اور سجدہ عام ہے فی نفسہ ہر جسم،
اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور جزاء کے موقع پر واقع ہولے یا جواب کے موقع پر استعمال ہوا اور
اس پر زیادتی نہ ہو اس طور پر کہ جس شخص کو غدار کی دعوت دی گئی ہو وہ کہے ان تغذیت فعبدی حر۔
کیونکہ یہ کلام جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے اور جواب کی مقدار پر زیادہ نہیں ہوا یا بنفسہ مستقل نہ ہو یہ جملہ
اس کے قول دلم یرد پر معطوف ہے پس یہ جواب کی قید ہے یعنی جواب کے موقع پر استعمال ہولے اور بنفسہ
مستقل نہیں ہے، مثلاً ایک شخص نے دو کھر شخص سے کہا کیا میرا ایک ہزار درہم تمہارے ذمہ نہیں ہے
کہا ہاں، یا پہلے شخص نے کہا کیا میرا تجھ پر ایک ہزار درہم تھا اس نے کہا ہاں، کیوں کہ اگر کلام بنفسہ مستقل ہو،
باینطور کہ کہے کہ تیرا مجھ پر ایک ہزار درہم ہے تو یہ از سر نو اقرار ہوگا جو ہماری بحث سے خارج ہے تو ان دونوں
صورتوں میں عام بالاتفاق سبب ورود کیساتھ مختص ہوگا اور ابتداء کلام ہونیکا بالکل احتمال نہ رکھے گا۔

شرح ۱۔ اس عبارت میں پانچویں وجہ فاسدہ مذکور ہے لیکن یہ مصنف کے سابقہ طرز بیان کے
خلاف ہے اس لئے کہ اس وجہ کے بیان میں مصنف کا طرز یہ ہے کہ اپنے مذہب کو اصالتہ پیش کیا ہے
اور وجہ فاسدہ کو تبعاً پیش کیا ہے حالانکہ سابق میں مصنف نے وجہ فاسدہ کو اصالتہ اور اپنے مذہب کو تبعاً
ذکر کیا ہے بہر حال اس وجہ کی تفصیل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر کسی نفس یا صحابی کے قول میں کسی مخصوص آدمی
کے بارے میں وارد ہو تو اس کی کئی صورتیں ہیں (۱) یہ کہ اگر وہ صیغہ کلام نو یعنی از سر نو کلام ہو تو اس بات میں
کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ صیغہ اپنے جمیع افراد کو شامل ہوگا اور اس سبب کیساتھ مخصوص نہ ہوگا جس کے
بارے میں وہ وارد ہوا ہے (۲) اور اگر کلام نو نہ ہو بلکہ جزاء کے طور پر استعمال ہوا ہو یا جزاء سے نحوی جزاء مراد نہیں ہے

بلکہ ہر وہ چیز مراد ہے جو اپنے سابق پر مرتب ہو جیسا کہ جزا شرط پر مرتب ہوتی ہے جزا کے طور پر استعمال ہونے کی مثال ان ماعزازی فرجم یا سہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسجد پہلا واقعہ تو ماعزاسلمی کے زنا کا ہے جو مشہور ہے اور دوسرا واقعہ کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے رباعی نماز میں دو رکعت پڑھ کر سلام پھیر دیا، ذوالیدین صحابی نے کھڑے ہو کر کہا، اللہ کے رسول آپ نے نماز میں قصر فرمایا ہے یا نسیان ہو گیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، کل ذلک لم یکن ان میں سے کچھ بھی نہیں ہوا، ذوالیدین نے کہا قد کان بعض ذلک کچھ تو ضرور ہوا ہے صحابہ نے ذوالیدین کی تصدیق کی تو اللہ کے رسول نے نماز کو پورا فرمایا اور سجدہ ہو کیا یہ اس زمانہ کا واقعہ ہے جب نماز کے دوران بات کرنے کی اجازت تھی، بہر حال پہلے واقعہ میں لفظ جسم اور دوسرا واقعہ میں لفظ سجدہ عام ہے فی نفسہ ہر جسم اور ہر سجدہ کی صلاحیت رکھتا ہے اور تقریباً جزا کے طور پر استعمال ہوا ہے (۳) یا وہ صیغہ عام جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہو لیکن جواب سے زیادہ نہ ہو، مثلاً ایک شخص کو صبح کے کھانے کی دعوت دگئی اس نے جواب میں کہا، ان تغذیت نعبدی، تریہاں ان تغذیت نعبدی، جس جواب کے موقع پر استعمال ہوا ہے لیکن مقدار جواب سے زائد نہیں ہے (۴) یا صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو یہ عبارت ولم یزد پر معطوف ہے اور جواب کیلئے قید ہے یعنی صیغہ عام جواب کے طور پر استعمال ہوا ہو اور بنفسہ مستقل نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے سے کہا الیس لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا، بلی، یا ایک شخص نے دوسرے سے کہا اکان لی علیک الف درہم اس نے جواب میں کہا نعم، جواب کے غیر مستقل ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر وہ جواب بنفسہ مستقل ہو مثلاً یوں کہا لک علی الف درہم تو یہ از سر نو اقرار ہو گا جو، ہماری بحث سے خارج ہے مضاف کہتے ہیں کہ آخر کی تین صورتوں میں یعنی جب صیغہ عام جزا کے طور پر استعمال ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور جواب سے زائد نہ ہو یا جواب کے طور پر استعمال ہو اور وہ مستقل بنفسہ نہ ہو تو ان تینوں صورتوں میں صیغہ عام بالاتفاق سبب درود کیساتھ مختص ہو گا اور ابتدائے کلام کا احتمال نہ رکھے گا یعنی، سبب نزول پر منحصر ہو گا اور دوسرے کی طرف متعدی نہ ہو گا بلکہ سبب نزول کے علاوہ میں حکم کا ثبوت قیاس سے ہو گا یا دلالت النفس سے یا نص آخر سے ہو گا، ان تینوں صورتوں میں سبب درود کیساتھ خاص ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں فاجزائیۃ ماقبل سے متعلق ہوتا ہے لہذا صیغہ عام جو جزا کے طور پر استعمال ہوا ہے وہ بھی ماقبل کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا دوسری صورت میں جواب چونکہ سوال پر مبنی ہوتا ہے اس لئے یہ جواب اسی سوال کے ساتھ متعلق اور مخصوص ہو گا اور تیسری صورت میں جواب چونکہ غیر مستقل ہے اس لئے اس کا اپنے ماقبل کیساتھ مربوط و نا ضروری ہے لہذا اس صورت میں بھی صیغہ عام یعنی جواب غیر مستقل اپنے ماقبل کیساتھ مخصوص ہو گا۔

وَإِنْ زَادَ عَلَى الْقَدْرِ الْجَوَابُ بِأَنْ يَقُولَ الْمَدْعُوُّ إِلَى الْغَدَاةِ أَنْ تَغْلِيَتْ الْيَوْمَ فَعَبْدُ حُرٍّ
وَهَذَا هُوَ الْقِسْمُ الرَّابِعُ الْمُنَازَعُ فِيهِ نَعْبُدُكَ بِالْحَقِّ وَالْحَقُّ بِالسَّبَبِ وَتَصِيرُ مُبْتَدَأً حَتَّى

لَا تَلْعَوُ الزَّيَادَةَ خِلَافًا لِلْبَعْضِ وَهُوَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَزُفَرٌ قَعْدَهُمْ مَخْتَصِرٌ بِسَبَبِهِ أَيْفَ فَإِنْ
تَعَدَّى فِي ذَلِكَ الْيَوْمَ مَعَ غَيْرِ الدَّاعِي وَحَدَّكَ لَا تَعْتَقُ عَبْدُكَ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّ فِيهِ
الْغَلَاءَ الْقَيْدَ الزَّائِدَ وَهُوَ قَوْلُهُ الْيَوْمَ نَبْغِي أَنْ لَا يَخْتَصِرَ بِسَبَبِهِ بَلْ إِنَّمَا تَعَدَّى أَوْحَدَهُمَا
تَعَدَّى فِي ذَلِكَ الْيَوْمَ مَعَ الدَّاعِي وَحَدَّكَ أَوْ مَعَ غَيْرِهِ تَحْتِ الْبَيِّنَةِ الْخِتَارَازِ
عَنِ الْغَلَاءِ الْكَلَامِ وَلَكِنْ فِي الْمُلَاقِ الْعَامِ عَلَى هَذَا الصِّيْغَةِ نَوْعٌ مُسَامِحَةٌ فَقِيلَ إِنَّهُ
مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَمَّا وَرَدَ تَحْتَهُ صَاحِبُ كُلِّ حَرِّمْ سَوَاءٌ كَانَ لِلزَّيَادَةِ أَوْ لَغَيْرِهِ وَكَذَا الْكُلُّ سَجُودٌ لِعَمَلٍ
مَنْ أَنْ يَكُونَ لِلشَّهْرِ أَوْ لَغَيْرِهِ وَكَذَا الْكُلُّ أَلْفٍ مِنْ حَنْسٍ هَذَا الْمَالُ أَوْ مِنْ غَيْرِهِ وَكَذَا
لِكُلِّ عَدَاءٍ مَدْعُوًّا وَغَيْرُكَ وَقِيلَ إِنَّهُ أُرِيدَ بِالْعَامِ هَهُنَا الْمَطْلُوبُ كَمَا هُوَ رَأْيُ الشَّافِعِيِّ
لَا الْمُصْطَلَحُ عَلَيْهِ قِتَامٌ.

ترجمہ: اور اگر صیغہ عام قدر جواب سے زائد ہو یا اس طور کہ جس شخص کو صبح کے کھانے کی طرف بلایا گیا ہو
وہ کہے ان تغذیت الیوم فعبدی حر تو یہ چوتھی قسم مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک سب کے ساتھ خاص نہ ہوگا بلکہ
کلام نو ہو جائیگا یہاں تک کہ زیادتی لغو نہ ہوگی بعض کا اختلاف ہے وہ امام مالک امام شافعی اور امام زفر ہیں
چنانچہ ان کے نزدیک عام اپنے سبب کیساتھ بھی مخصوص ہوگا پس اگر اس مدعو نے غیر داعی کے ساتھ یا تنہا،
غدا نیہ کھایا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ اس صورت میں قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اور وہ
قید زائد اس کا قول الیوم ہے لہذا یہ ہی مناسب ہے کہ الغاء کلام سے بچنے کیلئے عام اپنے سبب کیساتھ خاص نہ
ہو بلکہ مدعو اس دن جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی غدا نیہ کھائے گا خواہ داعی کے ساتھ یا تنہا غیر داعی کے ساتھ
تو وہ ضرور حانت ہوگا لیکن ان صیغوں پر عام کا اطلاق کرنے میں ایک گونہ مسامحت ہے پس کہا گیا کہ عام
اس سے قطع نظر جو اس کے ماتحت وارد ہوا ہے ہر حرم کی صلاحیت رکھتا ہے خواہ زنا کیلئے ہو یا غیر زنا کیلئے
ہو اسی طرح ہر سجد کیلئے عام ہے خواہ سہو کیلئے ہو خواہ غیب سہو کیلئے اسی طرح ہر الف کیلئے عام ہے اس مال کی
جنس سے ہو یا اس کے علاوہ کی اسی طرح ہر غدا کیلئے عام ہے خواہ مدعو الیہ ہو یا غیر مدعو الیہ ہو اور کہا گیا
کہ اس جگہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کی رائے ہے نہ کہ اصطلاحی عام خوب کر لو۔

شرح: یہاں سے علی الاطلاق پانچویں صورت اور متن کے اعتبار سے چوتھی صورت ذکر کی گئی
ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ صیغہ عام اگر جواب کے موقع پر ظاہر ہو اور مقدار جواب سے زائد ہو مثلاً ایک شخص
نے کسی کو صبح کے کھانے کی دعوت دی اس نے جواب میں کہا ان تغذیت الیوم فعبدی حر "ملاحظہ فرماتے کہ
ان تغذیت الیوم فعبدی حر" جواب کے موقع پر ظاہر ہوا ہے اور لفظ الیوم جواب کی مقدار سے زائد ہے
متن کے اعتبار سے چوتھی قسم ہی مختلف فیہ ہے چنانچہ ہم حنفیوں کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے

سبب کے ساتھ مختص نہ ہوگا بلکہ یہ از سر نو کلام شمار ہوگا اور علی سبیل العموم مفید حکم ہوگا اور ایوم کی زیادتی لغو نہ ہوگی البتہ امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس صورت میں صیغہ عام اپنے سبب کے ساتھ مخصوص ہوگا چنانچہ اگر مدعو نے اس دن میں داعی کے ساتھ غداً یہ کھایا تو وہ حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اس دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو وہ حائث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ہم حنفیہ کہتے ہیں کہ عام کو اس کے سبب کے ساتھ خاص کرنے کی صورت میں ایوم کی قید زائد کو لغو کر دینا لازم آتا ہے اس طور پر کہ اگر مدعو نے اسی دن میں غیر داعی کے ساتھ کھایا یا تنہا کھایا تو ان حضرات کے نزدیک مدعو حائث نہیں ہوتا حالانکہ ایوم میں غداً یہ کھانا پایا گیا الغرض اس اختصاص بالاسبب کی صورت میں قید زائد (ایوم) کا لغو کر دینا لازم آیا لہذا مناسبت یہ ہے کہ کلام کو لغو سے بچانے کیلئے عام اپنے سبب کے ساتھ خاص نہ ہو بلکہ جہاں کہیں بھی اور جس طرح بھی اس دن میں غداً یہ کھایا خواہ داعی کے ساتھ خواہ تنہا خواہ غیر داعی کے ساتھ مدعو ہر صورت حائث ہو جائیگا اور اس کا غلام آزاد ہو جائیگا و لکن فی اطلاق العام علی هذه الصیغ الخ سے شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف کا مذکورہ صیغوں درجہ سجد بلی، نعم اور ان تغذیت پر عام کا اطلاق کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ یہ صیغے الفاظ عموم میں سے نہیں ہیں بعض حضرات نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ حادثہ جس کے تحت یہ لفظ وارد ہوا ہے اس سے قطع نظر یہ لفظ مثلاً لفظ رجم ہر رجم کو شامل ہے خواہ وہ رجم زنا کی جہ سے ہو یا زنا کے علاوہ ردت اور افساد فی الارض کی وجہ سے ہو اسی طرح لفظ تہجد ہر تہجد کو عام ہے خواہ ہو کا سجدہ ہو خواہ اس کے علاوہ تلاوت کا سجدہ ہو اسی طرح لفظ الف... ہر الف کو عام ہے خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو یا اس کے غیر کی جنس سے ہو اسی طرح ان تغذیت ہر طرح کی غذا کو شامل ہوگا خواہ وہ مدعو الیہ (جس کی طرف دعوت دی گئی) ہو خواہ غیر مدعو الیہ ہو دوسرے بعض حضرات نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہاں عام سے اصطلاحی عام مراد نہیں ہے بلکہ عام سے مراد مطلق ہے جیسا کہ امام شافعی کا خیال ہے اور مذکورہ صیغے اگرچہ اصطلاحی عام نہیں ہیں لیکن مطلق ہیں یعنی کسی قید کے ساتھ مقید نہیں ہیں شارح نے قائل سے ایک تیسرے جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے یہاں عام سے مراد یہ ہے کہ وہ صیغہ خاص العین نہ ہو خواہ مطلق ہو جیسے فعل خواہ عام اصطلاحی ہو۔

وَقِيلَ الْكَلَامُ مَذْكُورٌ لِلْمَدْحِ أَوِ الذَّمِّ كَالْعُمُومِ لَهُ وَإِنْ كَانَ اللَّفْظُ عَامًا وَهَذَا هُوَ الْوَجْهُ
السَّادِسُ مِنَ الْوَجْهِ الْفَاسِدُ فَلَا يَكُونُ عِنْدَهُمْ قَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنْ
الْفِعْلُ كَفِيٍّ مَجْمُوعٌ مَّا يَسْتَدَلُّ بِهِ عَلَى حَالِ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ بَلْ عَلَى مَنْ نَزَلَ فِي حَقِّهِمْ نَقْطُ
وَالْبَاقِي يُعَاسَى عَلَيْهِمْ أَوْ يَنْتَبِهُ بِنَصْرِ الْآخِرِ وَعِنْدَنَا هَذَا نَاسِئٌ لِأَنَّ اللَّفْظَ دَالٌّ عَلَى الْعُمُومِ
فَلَا يَنَافِيهِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْمَدْحِ وَالذَّمِّ مِمَّا لَمْ يَجُزْ أَنْ يَمَسَّكَ بِعُمُومِ قَوْلِهِ تَعَالَى وَالَّذِينَ يَكْفُرُونَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ الْآيَةَ عَلَى دُحُوبِ الزَّكَاةِ فِي مَجْلَى النَّسَاءِ وَإِنْ كَانَ وَارِدًا فِي قَوْمٍ مَخْصُوفٍ
كَتَبُوا الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَيَكُونُ اِطْلَاقُ صِغَةِ الْمَرْكَرِ اَعْنِي الَّذِينَ عَلَيْهِمْ تَغْلِيْبًا
كَمَا حَرَّرْنَاهُ فِي التَّفْسِيرِ الْاٰخِرِ

ترجمہ :- اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے
اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسدہ ہے لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار
لفی نعیم وان الفجار لفی جمیم سے ہر نیکو کار اور ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے
صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس
کر لیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسدہ ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت
کر رہا ہے پس اس کی دلالت مدح یا مذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالیٰ
والذین یکنزون الذہب والفضۃ الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا
جائز ہے اگرچہ یہ کلام ایسی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنہوں نے سونے چاندی کا ذخیرہ
کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی
میں لکھا ہے۔

تشریح :- وجہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسدہ یہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے
باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم، نیکو کاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور
ہو جیسے ان الفجار لفی جمیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کے لئے عموم نہ
ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا
اس وجہ فاسدہ کے قائلین بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکو کار کے حال پر اور ان
الفجار لفی جمیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے
حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکو کار اور بدکار لوگوں کو
ان پر قیاس کر لیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا، ہمارے نزدیک یہ
وجہ فاسدہ ہے کیوں کہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ
موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل
کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت
چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح
اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکنزون الذہب والفضۃ کے عموم سے عورتوں کے

زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایسی مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَسْأَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبُغْزٌ عَلَيْنَا أُولَٰئِكَ يَكُونُ لَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَبْرٌ مِثْقَالٍ" لغت میں کنز کے معنی دھنڈے کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ "وَلَا يَسْأَلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ" کیوں کہ نفقہ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ إِلَى الْجَمَاعَةِ هَذَا وَجِبَ سَابِعٌ مِنَ التَّجْوِيزِ الْفَاسِدَةِ فَإِنَّ عِنْدَهُمْ إِذَا رَقَعَتْ مُقَابِلَةَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ حَكْمٌ حَقِيقَةُ الْجَمَاعَةِ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ أَيْ لَا يَدَّ لِكُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الْجَمْعِ الْأَوَّلِ مِنْ كُلِّ فَرْدٍ مِنْ أَفْرَادِ الثَّانِي فَبِحَقِّ قَوْلِهِ خَذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً لَا يَدَّ فِي كُلِّ مَالٍ مِنَ السَّوَاءِ وَالنَّقْدِ وَالْعُرْضِ لِكُلِّ حَيْدٍ مِنَ الْأَغْنِيَاءِ أَنْ تَحِبَّ الصَّدَقَةُ وَتَحْجُ نَقُولُ لَا تَحِبُّ الصَّدَقَةُ فِي كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِينَارٍ بِالْجَمْعِ مَعَ أَنَّهَا مِنْ أَفْرَادِ الْأَمْوَالِ فَلَا تَحِبُّ فِي كُلِّ أَنْوَاعِهَا أَيْضًا عَلَى مَا ذَكَرْنِي الْعُسْكَدُ وَعِنْدَنَا نَقْصُهُ مُقَابِلَةَ الْأَحَادِ بِالْأَحَادِ حَتَّى إِذَا قَالَ لَا مَرَأَتِي إِذَا وَلَدْتُ مَا وَلَدْتُ فَإِنَّهُمَا طَائِفَتَانِ قَوْلُهُ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلَقًا وَلَا يَلْزَمُ أَنْ يُلِدَ كُلُّ إِمْرَأَةٍ وَلَدَيْنِ كَمَا قَالَ زُفَرٌ وَالتَّائِبُ وَالْأُطْلَاقُ الْجَمْعُ عَلَيْهِمَا مَسَاحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَتَحْجُ لِبَسْوَاتِيَابِهِمْ وَرَبُّكَ وَابْتِهَامُ قَوْلِهِ تَعَالَى فَاعْبُدُوا دُجُوهَكُمْ أَلَيْسَ عَلَى الْفَقْرِ فِي الْفَقْرِ

ترجمہ کر: اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقہ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوائے ہو یا نقد سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر

دینار میں صدقہ واجب نہیں ہوتا ہے باوجودیکہ یہ دونوں افراد اموال میں سے ہیں لہذا اموال کے جمیع انواع میں بھی صدقہ واجب نہ ہوگا جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور ہمارے نزدیک آحاد کا آحاد سے مقابلہ تقاضہ کرتا ہے حتیٰ کہ جب کسی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہو جائے ان میں سے ہر ایک نے ایک بچہ جنا تو دونوں مطلقہ ہو جائیں گی اور یہ لازم نہ ہوگا کہ ہر ایک دو دو بچے جنے جیسا کہ امام زفر اور امام شافعی نے کہا ہے اور جمع کا اطلاق مافوق الواحد کے اعتبار سے مسامحت ہے اس کی مثال بسوا شباہم، رکبوا دواہم اور باری تعالیٰ کا قول فاغسلوا وجوہکم ہے جیسا کہ فقہ میں ثابت ہو چکا ہے شرح :- وجوہ فاسدہ میں سے ساتویں وجہ یہ ہے کہ شوائع کے نزدیک اگر صیغہ جمع کا مقابلہ صیغہ جمع سے کیا گیا تو ایک جمع کے تمام افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت ہوگا مثلاً باری تعالیٰ نے فرمایا ہے خذ من اموالہم صدقۃً اس آیت میں اموال صیغہ جمع، ہم ضمیر جمع کی طرف مضاف اور منسوب ہے لہذا مذکورہ وجہ فاسدہ کے تحت غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں زکوٰۃ کا واجب ہونا ضروری ہے مال سواکم کے قبیل سے ہو یا نقد کے قبیل سے ہو یا عروض کے قبیل سے ہو لیکن ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ ہر دینار اور ہر درہم میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حالانکہ درہم و دینار دونوں مال کے افراد میں سے ہیں لہذا یہ بات ثابت ہو گئی کہ اموال کے تمام انواع میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جیسا کہ عضدی میں مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت جمع الی الجمع کی صورت میں ایک جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد دوسری جمع کے افراد میں سے ہر ہر فرد کیلئے ثابت نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ آحاد، آحاد کے مقابل ہوں یعنی اگر ایک جمع کو دوسری جمع کی طرف منسوب کیا گیا تو ایک جمع کا ایک فرد دوسری جمع کے ایک فرد کیلئے ثابت ہوگا یعنی انقسام آحاد علی الاحاد ہوگا مثلاً کسی نے اپنی دو بیویوں کو خطاب کر کے کہا اذا ولدتما ولدین فانتما طالقان اس مثال میں تولید ولدین کو امراتین کی طرف منسوب کیا گیا ہے پس انقسام آحاد علی الاحاد کے تحت مطلب یہ ہوگا کہ جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق، اور جب تو نے ایک بچہ جنا تو تجھ کو طلاق چنانچہ جب دونوں نے ایک ایک بچہ جنا تو شرط متحقق ہونے کی وجہ سے جنار یعنی طلاق متحقق ہو جائیگی اور وقوع طلاق کے لئے ہر ایک کا دو بچے جنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعی اور امام زفر نے فرمایا ہے اطلاق الجمع علیہما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال کہ ولدتما اور ولدین دونوں تثنیہ کے صیغے ہیں اور بحث ہے اضافت جمع الی الجمع کی، لہذا ان دونوں پر جمع کا اطلاق کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مافوق الواحد کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں پر مسامحت جمع کا اطلاق کر دیا گیا ہے درحقیقت مقابلہ جمع بالجمع کی مثال میں یہ اقوال ہیں بسوا شباہم، انھوں نے اپنا اپنا کپڑا پہن لیا، رکبوا دواہم وہ سب اپنی اپنی سواری پر سوار ہو گئے فاغسلوا وجوہکم تم سب اپنا اپنا چہرہ دھو لو اسی انقسام آحاد علی الاحاد

کی وجہ سے کہا گیا ہے کہ فاعلو الیدیکم اور ار حکم میں ایک ایک ہاتھ اور ایک ایک پیر کا دھونا تو عبارت النفس سے ثابت ہوگا اور دوسرے ہاتھ اور دوسرے پاؤں کا دھونا دلالت النفس یا اجماع سے ثابت ہوگا (طحاوی)

وَقِيلَ أَلَا مَرُّ بِالشَّيْءِ هَذَا رَجْعُهُ شَامِسٌ مِنَ الْوُجُوهِ الْفَاسِدَةِ وَفِيهِ اخْتِلَافٌ كَثِيرٌ
فَقِيلَ لَكُمْ لِلْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي ضِدِّهِمَا أَصْلًا وَقِيلَ لَهُ حُكْمٌ فِيهِ وَهُوَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي النَّهْيَ عَنْ ضِدِّهِ وَالنَّهْيَ عَنِ الشَّيْءِ يَكُونُ أَمْرًا بِضِدِّهِ فَيَدُلُّ الْأَمْرُ عَلَى
تَحْرِيمِ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَلَى وَجوبِ ضِدِّهِ فَإِنْ كَانَ لَهُ ضِدٌّ وَاحِدٌ فِيهَا وَإِنْ كَانَتْ
لَهُ أَضْدَادٌ كَثِيرَةٌ فِيهِ الْأَمْرُ يَحْرِمُ جَمِيعَ أَضْدَادِهِ وَفِي النَّهْيِ يَكْفِي لَهُ الْإِتْيَانُ
بِوَاحِدٍ مِنَ الْأَضْدَادِ غَيْرِ مُعَيَّنٍ فِي هَذَا هُوَ مَخْتَارُ الْجَمَاعِ وَعِنْدَنَا الْأَمْرُ بِالشَّيْءِ
يَقْتَضِي كَرَاهَةَ ضِدِّهِ وَالنَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُئِنَةٍ
وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي نَفْسِهِ لَا يَدُلُّ عَلَى ضِدِّهِ وَإِنَّمَا يُلْزَمُ الْحُكْمُ فِي الضِّدِّ
ضَرُورَةً لَا مِثَالَ فَكُلُّهُ الدَّرَجَةُ الْأَدْنَى فِي ذَلِكَ وَهِيَ الْكَرَاهَةُ فِي الْأَوَّلِ لِأَنَّهَا
دُونَ التَّحْرِيمِ وَالسُّئِنَةِ الْوَاجِبَةِ فِي الثَّانِي لَا نَهَادُونَ الْقَهْرُ وَلَيْسَ الْمُرَادُ
بِالْإِقْتِضَاءِ الْمُضْطَلَمِ السَّابِقِ بِجَعْلِ غَيْرِ الْمَنْطُوقِ مَنْطُوقًا لِتَصَحُّهِ الْمَنْطُوقِ بِإِلْتِمَاتٍ
أَمْرٍ لَزِمَ فَقَطْ وَهَذَا إِذَا لَمْ يَلْزَمْ مِنَ الْإِسْتِغَالِ بِالضِّدِّ تَفَرُّقُ الْمَأْمُورِ بِهِ
فَإِنْ لَزِمَ مِنْهُ ذَلِكَ يَكُونُ حَرَامًا بِأَيِّ تَفَاقٍ وَهَذَا مَعْنَى مَا قَالَ وَفَائِدَةُ هَذَا
الْأَصْلُ أَنَّ التَّحْرِيمَ لَمَّا لَمْ يَكُنْ مَقْصُودًا بِالْأَمْرِ لَمْ يُعْتَبَرِ الْأَمْرُ حَيْثُ يَفُوتُ
الْأَمْرُ فَإِذَا لَمْ يَفُوتْ كَانَ مَكْرُوهًا كَالْأَمْرِ بِالْقِيَامِ يُعْنَى إِلَى الزَّكَاةِ الثَّانِيَةِ بَعْدَ
فَرَاعِ الْأَوَّلَى أَيْ الثَّالِثَةِ بَعْدَ فَرَاعِ الشَّهَادَتَيْنِ بِنَهْيٍ عَنِ الْقُعُودِ قَصْدًا أَوْ
إِذَا تَعَدَّتْ قَامَ لَا تَقْصُدْ صَلَاتَهُ بِنَفْسِ الْقُعُودِ وَلَكِنَّهُ يَكُونُ لِأَنَّ نَهْيَ الْقُعُودِ
وَهُوَ تَعُودٌ مَقْدَارُ تَبَيُّحَةٍ لَا يَفُوتُ الْقِيَامُ فَيَكُونُ وَإِنْ مَلَكَ كَثِيرًا جِئْتُ ذَهَبَ وَأَنَّ
الْقِيَامَ يَقْصُدُ الصَّلَاةَ وَمِنْ هُنَا ظَهَرَ أَنَّ الْإِسْتِغَالَ بِالضِّدِّ فِي الْوَقْتِ
الْمَوْسَعِ لِلصَّلَاةِ لَا يَحْرِمُ وَفِي الْوَقْتِ الْمُضَيَّقِ لَهَا يَحْرِمُ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِسْتِغَالَ
نَفْسِهِ عِبَادَةً مَقْصُودَةً أَوْ أَمْرًا مَبَاحًا -

ترجمہ :- اور کہا گیا کہ امر یا شئی یہ وجہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے چنانچہ کہا گیا ہے کہ امر اور نہی کا حکم ان کے خلاف میں بالکل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ ان کے خلاف

میں حکم ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد سے نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس کی ضد کا حکم ہوتا ہے پس امر اپنی ضد کی تحریم پر دلالت کرے گا اور نہ ہی اپنی ضد کے وجوب پر دلالت کرے گی چنانچہ اگر اس کی ایک ضد ہو تو فیہا اگر اضداد کثیرہ ہوں تو امر میں اس کے جمیع اضداد حرام ہوں گے اور نہ ہی میں اس کے اضداد میں سے ایک غیر معین ضد پر عمل کرنا کافی ہوگا یہ امام جصاص کا اختیار کردہ قول ہے اور ہائے نزدیک امر بالشیء اپنے مخالف کی کراہت کو چاہتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس بات کو چاہتا ہے کہ اس کی ضد سنت موکدہ کے معنی میں ہو اور یہ اس لئے کہ شئی فی نفسہ اپنی ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ امثال کے پیش منظر ضد میں حکم کو لازم کرتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور وہ اول میں کراہت ہے اس لئے کہ کراہت تحریم سے کم درجہ ہے اور ثانی میں سنت موکدہ ہے کیوں کہ وہ فرض سے کم درجہ ہے اور تن میں جو اقتضا ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضائے نصیح منطوق کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا اور نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے اور یہ اس وقت ہے جبکہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کر دینا لازم نہ آئے چنانچہ اگر اس سے یہ لازم آیا تو وہ بالاتفاق حرام ہوگا یہ ہی مطلب ہے مصنف کے اس قول کا کہ اس قاعدہ کا فائدہ یہ ہے کہ تحریم چونکہ امر سے مقصود نہیں ہوتی اس لئے اس کا اعتبار صرف اسی صورت میں ہوگا جبکہ وہ امر کو فوت کر دے پس جب اس کو فوت نہیں کیا تو مکروہ ہوگا جیسے امر بالقیام بغنی رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کے لئے یا تشہد کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہیں ہے حتیٰ کہ جب مصلیٰ بیٹھ گیا پھر کھڑا ہو گیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی لیکن مکروہ ہوگی کیوں کہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار قعود کرنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے لہذا وہ مکروہ ہوگا اور اگر زیادہ پھڑ گیا کہ قیام کا وقت ہی ختم ہو گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور یہاں سے یہ بات بھی ظاہر ہوگئی کہ نماز کے موعود وقت میں ضد کے ساتھ مشغول ہونا حرام نہیں اور اس کے تنگ وقت میں حرام ہے اگرچہ وہ ضد فی نفسہ مقصودہ یا امر مباح ہو۔

شرح :- وجہ فاسدہ میں سے آٹھویں وجہ فاسد میں اختلاف بہت ہے چنانچہ امام غسالی اور امام الحرمین وغیرہ کہا کہ امر وہی کا حکم ان کی ضد میں نہیں ہوتا ہے یعنی ان حضرات کے نزدیک امر بالشیء اس کی ضد سے نہیں کا تقاضہ نہیں کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اس کی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ امر وہی دونوں میں سے ہر ایک کے لئے اس کی ضد میں حکم ہوتا ہے چنانچہ امر بالشیء اپنی ضد کی نہیں کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ ہی عن الشیء اپنی ضد کے مامور بہ ہونے کا تقاضہ کرتی ہے یعنی امر بالشیء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس کی ضد حرام ہے اور نہ ہی عن الشیء اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس کی ضد واجب ہے پس اگر امر وہی میں سے ہر ایک کے لئے ایک ہی ضد ہو جیسے امر بالايمان کی ضد کفر ہے اور نہ ہی عن الکفر کی ضد ایمان ہے تو فیہا یعنی امر کی صورت میں اس کی ضد واحد مامور بہ اور واجب ہوگی اور

اگر بہت سے اضداد ہوں مثلاً امر بالقیام کی ضد رکوع، سجود اور قعود ہے اور نہی عن شرب خمر کی ضد شرب مار شرب لبن اور شرب بنید وغیرہ ہے تو امر کی صورت میں اس کی تمام اضداد حرام ہو جائیں گی مثلاً اگر قیام کا امر کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ رکوع، سجود اور قعود سب حرام ہیں اور نہی کی صورت میں اس کی اضداد میں سے کسی ایک غیر معین کو بجالانا کافی ہوگا مثلاً اگر شرب خمر سے منع کیا گیا تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی تمام اضداد کا شرب ضروری ہے بلکہ اضداد میں سے کسی ایک کا شرب کر لینا بھی کافی ہوگا امام جصاص کا مذہب مختار یہی ہے۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اس سلسلہ میں ہمارا مذہب یہ ہے کہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کو مستلزم ہے اور نہی عن الشیء اپنی ضد کے سنت مؤکدہ ہونے کو مستلزم ہے یعنی امر بالشیء کی صورت میں اس شیء کی ضد مکروہ ہوگی اور نہی عن الشیء کی صورت میں شیء کی ضد سنت مؤکدہ ہوگی اور دلیل اس کی یہ ہے کہ شیء فی نفسہ ضد پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ صرف امتثال اور تعمیل حکم کے پیش نظر حکم کو ضد میں لازم قرار دیتی ہے جس میں ادنیٰ درجہ کافی ہے اور امر کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے اور کراہت ادنیٰ درجہ اس لئے ہے کہ کراہت تحریم سے کم تر ہوتی ہے اور نہی کی صورت میں اس کی ضد کا ادنیٰ درجہ سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ سنت مؤکدہ فرض سے کم تر ہے دلیس المراد بالاقتضار سے شارح فرماتے ہیں کہ متن میں جو اقتضار ہے اس سے سابقہ اصطلاحی اقتضار یعنی منطوق کو صحیح کرنے کیلئے غیر منطوق کو منطوق قرار دینا مراد نہیں ہے بلکہ صرف امر لازم کو ثابت کرنا مراد ہے شارح کہتے ہیں کہ مامور بہ کی ضد کا مکروہ ہونا اس صورت میں ہے جب کہ ضد کے ساتھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم نہ آتا ہو چنانچہ اگر مامور بہ کی ضد کیا تھ مشغول ہونے سے مامور بہ کو فوت کرنا لازم آتا ہو تو مامور بہ کو فوت کرنا اور اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہونا بالاتفاق حرام ہوگا۔

اسی بات کو مصنف نے اس طرح ذکر کیا ہے کہ مذکورہ اصل رکہ امر بالشیء اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے (کا فائدہ یہ ہے کہ امر سے چونکہ تحریم مقصود نہیں ہوتی۔ یعنی امر بالشیء اس کی ضد کی تحریم کے لئے وضع نہیں ہوتا ہے اس لئے امر کی ضد میں اسی صورت میں تحریم معتبر ہوگی جبکہ اس کی ضد میں مشغول ہونا مامور بہ کو فوت کر دیتا ہو لہذا جس صورت میں مامور بہ کو فوت نہ ہو اس صورت میں امر کی ضد پر عمل کرنا مکروہ ہوگا مثلاً رکعت اولیٰ سے فراغت کے بعد رکعت ثانیہ کیلئے قیام کا امر یا تشهد سے فراغت کے بعد تیسری رکعت کیلئے قیام کا امر قصد انہی عن القعود نہ ہوگا چنانچہ اگر مصلیٰ نے قعود کیا اور کچھ تاخیر کے بعد قیام کیا تو نفس قعود سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی البتہ مکروہ ہوگی کیونکہ نفس قعود یعنی ایک تسبیح کی مقدار بیٹھنا قیام کو فوت نہیں کرتا ہے اور جب نفس قعود قیام کو فوت نہیں کرتا ہے تو نفس قعود مکروہ ہوگا اور اگر قعود اس قدر طویل ہو گیا کہ قیام کا وقت ہی جاتا رہا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ نماز کے کشادہ وقت میں اگر کوئی شخص اس نماز کے علاوہ دوسری کسی عبارت یا امر مباح میں مشغول ہو گیا

تہ حرام نہ ہوگا کیوں کہ یہ مشغول ہونا نماز کو فوت نہ کرے گا، اور اگر نماز کے تنگ وقت میں کسی دوسری عبادت یا کسی امرِ مباح میں مشغول ہو گیا تو یہ مشغول ہونا حرام ہوگا کیونکہ اس صورت میں یہ مشغولیت نماز کو فوت کر دے گی۔

فَہَذَا أَقْلُنَا أَنَّ الْحَرَّمَ الْمَنْهِي عَنْهُ لَيْسَ بِمُحْظَرٍ كَانَتْ مِنَ السُّنَنِ لَيْسَ كَزَارِئِ الرَّكْعَةِ
تَفْرِجُ عَلَى أَصْلِ أَنَّ التَّهْنِ تَقِيضُهُ أَنْ يَكُونَ ضِدُّهُ فِي مَعْنَى سُنَّةٍ وَاجِبَةٍ وَذَلِكَ
لِأَنَّهُ لَمَّا نَهَى الْمُحَرَّمُ عَنْ لَيْسَ بِمُحْظَرٍ وَلَا بُدَّ أَنْ يَلْبَسَ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ الْعَوْرَةَ
وَأَدْنَى مَا تَكُونُ بِهِ الْكُفَايَةُ هُوَ الْزَارُ وَالْبِرْدَاءُ لَزَمَ أَنْ لَا يَتْرُكَ كَمَا لَمْ تَتْرُكْ
السُّنَّةُ الْمُؤَكَّدَةُ رَأً أَلَا فَالسُّنَّةُ الْأَصْلِيَّةُ حَتَّى هُوَ مَا كَانَتْ مُرِيدًا عَنِ الرَّسُولِ
قَوْلًا أَوْ فِعْلًا كَمَا يَثْبُتُ بِالْعَقْلِ وَقَالَ أَبُو يُوسُفَ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ فَلَمَّا تَفَرَّجَ
عَلَى أَصْلِ أَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي كَرَاهَةً ضِدُّهُ عَلَى غَيْرِ تَرْتِيبِ الْكَلِمَةِ يَعْنِي لَا حَبْلَ
مِنْهُ الْقَاعِدَةُ قَالَ أَبُو يُوسُفَ خَاصَّةً أَنَّ مَنْ سَجَدَ عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ لَمْ يَتَفُسَّدْ
صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُقْصُودٍ بِالنَّهْيِ وَإِنَّمَا الْمَأْمُورُ بِهِ فِعْلُ السُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ
طَاهِرٍ فَإِذَا أَعَادَهَا عَلَى مَكَانٍ طَاهِرٍ جَانِبِ عِنْدَهُ فَلَا شَيْءَ يَحْتَجُّ بِالسُّجُودِ
عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ يَكُونُ مَكْرُوهًا عِنْدَهُ لَا مَفْسَدَ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَفُوتِ
الْمَأْمُورُ بِهِ حِينَ أَعَادَهَا وَقَالَ الْأَسَاجِدُ عَلَى النَّجَسِ بِمَنْزِلَةِ الْحَائِلِ لَهُ أَيْ
لِلنَّجَسِ لِأَنَّهُ إِذَا سَجَدَ عَلَى النَّجَسِ أَخَذَ وَجْهَهُ صِفَةً النَّجَسِ لَا حَبْلَ الْمَجَاوِزَةِ
فَلَمْ تَوْجِبْ الطَّهَارَةَ فِي بَعْضِ أَخْبَارِ الصَّلَاةِ وَالتَّطَهُّرُ عَنْ حِلِّ الْبِجَاسَةِ
فَرَضٌ دَائِمٌ فَيَصِيرُ ضِدُّهُ مَقْصُودًا لِلْقِيَامِ فِي الصَّوْمِ فَلَمَّا أَنَّ الْكَلْفَ عَنْ
قَضَاءِ الشَّهْوَةِ فَرَضٌ فِي الصَّوْمِ الْقِيَامُ يَقُوتُ بِالْكَفْلِ فِي جُزْءٍ مِنْ دَقِيقَةٍ
نَكَذَلِكَ الْكَلْفُ عَنْ حِلِّ الْبِجَاسَةِ فَرَضٌ فِي الصَّلَاةِ وَهُوَ يَقُوتُ
بِالسُّجُودِ عَلَى مَكَانٍ يَحْسِبُ فَيَتَفُسَّدُ.

ترجمہ :- اسی لئے ہم نے کہا کہ محرم کو چونکہ سہلے ہوئے کپڑے پہنے سے منع کر دیا گیا اس لئے تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا یہ اس اصل پر تفریع ہے کہ اس بات کو چاہتی ہے کہ اس کی ضد سنت ہو کہ وہ اس کے معنی میں ہو اور یہ اس لئے کہ محرم کو چونکہ سہلے ہوئے کپڑے پہنے سے روک دیا گیا ہے اور یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز پہنے جس سے وہ ستر چھپا سکے اور اس کا ادنیٰ درجہ جس سے کفایت ہو سکے تہبند

اور چادر ہے لہذا لازم ہو گیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت مکرہہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر انہی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز ناسد نہ ہوگی کیوں کہ وہ نہیں سے مقصود، نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لے گا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی، پس ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ اعادہ کے وقت وہ مفوت مامور بہ نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا بالاحالہ نجاست کے مرتبہ میں ہے کیوں کہ جب وہ نجس پر سجدہ کر لے گا تو مجاورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کر لے گا، لہذا نماز کے بعد اجزا میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں، پس جس طرح صوم میں قضائے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جز میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز ناسد ہو جائیگی۔

تشریح: ۱۔ اخلاف کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشی اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مکرہہ ہو۔ لف و نشر غیر مرتبہ کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما، کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم، کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کرتے مت پہنو عامہ نہ باندھو پانچامہ نہ پہنو ٹوپی نہ پہنو، مزے نہ پہنو۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو مونہ پہن سکتا ہے لیکن مونہ ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں، بہر حال محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع، کیا گیا ہے لہذا بغیر سہلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سہلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالانکہ تسر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور تسر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں، تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا، جیسا کہ سنت مکرہہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے الغرض نہی عن الشی اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت مکرہہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بعید سنت مکرہہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

فعلاً یا تقریراً مردی ہو وہ نہیں جو محض عقل سے ثابت ہو اور پہلے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ امام ابو یوسفؒ اس قاعدے کی وجہ سے کہ امر اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو فرمایا کہ اگر کسی شخص نے ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیوں کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا ہی سے مقصود نہیں ہے بلکہ صرف پاک جگہ پر سجدہ کرنا مامور بہ ہے چنانچہ اگر مصلیٰ نے ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد پاک جگہ پر اس کا اعادہ کر لیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی۔

الحاصل ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا امام ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسدِ صلوٰۃ نہیں ہے کیوں کہ جب اس نے پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کر لیا تو اب یہ موقوف مامور بہ رہا اور جب موقوف مامور بہ نہ رہا تو مامور بہ کی ضد حرام نہ ہوگی بلکہ مکروہ ہوگی اور طریقین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا مالا ایسا ہے جیسا کہ خاں نجس کیونکہ جب مصلیٰ نجس پر سجدہ کرے گا تو اس کا چہرہ نجس کی صحبت اور ہمسائیگی کے سبب سے نجس کی صفت قبول کرے گا لہذا اس بنا پر نماز کے بعض اجزاء میں طہارت موجود نہ رہے گی اور حل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد یعنی ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض یعنی تطہیر عن حل نجاست، کو فوت کرنے والا ہوگا اور جب ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا فرض کو فوت کر دیتا ہے تو ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا حرام ہوگا اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ ایسا ہے جیسا کہ روزے میں قضا رہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی چیز میں کھانے سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حل نجاست سے رکنا فرض ہے اور یہ رکنا ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو گیا، لہذا اس فرض کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

وَمَا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ بَيَانِ أَقْسَامِ الْكِتَابِ بِلَوْحِيقِهَا أَوْ رَجَعَهَا بَعْضَ مَا ثَبَتَ
مِنَ الْكِتَابِ مِنْ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ إِقْتِدَاءً لِّفِعْلِ لَا سَلَامَ وَكَانَ يَتَّبِعُ بَيَانَ يَدُوكُهَا
بِبَابِ الْقِيَاسِ فِي جُمْلَةِ بَحْثِ الْأَحْكَامِ الْآيَةِ كَمَا فَعَلَ ذَلِكَ صَاحِبُ التَّوْضِيحِ فَقَالَ فُضِّلَ
الْمَشْرُوعَاتُ عَلَى نَوَعَيْنِ عَزِيمَةٍ يَعْنِي أَنَّ الْأَحْكَامَ الْمَشْرُوعَةَ الَّتِي شَرَعَهَا اللَّهُ
لِعِبَادِهِ عَلَى نَوَعَيْنِ أَحَدُهَا تَعْرِيمَةٌ وَالْآخَرُ الْإِطَاعَةُ فَالْعَزِيمَةُ وَهِيَ إِسْمٌ لِمَا
هُوَ أَصْلٌ مِنْهَا غَيْرُ مُتَعَلِّقٍ بِالْعَوَاضِ يَعْنِي لَمْ يَكُنْ شَرْعُهَا بِإِعْتِبَارِ الْعَوَاضِ كَمَا
كَانَ شَرْعُ الْإِطَاعَةِ بِإِعْتِبَارِ الْمَرْضَى بَلْ يَكُونُ حُكْمًا أَصْلِيًّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى
إِبْتِدَاءً سَوَاءً كَانَ مُتَعَلِّقًا بِالْفِعْلِ كَالْمَوْرَاتِ أَوْ مُتَعَلِّقًا بِالنَّوْءِ كَالْمَحْرَمَاتِ -

ترجمہ کر :- اور جب مصنف اقسام کتاب اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد

نحر الاسلام کی اقتدار کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے حالانکہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد جملہ بحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے کیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا فصل احکام مشروعہ و دھمویں پر منقسم ہیں 'عزیمت' یعنی وہ احکام مشروعہ جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے و دھمویں پر مشتمل ہیں 'عزیمت' اور رخصت' پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ انظار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے بلکہ مشروع ہی سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے متعلق ہو جیسے محرمات۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب نحر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد بحث الاحکام کے تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے، بہر حال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت 'عزیمت' اس کا نام ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا ہو جیسا کہ رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کو مشروع کیا گیا ہے، پس رمضان میں مرض کی وجہ سے انظار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا، بہر حال عزیمت وہ ہے جو ابتداء ہی سے اللہ کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے محرمات (فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف رخصت کی تعریف ہوگی۔



وہی اربعۃ انواع لانہا لا تخلو من ان یکفر جاحداً ولا الاوّل هو الفرض
والثانی لا یخلو اما ان یحاقب بترکہ او لا الاوّل هو الواجب والثانی لا یخلو
اما ان یتسحق تارک الملامۃ او لا فالاول هو السنۃ والثانی هو النفل والحرام
داخل فی الفرض باعتبار الترتیب وکذا المکرورۃ فی الواجب والمباح ومالیس
بمشروع بالمعنی الذی قلنا فالاول فريضۃ وہی مالا یحتمل زیادۃ ولا
نقصاناً ثبتت بدلیل لا شبہۃ فیہ فاعدا الشرکعات والصیامات وکیفیتہما کلھا
متعین بتعین لا اذیاد فیہ ولا نقصان وثابت بمقطوع لا یحتمل الشبہۃ
ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات والنوافل الثابتین کذلک لان کلمۃ
مأبسرۃ عن غیر یمت معہودۃ لمریتناولہا قطعاً کالایمان والاسرکان الأربعۃ
وہی الصلوۃ والسرکۃ والصوم والحج۔

ترجمہ :- اور عزیمت کی چار قسمیں ہیں اسلئے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں اس کا منکر کا فر ہو گا یا نہیں
اول تو فرض ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کے ترک کی وجہ سے سزا دی جائے گی یا نہیں اول
واجب ہے اور ثانی دو حال سے خالی نہیں اس کا تارک مستحق ملامت ہو گا یا نہیں اول سنت ہے اور ثانی
نفل ہے اور حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے اور اسی طرح مکرورہ واجب میں اور مباح اس
قبیل سے ہے جو ہمارے بتلائے ہوئے معنی کے اعتبار سے مشروع نہیں ہے پس پہلی قسم فرض ہے یہ وہ حکم
مشروع ہے جو زیادتی اور کمی کا احتمال نہیں رکھتا ہے (اور) ایسی دلیل سے ثابت ہو جس میں شبہ نہ ہو
چنانچہ رکعتوں اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیت ایسے طور پر متعین ہے جس میں نہ زیادتی ہے اور نہ
کم ہے اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہے جس میں شبہ کا احتمال نہیں ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ مذکورہ
تعریف ایسے بعض مباحات اور نوافل کو شامل ہے جو اسی طرح ثابت ہیں کیوں کہ کلمہ ما سے ایسی عزیمت
معہودہ مراد ہے جو ان کو شامل نہیں ہے جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ
اور حج۔

تشریح :- مصنف نے کہا کہ عزیمت کی چار قسمیں ہیں (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت (۴) نفل۔
ان چاروں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ عزیمت دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو اس کا منکر کا فر ہو گا اور
یا اس کا منکر کا فر نہ ہو گا پہلی صورت فرض کہلاتی ہے اور دوسری صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کے
ترک کر نہ والے کو عذاب ہو گا اور یا عذاب نہ ہو گا ان میں سے پہلی صورت واجب ہے اور دوسری صورت
دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا تارک ملامت کا مستحق ہو گا اور یا ملامت کا مستحق نہیں ہو گا اول کو سنت

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

”والحرام داخل فی الفرض الخ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیوں کہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیسا کہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیسا کہ شطرنج کیساتھ کھیلنے کو ترک کرنا واجب ہے بہر حال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کا کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیسا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کا ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیوں کہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معذب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو۔ نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہر حال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رح نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انھوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے فصل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہذا مباح، مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہو گیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہیں جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمیعہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلائل جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر، محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے آیات مولیٰ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلائل جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتا ہے اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتا ہے۔

”ولایقال انه یتناول بعض المباحات الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہو جاتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں کلمہ ”ما“ سے مراد وہ حکم مشروع ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنف نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوٰۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ التَّزَوُّعُ عِلْمًا وَتَصَدِيقًا بِالْقَلْبِ قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصَدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالِاخْتِيَارِ الْقَصْدِيُّ وَهُوَ أَخْصَصُ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَلَا يَصْدُقُ بِهِ كَمَا كَانَ لِلْكَفَّارِ الَّذِينَ يَعْرِضُونَ كَمَا يَعْرِضُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ فَعَنِ الْعِبَادَةِ الْبَدَنِيَّةِ هُوَ إِذَا أَوْفَاهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ إِسَابَةُ وَكَيْلُ لَهَا حَتَّى يَكْفَرَ جَاهِدَةً أَمْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكَرُهُ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصَدِيقِ وَيُفْسَقُ سَائِرُكُمْ بِلَا عُدُسٍ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتِرَازٌ بِهِ عَنِ التَّرَكِّ بِعُدُسٍ إِلَّا كَسْرًا أَوْ بِعُدُسٍ الرُّخْصَةِ فَإِنَّهُ لَا يُفْسَقُ

ترجمہ:- اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار تصدی سے اعتقاد رکھا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے خاص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے جو رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جوارح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ بذات خود مال کو عطا کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہوگا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیوں کہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔
 تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔
 بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں لہذا علماء کے بعد ”تصدیقاً“ کا لفظ عطف تفسیر کی
 ہو گا لیکن اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیارِ قصدی سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علمِ قطعی سے خالص ہے
 کیوں کہ علمِ قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب
 کو علمِ قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے ”الذین آتینہم الكتاب یعرفونہ کما یعرفون
 ابنائہم“ یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح
 وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہر حال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا
 ہے اور جوارح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادتِ بدنیہ میں اعضائے بدن سے ادائے عبادت لازم
 ہے اور عبادتِ مالیہ میں بذاتِ خود مال کو دنیا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اس کا منکر کافر ہو گا
 یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا
 پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اکراہ یا رخصت کے عذر
 سے ہو کیوں کہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِي وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيلٍ فِيهِ شُبُهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوصِ الْبَعْضِ
 وَالْمُجْمَلِ وَخَبَرُ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفَطْرِ وَالْأَمْضِيَّةِ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ
 الَّذِي فِيهِ شُبُهَةٌ فَيَكُونَانِ وَاجِبَيْنِ وَحُكْمُهُمَا أَنَّ الْفَرْقَ مَرَعَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِينِ
 فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُونَ الْعِلْمِ حَتَّى لَا يَكْفُرَ بِوَاحِدَةٍ لِعَدَمِ الْعِلْمِ
 وَيُفْسَقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَحَقَّتْ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِأَنَّ لَا يَمُوتُ الْعَمَلُ بِهَا وَاجِبًا
 لِأَنَّ يَتَهَاوَنَ بِهَا فَإِنَّ التَّهَاقُوتَ بِالشَّرِيعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خُصَّ أَخْبَارُ الْأَحَادِ
 بِالذِّكْرِ اعْتِبَارًا لِلْغَالِبِ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ فَأَمَّا
 مِمَّا لَا فَلَأَنِّي فَأَمَّا تَرْكُ الْعَمَلِ بِأَخْبَارِ الْأَحَادِ بِطَرِيقِ الثَّانِي بِأَنَّ
 يَقُولُ هَذَا الْخَبَرُ ضَعِيفٌ أَوْ غَرِيبٌ أَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُفْسَقُ فِيهِ لِأَنَّ هَذَا
 لَيْسَ لِلْمُتَوَصِّلِ وَالْمَشْهُورَةِ بَلْ مِمَّا تَوَاسَّطَتْ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِأَجْلِ الدَّقَّةِ وَالْفُطَانَةِ -

ترجمہ :- دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو
 جیسے عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد مثلاً صدقۃ الفطر اور قربانی کیوں کہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

ہوئے ہیں جس میں مشبہ ہے لہذا یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے اس پر یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتیٰ کہ عدم علم و یقین کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار احاد کا استخفاف کرے بایں طور کہ وہ اخبار احاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نہ یہ کہ ان کی اہانت کرے کیوں کہ شریعت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار احاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے نہ اسلئے کہ واجب بغیر اخبار احاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہر حال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار احاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً کہے کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیوں کہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس خاص طریقہ کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور ذہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح :- عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم مشروع ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں مشبہ ہو مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل اور خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں مشبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ الفطر اور قربانی کرنا ہے کیوں کہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں مشبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا حاصل یہ کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقین اور اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر کوئی شخص اخبار احاد کا استخفاف کرے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار پائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار احاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیوں کہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار احاد کا ذکر محض اسلئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار احاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار احاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار احاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنیاد پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنیاد پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیوں کہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور ذہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملی ہے۔

وَالثَّالِثُ سُنَّةٌ وَهِيَ الطَّرِيقَةُ الْمَسْلُوكَةُ فِي الدِّينِ وَحُكْمُهَا أَنْ يُطَالَبَ الْمَرْءُ بِإِقَامَتِهَا مِنْ غَيْرِ اقْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ فَاخْتَرَهُ يَقُولُهُ أَنْ يُطَالَبَ عَنِ النَّفْلِ وَيَقُولُ مِنْ غَيْرِ اقْتِرَاضٍ وَلَا وَجُوبٍ عَنِ الْفَرْضِ وَالرَّاجِبِ وَكَانَ يَنْبَغِي أَنْ يَذْكَرَ هَذِهِ الْقِيُودَاتِ فِي التَّعْرِيفِ إِلَّا أَنَّكَ الْتَفَيْ عَنْهَا بِالْحُكْمِ وَلَكِنْ قَالُوا إِنَّ هَذَا التَّعْرِيفُ وَالْحُكْمُ لَا يَصُدُّ قَانَ إِلَّا عَلَى سُنَّةِ الْهُدَى وَالتَّقْسِيمِ الْآتِي رَأْمًا هُوَ لِمُطْلَقِ السُّنَّةِ إِلَّا أَنَّ السُّنَّةَ تَقَعُ عَلَى طَرِيقَةِ النَّبِيِّ ع وَغَيْرِهِ يَعْنِي الصَّحَابَةَ رَضِ يُقَالُ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَسُنَّةُ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ رَضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ مَطْلَقُهَا طَرِيقَةُ النَّبِيِّ ع يَعْنِي إِذَا أُيْتُ لَقَطُ السُّنَّةِ بِلَا قَرِينَةٍ لَا يُطْلَقُ عَلَى طَرِيقَةِ الصَّحَابَةِ كَمَا سُرِوِي أَنَّ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ قَالَ مَا دُونَ الثَّلَاثِ مِنَ الدِّيَةِ لَا يُنْصَفُ وَهُوَ السُّنَّةُ أَرَادَ بِهَا سُنَّةَ النَّبِيِّ ع وَهِيَ أَنَّ الدِّيَةَ إِذَا لَمْ تَبْلُغْ ثَلَاثًا فَالرَّجُلُ وَالْأُنْثَى فِيهِ سَوَاءٌ وَإِذَا بَلَغَ الثَّلَاثَ فَصَاعِدًا يُؤْخَذُ لِلْمَرْأَةِ نِصْفُ مَا يُؤْخَذُ لِلرَّجُلِ وَإِذَا أَسْرِيَتْ سُنَّةٌ غَيْرُ النَّبِيِّ ع يُقَالُ هَذِهِ سُنَّةُ الشَّيْخَيْنِ رَضِ أَوْ سُنَّةُ أَبِي بَكْرٍ رَضِ وَنَحْوِهِ وَهِيَ تَرْعَانِ أَيْ مُطْلَقُ السُّنَّةِ لَا الَّتِي مَضَى تَعْرِيفُهَا وَحُكْمُهَا عَلَى تَرْعَيْنِ الْأَوَّلُ سُنَّةُ الْهُدَى وَثَانِيهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةٌ أَيْ جَزَاءُ إِسَاءَةٍ كَاللُّزْمِ وَالْعِتَابِ أَوْ سُمِّيَ جَزَاءُ الْإِسَاءَةِ إِسَاءَةً كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا كَالْجَمَاعَةِ وَالْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ فَإِنَّ هُوَ لَا يَكُلُّهَا مِنْ جُمْلَةِ شَعَائِرِ الدِّينِ وَأَعْلَامِ الْإِسْلَامِ وَلِهَذَا قَالُوا إِذَا أَصْرَ أَهْلٌ مَضَى عَلَى تَرْكِهَا يُقَاتَلُوا بِالسَّلَاحِ مِنْ جَانِبِ الْإِمَامِ وَقَدْ وَرَدَتْ فِي كُلِّ مِنْهَا آثَارٌ لَا تَحْصِي وَالثَّانِي الرُّوَادُ وَثَانِيهَا لَا يَسْتَوْجِبُ إِسَاءَةٌ كَسِيرِ النَّبِيِّ ع فِي لِبَاسِهِ وَقَعُودِهِ وَقِيَامِهِ فَإِنَّ هُوَ لَا يَكُلُّهَا لَا تَصُدُّهُ مِنْهُ عَنِ وَجْهِ الْعِبَادَةِ وَقَصْدِ الْقُرْبَةِ بَلْ عَلَى سَبِيلِ الْعَادَةِ فَإِنَّهُ كَانَ يَلْبَسُ جُبَّةَ خَمْرَاءَ وَخَضْرَاءَ وَيُضَاءُ طَوِيلَ الْكُمِينَ وَرُبَّمَا يَلْبَسُ عِمَامَةً سَوْدَاءَ وَخَمْرَاءَ وَكَانَ مِقْدَارُهَا سَبْعَةَ أَذْرُعٍ أَوْ اثْنَيْ عَشَرَ ذِرَاعًا أَوْ أَقَلَّ أَوْ أَكْثَرَ وَكَانَ يَقْعُدُ مُحْتَبًا تَائِسَةً وَمَرْبَعًا لِلْعُدْرِ وَعَلَى هَيْئَةِ الشَّهَادَةِ أَكْثَرَ فَمِنْ هَذَا الْوَرْدِ يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهَا وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهَا وَهُوَ فِي مَعْنَى الْمُسْتَحَبِّ إِلَّا أَنَّ الْمُسْتَحَبَّ مَا أَحَبَّهُ الْعُلَمَاءُ وَهَذَا مَا اعْتَادَ بِهِ النَّبِيُّ ع -

ترجمہ: تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ ان سے بغیر فرض اور بغیر وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول "ان یصالب" کی قید کے ذریعہ نفل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر اقتراض ولا وجوب" کے ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے ان فیود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر اکتفا کر لیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدی پر اور آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت، نبی اور غیر نبی یعنی صحابہ کے طریق پر واقع ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکر و عمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو صحابہ کے طریقہ پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی ریت سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے۔ اس سے سنت نبی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ ریت جب ایک تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا زائد کو پہنچ جائے تو عورت کیلئے اس کا نصف لیا جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا ہے "مذہ سنتہ الشیخین" یا "مذہ سنتہ ابی بکر" اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی اس سنت کی نہیں جس کی تعریف اور اس کا حکم گذر گیا پہلی قسم سنت ہدی ہے اور اس کا تارک اسادت کا مستحق ہوگا یعنی اسادت کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عقاب یا جزاء اسادت کا اسارت نام رکھ دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی جگہ کے باشندے سنت ہدی کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے مسلح ہو کر ان سے جہاد کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک مستحق اسادت نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں صادر ہوتے ہیں کیوں کہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوتی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوتی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے، کبھی سبز اور کبھی سفید۔ دونوں آستین لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سرخ۔ اور اس کی مقدار سات ذراع ہوتی یا بارہ یا کم و بیش اور آپ کبھی جو بنا کر بیٹھتے اور کبھی چار زانو ہو کر البتہ تشہد کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور وہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب ہے جس کو علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

تشریح :- عزیمت کی تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور فرض واجب کے علاوہ ہو۔ فرض اور واجب کے علاوہ کی قید اس قرینہ کی بنا پر لگائی گئی ہے کہ سنت، فرض اور واجب کے مقابل ہوتی ہے لہذا سنت میں جو طریقہ رائج ہوگا وہ فرض اور واجب کے طریقہ کے علاوہ ہوگا۔ طریقہ مسلوک (رائج کردہ) سے مراد وہ عمدہ طریقہ ہے جس کو سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کیا ہو یا آپ کے صحابہ نے اختیار کیا ہو۔ سنت کا حکم یہ ہے کہ انسان سے بغیر فرض اور وجوب کے اس کو قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے یعنی سنت کو قائم کرنے کا مطالبہ تو کیا جاتا ہے لیکن فرض اور واجب کی طرح مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے، اور مطالبہ کئے جانے کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "ما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم عنہ فاتہروا" ہے یعنی رسول جو چیز تمہارے سامنے پیش کرے اسے قبول کرو اور جس سے منع کرے اس سے باز رہو۔

شارح علیہ الرحمہ نے فوائد قیود بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ مصنفؒ نے "ان یطالب" کی قید لگا کر نفل سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ نفل قائم کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا ہے اور "من غیر افتراض ولا وجوب" کی قید لگا کر فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے کیوں کہ سنت کا مطالبہ، فرض اور واجب کے مطالبہ کی طرح نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ ان قیود کو تعریف میں ذکر کرنا چاہیئے لیکن وہاں ذکر نہ کر کے حکم پر اکتفا کر لیا گیا۔

شارح نے "ولکن قالوا ان هذا التعریف الخ" سے ایک دہم کا ازالہ کیا ہے دہم یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ تعریف اور حکم مطلق سنت کے ہیں۔ اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مذکورہ تعریف اور حکم کا مصداق صرف سنت ہدی (سنت مودکہ) ہے کیوں کہ سنت ہدی ہی دین میں رائج طریقہ ہے اور اسی کو قائم کرنا مطالبہ کیا جاتا ہے اور رہیں سنن زوائد تو وہ عادت کے طور پر رائج ہوتی ہیں نہ کہ عبادت کے طور پر "والنقیسیم الا انما ہو لمطلق السنۃ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب مذکورہ تعریف اور حکم صرف سنت ہدی پر صادق آتے ہیں تو اس سنت کو سنن ہدی اور سنن زوائد کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آنے والی تقسیم سنت ہدی کی تقسیم نہیں ہے بلکہ مطلق سنت کی تقسیم ہے۔

"الا ان السنۃ تقع الخ" سے فاضل مصنف احناف و شوافع کے درمیان ایک اختلاف ذکر کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ سنت کی مذکورہ تعریف اور حکم میں احناف و شوافع کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس بارے میں اختلاف ہے کہ سنت کا اطلاق غیر بنی کے طریقہ پر ہو سکتا ہے یا نہیں، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سنت کا اطلاق غیر بنی کے طریقہ پر نہیں ہوتا ہے یعنی بلا قرینہ کے مطلق سنت کا اطلاق صحابہ کے طریقہ پر نہیں ہوتا اور احناف کے نزدیک سنت کا اطلاق جس طرح بنی کے

طریقہ پر ہوتا ہے اسی طرح غیر نبی یعنی صحابہ کے طریقہ پر بھی ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا“ جس شخص نے کوئی اچھا طریقہ رائج کیا اس کیلئے اس کا اجر ہوگا اور جو اس پر عمل کرے گا اس کا اجر بھی اس کیلئے ہوگا۔ یہاں حدیث میں کلمہ ”مَنْ“ تمام لوگوں کو عام ہے لہذا نبی یا غیر نبی جو بھی اچھا طریقہ رائج کرے گا اس کیلئے یہ اجر ہوگا اور اس کے رائج کردہ طریقہ کو سنت کہا جائے گا۔ حضرت امام شافعیؒ کی دلیل سے پہلے دیت کے سلسلہ میں یہ مسئلہ ذہن نشین فرمائیں کہ ہم خفیوں کے نزدیک عورت کی دیت، مطلقاً مرد کی دیت سے آدمی ہوتی ہے یعنی جس جگہ مرد کی پوری دیت واجب ہوتی ہے اس جگہ عورت کی نصف دیت واجب ہوگی اور جس جگہ مرد کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے وہاں عورت کی دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی دیت سے کم میں عورت اور مرد دونوں برابر ہیں یعنی جو دیت مرد کی ہے وہی دیت عورت کی ہے لیکن ایک تہائی اور اس سے زائد میں عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدمی ہوگی حضرت امام شافعیؒ نے اپنے مذہب کی تائید میں یہ روایت ذکر کی ہے کہ سعید بن المسیب نے کہا کہ ایک تہائی دیت سے کم کی تقصیف نہیں ہوتی ہے اور یہ سنت ہے اور یہاں سعید بن المسیب کی مراد سنت سے سنت نبویؐ ہے اس سے معلوم ہوا کہ لفظ سنت جب مطلق بولا جاتا ہے تو اس سے سنت نبویؐ مراد ہوتی ہے غیر نبی کی سنت مراد نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو اس کو اضافت کیساتھ ذکر کیا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذہ سنتہ الشیخین ہذہ سنتہ ابی بکر وغیرہ۔ ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ سعید بن المسیب کی اس روایت میں سنت سے مراد سنت نبویؐ نہیں ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی سنت مراد ہے یعنی زید بن ثابت فرمایا کرتے تھے کہ جب دیت ثلث تک نہ پہنچے تو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہوتے ہیں۔ طحاوی اور ہدایہ میں یہی مذکور ہے اور جب ایسا ہے تو اس سے ہمارا مذہب ثابت ہوگا کہ سنت کا اطلاق نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے اور غیر نبی کی سنت پر بھی ہوتا ہے۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ مطلق سنت کی دو قسمیں ہیں (۱) سنن ہدی (۲) سنن زوائد۔ سنت ہدی وہ ہے جس کا تارک اسارت کی سزا کا مستحق ہوتا ہے یعنی ملائت اور زجر و توبیخ کا مستحق ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے اس کا مرتبہ گھٹ جاتا ہے یہاں متن میں اسارت سے پہلے لفظ جزاء محذوف ہے یا جزاء اسارت کو اسارت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”جزاء سیئۃ سیئۃ مثلاً“ میں جزاء سیئۃ کو سیئۃ کیساتھ موسوم کر دیا گیا۔ سنت ہدی کی مثال جماعت، اذان اور اقامت ہے کیوں کہ یہ ساری چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں یہی وجہ ہے کہ علمائے دین نے تصریح کر دی ہے کہ جب کسی ملک کے باشندے سنت ہدی کے ترک کر دینے پر اصرار کریں تو امام المسلمین کی جانب سے ان لوگوں کے ساتھ باضابطہ مسلح ہو کر جہاد کیا جائے گا مذکورہ بالا سنن میں سے ہر ایک کے بارے میں بے شمار

احادیث و آثار وارد ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزا کی اسارت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیوں کہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زین فرماتے تھے تو وہ کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا، کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید بھی ہوتا اللہ دوڑا آستینیں لمبی ہوتی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ باندھتے تو عمامہ کبھی سیاہ ہوتا، کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ کی ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم و بیش ہوتی اسی طرح کبھی آپ جواب بنا کر بیٹھتے یعنی سرین کے بل پنڈلیوں کو کھڑا کر کے اور پیٹھ اور پنڈلیوں کو کپڑے سے لپیٹ کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ماہن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنت ہدی کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ عَشْرَةٌ بِحُكْمِهِمُ اتِّبَاعًا لِلسَّلَفِ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُونَ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ تَنْبِيهُ عَلَى أَنَّكَ لَا يَذَرُ حَالِ الذَّمِّ وَالْعِتَابِ وَالزَّائِدُ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَفْلٌ لِهَذَا الْمَعْنَى أَنَّكَ يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلَا يُقَالُ إِنَّكَ يُخَالَفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ أَنَّكَ تَوْصَلِي أَمْرٌ بَعْدَ وَقَعْدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ تَعْرِضُ وَاسَاءَ لِأَنَّ هَذِهِ الْإِسَاءَةُ لَيْسَتْ بِإِعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ لِتَأْخِيرِ السَّلَامِ وَاجْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شَرَعَ النَّفْلُ عَلَى هَذَا الرَّصْمِ وَجَبَ أَنْ يَتَّبَعَ كَذَلِكَ يَعْنِي أَنَّكَ لَا يَلْزَمُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا كَانَ لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ لَا يَلْزَمُ إِنَّمَا مَدُّ وَلَوْ أَفْسَدَهُ لَا يَلْزَمُ قِضَاؤُهُ سَوَاءً كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلَاةً فَلَمَّا إِنَّ مَا آدَاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهُ وَلَا سَبِيلَ إِلَيْهَا إِلَّا بِالزَّامِ الْبَاقِي لِأَنَّ الصَّلَاةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَمْ يَفِدْ حُكْمُهُ إِلَّا إِذَا

كَانَ تَامًّا بِكَوْنِهِ شُفْعًا أَوْ صَوْمَ يَوْمٍ فَإِنْ أَدَّى بَعْضَ الصَّلَاةِ أَوْ الصَّوْمِ فَعَلَيْهِ أَنْ
يُتِمَّهُ وَالْأَيْلَازُ مُبْطَلٌ عَلَيْهِ وَهُوَ حَرَامٌ لِقَوْلِهِ تَعَمَّ وَلَا يُبْطَلُ أَعْمَالُكُمْ وَإِنْ
أَفْسَدَهُ يَجِبُ أَنْ يَقْضِيَهُ لِيَتَكُونَ فِيهِ صِيَانَةٌ وَلَا يُقَالُ لَيْسَ فِيهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ
بَلْ إِمْتِنَاعٌ عَنْهُ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّ الْأَجْزَاءَ الْمُؤَدِّيَةَ لَهَا كَانَ لَهُ عُرْضَةٌ أَنْ تَصِيرَ
عِبَادَةً بَعْدَ التَّامِّ وَلَعَرِيتُهَا فَكَانَتْ أَبْطَلَهَا وَهُوَ كَالْتَّذْذِيرِ صَاسِرٍ لِلَّهِ تَسْمِيَةً لِأَفْعَالِ
أَمِي الشُّرُوعِ مَقِيسٌ عَلَى التَّذْذِيرِ لِأَنَّ التَّذْذِيرَ صَاسِرٌ لِلَّهِ تَعَمُّ مِنْ حَيْثُ الذِّكْرُ لَا
مِنْ حَيْثُ الْفِعْلُ بَأَنَّ قَالَ لِلَّهِ عَلَى أَنْ أَصْلَى رَكْعَتَيْنِ شَرَّ وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ
الْفِعْلِ أَمِي شَرَّ وَجَبَ لِيَصِيَانَتِهِ هَذَا الذِّكْرُ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بِاجْتِمَاعِ بَيْنِنَا وَبَيْنَكُمْ
فَإِذَا وَجَبَ لَتَعْظِيمِ ذِكْرِ اسْمِ اللَّهِ تَعَالَى ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ فِي التَّذْذِيرِ بِالْإِيقَافِ
فَلَا يَجِبُ لِيَصِيَانَتِهِ ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ بَقَاءُهُ أَوْ لِي بِالْإِهْتِمَامِ وَالذِّكْرِ لِأَنَّ
الذِّكْرَ أَسْهَلُ مِنَ الْإِبْتِدَاءِ فِي الْيُسْرِ وَالْفِعْلَ أَوْ لِي مِنَ التَّسْمِيَةِ فِي الْإِهْتِمَامِ

ترجمہ :- اور جو تھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا حال معلوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر بیٹھ گیا تو اس کا فرض پورا ہو جائیگا اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیسا تھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقا کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہوگی خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور اس کی راہ یہی ہے کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید نہیں ہوگا مگر جب کہ وہ تام ہو اس کے شفعہ ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے پس اگر اس نے نماز یا روزے کے ایک حصہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ اپنے عمل

کو باطل کر دینا لازم آئے گا۔ اور یہ حرام ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو اور اگر اس کو فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہو سکے اور یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیوں کہ ہم جواب دیں گے کہ وہ اجزاء جو ادا کئے جا چکے ہیں جب کہ وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبارت ہو جائے (لیکن اس کے باوجود) اس نے اجزاء کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا اور وہ نذر کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہو گئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ مسئلہ نذر پر قیاس کیا گیا ہے کیوں کہ نذر اللہ کیلئے ذکر قوی سے ہو گئی ہے نہ کہ فعل سے بلکہ اس طور کہ قائل نے کہا مجھ پر واجب ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق سے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کا شروع کرنا واجب ہوا تو ابتدائے فعل کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقا کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ دوام آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح :- عزیمت کی جو تھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کر دیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع میں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترک نفل پر عقاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی یہ معلوم نہیں کہ ترک نفل پر ذم اور عتاب ہوگا یا نہیں پس اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی نہیں کی گئی اور صرف عتاب کی نفی کر دی گئی۔

مصنف نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف (کہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا) کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں دو رکعت نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا فقہاء کی ان تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہو جائے گا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ گنہگار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں جو تاخیر ہوئی

ہے اس تاخیر کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کر دینے کی وجہ سے ہے۔

”وقال الشافعی لما شرع الختم مضافاً نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعی نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقا میں بھی لازم نہ ہوگا کیوں کہ بقیۃ شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہذا اگر کسی نے نفل کو شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد اس کو فاسد کر دیا تو اس پر اس کی قضا و لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔

حضرت امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہو جاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کا جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے۔ اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیوں کہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفید حکم نہیں ہو سکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہو جائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ (جفت) ہو جائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہو جائے پس اگر اس نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کر لیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول ”ولا تبطلوا اعمالکم“ کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کر دیا تو اس کی حفاظت کے پیش نظر اس کی قضا کرنا واجب ہوگا۔

”ولایقال لیس فیہ“ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطال عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل (عمل سے رک جانا) لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطال عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہیے اور اس کی قضا واجب نہ ہونی چاہیے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے وہ اجزاء جو ادا رکھے جا چکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تام ہو جانے کے بعد عبادت ہو جائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا اس نے ان کو ضائع کر دیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضا واجب ہوگی۔

احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر برقیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا ”لشیر علی ان اعملی رکعتین“ مجھ پر اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگر نفل موجود

نہیں ہے لیکن اس کے باوجود صرف ذکر قولی اور تعین لسانی سے اس نذر کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے یعنی اس ذکر قولی اور تعین لسانی کی حفاظت کے خاطر فعل مندور کا شروع کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اس پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے پس جب نذر میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر کی عظمت کو برقرار رکھنے کیلئے بالذات فعل کا شروع کرنا واجب ہے تو شروع فی النفل میں ابتداء فعل کی حفاظت کے خاطر اس کا باقی رکھنا بدھ اولی واجب ہوگا۔ کیوں کہ دوام، ابتداء سے آسان ہے اور اہتمام میں فعل، ذکر سے اولی ہے۔

وَرُخْصَةٌ عَطُفٌ عَلَى قَوْلِهِ غَيْرِ يَمَّةٍ وَلَمْ يُعَيَّرْ فَمَا لِأَنَّهَا لَيْسَتْ بِمُشْتَرَكَةٍ مَعْنَى وَ
لَيْسَ لَهَا حَقِيقَةٌ مُتَّحِدَةٌ تَوْجِدُ فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِهَا عَلَى السَّوِيَّةِ بَلْ قَسَمَهَا أَوَّلًا
إِلَى الْأَنْوَاعِ ثُمَّ عَرَّفَ كُلَّ نَوْعٍ عَلَى حِدَةٍ وَتَقْسِيمُهَا بِاعْتِبَارِ مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ اسْمُ
الرُّخْصَةِ فَقَالَ وَهِيَ أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعٍ نَوْعَانِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَحَدُهُمَا أَحَقُّ مِنَ الْآخَرِ
وَنَوْعَانِ مِنَ الْمَجَازِ أَحَدُهُمَا أَشْرَفُ مِنَ الْآخَرِ وَتَفْصِيلُهُ إِنَّ الرُّخْصَةَ الْحَقِيقَةَ
هِيَ الَّتِي تَبْقَى غَيْرِ يَمَّةٍ مَعْمُولَةٍ فَكُلَّمَا كَانَتِ الْغَيْرِ يَمَّةً ثَابِتَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَيْضًا
فِي مُقَابَلَتِهَا حَقِيقَةً فِيهِ الْقِسْمَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ لَمَّا كَانَتِ الْغَيْرِ يَمَّةً مُوجُودَةً مَعْمُولَةً
فِي الشَّرِيعَةِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا أَيْضًا حَقِيقَةً ثَابِتَةً ثُمَّ فِي الْقِسْمِ
الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْغَيْرِ يَمَّةً مُوجُودَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ كَانَتِ الرُّخْصَةُ
أَيْضًا حَقِيقَةً مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّ الْغَيْرِ يَمَّةً فِيهِ مُوجُودَةٌ
مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَلَا تَكُونُ الرُّخْصَةُ أَحَقُّ أَيْضًا فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخَرَيْنِ
لَمَّا فَانَّتِ الْغَيْرِ يَمَّةً مِنَ الْبَيِّنِ وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً كَانَتِ الرُّخْصَةُ فِي مُقَابَلَتِهَا
مَجَازًا بِمَعْنَى أَنَّ إِطْلَاقَ الرُّخْصَةِ عَلَيْهِمَا مَجَازًا إِذْ هِيَ صَارَتْ بِمَنْزِلَةِ الْغَيْرِ يَمَّةٍ
ثَابِتَةً مَقَامَهَا ثُمَّ فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنْهُمَا لَمَّا فَانَّتِ الْغَيْرِ يَمَّةً مِنْ تَمَامِ الْعَالَمِ
وَلَمْ تَكُنْ مُوجُودَةً فِي شَيْءٍ مِنَ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَسْمَرَ الْمَجَازِ لِأَنَّهَا
لَمْ يَنْبَغِ مِنَ الْحَقِيقَةِ أَصْلًا بِخِلَافِ الْقِسْمِ الثَّانِي فَإِنَّهُ لَمَّا وَجَدَتْ الْغَيْرِ يَمَّةً فِي
بَعْضِ الْمَوَادِّ كَانَتِ الرُّخْصَةُ أَنْقَضَ فِي مَجَازِ يَمَّةٍ هِيَ -

ترجمہ :- اور دوسری قسم رخصت ہے اس کا عطف عزیمت پر ہے مصنف نے اس کی تعریف اسلئے
نہیں کی کہ وہ کسی ایسے معنی کو شامل نہیں ہے جس کے بہت سے افراد ہوں اور نہ اس کیلئے کوئی ایسی حقیقت
متحدہ ہے جو اس کے تمام انواع میں مساویانہ طور پر پائی جائے بلکہ اس کو اولاً اقسام کی طرف منقسم کر دیا،

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جاسکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت شریعت میں معمول ہو کر موجود ہوئی تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اول میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجاز ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی مادے میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیوں کہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت ”و رخصۃ“ میں رخصت کا عطف، عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو غدر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا کہ بات نے رخصت کی تعریف کے بغیر اس کی تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اشتراک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے واضح بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو، اور اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترک معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف منار نے اولاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

”تقسیمہا باعتبار ما الخ“ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام اذاع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام اذاع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی جملہ اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیسا کہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ (۲) رخصت مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ قوی ہوتی ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس پہلی قسموں میں چونکہ عزیمت معمول فی الشریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجاز ہوگا کیوں کہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی ماہ میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادیوں میں موجود ہے لہذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

أَمَّا أَحَقُّ لَوْ عَيَّ الْحَقِيقَةَ فَمَا اسْتَبِيحَ أَمَى عَوْمِلَ مُعَامَلَةِ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ
الْمُؤَاخَذَةِ لِأَنَّكَ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَ قِيَامِ حُكْمِهِ
جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرَّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ
فَالِاحْتِطَاطُ وَالْعَزِيمَةُ فِي الْكَلَفِ عَنْهُ وَمَعَ ذَلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الطَّرِيقِ

الْمُقَابِلِ فَكَانَ هُوَ أَحَقُّ بِإِطْلَاقِ اسْمِ الشَّرْخَصَةِ عَلَيْهِ مِنَ الرُّجُوعِ الْبَاقِيَةِ
كَالْمَكْسَرَةِ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ أَيْ كَتَرِخْصٍ مِنْ أَكْرَرَةٍ عَلَى إِجْرَاءِ كَلِمَةِ الْكُفْرِ
بِمَا يَخَافُ عَلَى نَفْسِهِ أَوْ عَلَى عَضْوٍ مِنْ أَعْضَائِهِ لَا يَمَادُونَهُ فَإِنَّهُ مُرْخَصٌ لَهُ
إِجْرَاءُهَا عَلَى اللِّسَانِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ مَعَ أَنَّ الْمُخَوَّرَ
لِلشِّرْكِ وَهُوَ خُذُوْتُ انْعَالَمِ وَالنَّصْرُصُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَالْحُرْمَةُ كَلَاهُمَا
مَوْجُودٌ إِنْ بَلَاسَرِيبٍ وَمَعَ ذَلِكَ يُرْخَصُ لَهُ لِأَنَّ حَقَّهُ فِي نَفْسِهِ يَفُوتُ عِنْدَ
الْإِمْتِنَاعِ صُورَةً وَمَعْنَى أَمَّا صُورَةٌ فَبِتَخْرِيبِ الْبُنْيَةِ وَأَمَّا مَعْنَى فَبِزُهْرٍ
الشَّرْجِ وَفِي الْإِقْدَامِ عَلَيْهَا لَا يَفُوتُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى مَعْنَى لِأَنَّ الْمُصْطَفِيَّ
بَاقٍ -

ترجمہ :- رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم جو قوی ترین ہے وہ ہے جس کو مباح سمجھا جاتا ہے یعنی جس
کے ساتھ مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح
ہو جاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود پس چونکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے
احتیاط اور عزیمت اس سے رکنے میں ہے اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے
پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ مقدار ہے جیسے وہ
شخص جس کو کلمہ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمہ
کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ
عضو سے کم پر کیوں کہ اس کو زبان پر کلمہ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس
کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرم شرک یعنی حدوثِ عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی
ہیں اور حرمت دونوں بلا ریب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع
کے وقت اس کا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورتہ بھی اور معنی بھی بہر حال صورتہ تو اسلئے کہ اس
کا اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے اور کلمہ کفر جاری کرنے پر
الشرک کا حق معنی فوت نہیں ہوتا ہے کیوں کہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح :- رخصتِ حقیقیہ کی پہلی قسم جو احق اور اقویٰ ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت
کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح
کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصتِ حقیقیہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ
نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے کیوں کہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم، محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جائے گا یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا۔ بہر حال اس قسم اول میں جب محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے رک جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود عزیمت کی طرف مقابلہ پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے۔ اس قسم کی مثال بیان کیے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرم شرک یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورتہ بھی فوت ہو جائے گا اور معنی بھی فوت ہو جائے گا یعنی جب یہ شخص کلمہ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورتہ اور معنی دونوں طرح تلف ہو گیا۔ صورتہ تو اسلئے کہ اس کی فطرت یعنی اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنی اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے۔ البتہ کلمہ کفر کہنے سے شرک کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ کن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے۔ پس کلمہ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتیٰ کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص ماجر ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمہ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا۔

(فوائد)۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملجئ (۲) غیر ملجئ۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل، اکراہ بقطع الید۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالجس، اکراہ بالضرب، اکراہ بالتلاف المال۔ شریعت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے۔

وَإِذَا طَافُوا فِي سَرْمَاضٍ أَمْحَى إِذَا الْكُرَى الصَّائِرَةِ بِمَافِيهِ الْجَاءُ عَلَى إِفْطَارِهِ فِي سَرْمَاضٍ يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَالْحَرُمَةُ كَلَاهُهَا مَوْجُودٌ إِنَّ لَاحَقَّ يَقُوتُ سَرْمَاضًا وَحَقُّ اللَّهِ تَعْلَمُ بَاقٍ بِالْخَلْفِ.

ترجمہ :- اور رمضان میں مکڑہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں صائم کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجودیکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ (قضاء) کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح :- رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

وَإِذَا لَفَءُ مَالٍ الْغَيْرِ آتَى إِذَا أُكْرِهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ رُخْصَ
لَهُ ذَلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُخْصَرَّ وَالْمُخْرَمَ كِلَاهُمَا مُوجُودَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ
رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ۔

ترجمہ :- اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔ اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح :- تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکڑہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

وَتَرَكَ الْخَائِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ عَصَفْتُ عَلَى الْمَكْرَهَةِ أَمَى إِذَا
تَرَكَ الْخَائِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ لِلْسُلْطَانِ الْجَائِرِ جَاسِرًا لَهُ ذَلِكَ

مَعَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَهُوَ الْوَعِيدُ عَلَى تَرْكِ الْأَمْرِ مَعَ مُوجِبِهِ قَائِمٌ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ
رَأْسًا وَحَقُّ اللَّهِ تَعْمُ بَاقٍ بِإِعْتِقَادِ حُرْمَةِ التَّرَكِّ -

ترجمہ :- اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرمہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمت ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔
تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرمہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہو گا حالانکہ یہاں محرم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترک امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وَجَنَابَتُهُ عَلَى الْإِحْصَاءِ أَمْرًا وَكُجْنَابَةِ الْمَكْرَهَةِ عَلَى إِحْصَائِهِمْ يُبَاحُ لَهُ
مَا أُكْرِهَ عَلَيْهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَحُكْمِهِ جَمِيعًا لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ رَأْسًا وَ
حَقُّ اللَّهِ تَعْمُ بَاقٍ بِإِدَاءِ الْعُرْمِ وَلَا يَخْلُو هَذَا اللَّفْظُ عَنْ إِنْتِشَارِهِ وَلَوْ
أَرْجَعَ ضَمِيرُهُ إِلَى الْخَائِفِ يَخْرُجُ عَنِ الْإِنْتِشَارِ قَلِيلًا وَلَوْ قُدَّ مَعَهُ عَلَى قَوْلِهِ
وَتَرَكَّ الْخَائِفُ فِي الذِّكْرِ لَكَانَ أَوْلَى بِإِتِّصَالِ امْتِلَاءِ الْمَكْرَهَةِ كُلِّهَا -

ترجمہ :- اور اس کا احرام پر جنابت کرنا یعنی جیسے مکرمہ کا اپنے احرام پر جنابت کا ارتکاب کرنا اس کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول و ترک الخائف پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرمہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح :- مصنف نے ایک مثال اور بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر محرم کو حالت احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محترم یعنی احرام اور اس کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہو جائے گا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شرح کہتے ہیں کہ جنایت کی ضمیر مکروہ کی طرف راجع ہے اور جنایت علی الاحرام، مکروہ کے مقامات میں سے ہے اور ترک الخائف علی نفسه متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی الفہم ہے اگر جنایت کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جاتی تو یہ کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایت علی الاحرام کو ترک الخائف پر مقدم کر دیا جاتا تو مکروہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَتَنَاولُ الْمُضْطَرَّ مَالَ الْغَيْرِ أَمْ كَتَنَاولُ الشَّخْصِ الْمُضْطَرَّ بِالْمَخْصَصَةِ حَيْثُ
يُرْخَصُ لَهُ تَنَاولُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّهُ حَقٌّ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقُّ الْمَالِكِ مُرْعَى
بِالضَّمَانِ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّ الْمُحَرَّمَ وَالْحُرَّ مَتَّ كِلَاهُمَا مَرُجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ :- اور مضطر کا دوسرے کا مال لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیوں کہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں ملحوظ ہے باوجودیکہ محترم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح :- رخصت حقیقیہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اس قدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مر جانے کا اندیشہ ہو تو اب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کر کے یا چوری کر کے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیوں کہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہو جائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محترم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وَحُكْمُهُ أَيْ حُكْمُ هَذَا النَّوعِ الْأَوَّلِ مِنَ الشَّرْخَصَةِ أَنَّ الْأَحْظَنَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْ لِي
حَتَّى لَوْ صَبَرَ وَقُتِلَ فِي صُورَةٍ الْإِكْرَاهِ كَانَ شَهِيدًا لِأَنَّهُ بَذَلَ نَفْسَهُ لِإِقَامَةِ
حَقِّ اللَّهِ تَعَالَى وَكَذَلِكَ لَوْ أَمَرَ بِالْمَعْرُوفِ فِي صُورَةِ الْخَوْفِ أَوْ لَعَرِيَتَنَاوَلْ مَالِ الْغَيْرِ
وَمَاتَ لَعَرِيَتُ أَثْمَابِلْ شَهِيدًا وَإِنْ عَمِلَ بِالشَّرْخَصَةِ أَيْضًا يَجُوزُ لَهُ عَلَى
مَا حَسَرْتُ.

ترجمہ :- اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
حتیٰ کہ اگر مکرمہ صبر کر لے اور صورتِ اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی
اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کر دی اسی طرح اگر مکرمہ نے صورتِ خوف میں امر بالمعروف کیا یا مالِ غیر
نہ لیا اور مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز
ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے
چنانچہ اگر مکرمہ صبر کر لے یعنی کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہو جائے تو یہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ
کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کر دی ہے اسی طرح مکرمہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا
غیر کا مال نہ کھائے اور مر جائے تو یہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس
کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جا چکا ہے۔

وَالثَّانِي مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لَكِنَّ الْحُكْمَ تَرَخَى عَنْهُ فَهُوَ آدَوْنُ مِنَ الْأَوَّلِ
لِأَنَّهُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ السَّبَبَ قَائِمٌ فَهُوَ مِنَ الرَّخْصِ الْحَقِيقِيَّةِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ
الْحُكْمَ تَرَخَى عَنْهُ كَانَ غَيْرَ آخِثٍ كَالْمُسَافِرِ أَيْ كَافْطَارِ الْمُسَافِرِ يُرَخَّصُ لَهُ
فَإِنَّ السَّبَبَ وَهُوَ شُهُودُ الشَّهْرِ مُوجِدٌ فِي حَقِّهِ لَكِنَّ حُكْمَهُ وَهُوَ جُوبُ أَدَاءِ
الصَّوْمِ مَرَخَى عَنْهُ إِلَى إِدْرَاكِ عِدَّةٍ مِنْ أَيَّامٍ آخِرَةٍ.

ترجمہ :- رخصتِ حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح
سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بہ نسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے
کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصتِ حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے
جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا منظر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجودِ رمضان اس کے حق

میں موجود ہے لیکن اس کا حکم یعنی اداے صوم کا واجب ہونا ایام آخر کی گنتی پانے تک اس سے مؤخر ہے۔
 تشریح :- رخصت حقیقہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب محرم کے قیام کے باوجود اس کو مباح
 کیا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہو جاتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ دوسری قسم پہلی قسم سے ادنیٰ ہے کیوں
 کہ سبب محرم چونکہ موجود ہے اسلئے یہ رخصت حقیقہ ہے اور حکم چونکہ مؤخر ہو گیا اسلئے وہ غیر اہم ہے
 جیسے رمضان کے مہینہ میں مسافر کیلئے افطار کرنے کی اجازت ہے حالانکہ افطار کا سبب محرم یعنی وجود
 رمضان اس کے حق میں بھی موجود ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "فمن شهد منکم الشهر فليصمه" کا مخاطب
 جس طرح مقيم ہے اسی طرح مسافر ہے لیکن اس کا حکم یعنی اداے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام آخر"
 تک مؤخر ہے چنانچہ ارشاد باری ہے "فمن كان منكم مریضاً او علی سفر فعدة من ایام آخر" مسافر کے حق میں
 چونکہ اداے صوم کا واجب ہونا "عدة من ایام آخر" تک مؤخر ہے اسلئے اگر مسافر رمضان میں مر گیا
 یا رمضان ختم ہوتے ہی مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جیسا کہ رمضان سے پہلے مرجنے کی صورت میں
 کوئی چیز واجب نہیں ہوتی ہے۔

وَحُكْمُهُ أَنَّ الْأَخْذَ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ لِلْمَالِ سَبَبِهِ وَهُوَ شَهْرُ ذِي الْحِجَّةِ حَتَّىٰ كَانَ الصَّوْمُ
 فِي الشَّهْرِ أَفْضَلُ مِنَ الْإِفْطَارِ عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِلَّا فِطْرًا أَوْ أَفْضَلُ لِقَوْلِهِ
 أَوْلَيْكَ الْعَصَا أَوْلَيْكَ الْعَصَا وَقَوْلِهِ لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي الشَّهْرِ قَلْنَا
 كَانَ ذَلِكَ مُحْمُولًا عَلَىٰ حَالَةِ الْجِهَادِ وَلِثَرْدٍ فِي الرُّخْصَةِ فَالْعَزِيمَةُ تَوَدَّى
 مَعْنَى الرُّخْصَةِ مِنْ وَجْهِ غُطْفٍ عَلَى قَوْلِهِ لِلْمَالِ سَبَبٌ فَهُوَ ذَلِيلٌ ثَانٍ لِكُلِّ
 الْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ وَذَلِكَ لِأَنَّ الرُّخْصَةَ إِنَّمَا هِيَ لِلْيَسْرِ وَالْيُسْرُ كَمَا يَكُونُ فِي
 الْإِفْطَارِ وَهُوَ أَيْضًا كَذَلِكَ يَكُونُ فِي الصَّوْمِ لِأَجْلِ مُوَافَقَةِ الْمُسْلِمِينَ وَتَرْكِهِ
 مَعَ سَائِرِ النَّاسِ فَإِنَّ الْبَلِيَّةَ إِذَا عَمَّتْ طَابَتْ فَمَا ظَنُّكَ بِالْعِبَادَةِ ثُمَّ يُعَدُّ ذَلِكَ
 يَحْسَرُ عَلَيْهِ الصَّوْمُ فِي الْإِقَامَةِ إِذَا سَرَّاهُ سَائِرُ النَّاسِ يُفْطِرُونَ وَ مَا
 أَحْسَنَ هَذِهِ الدَّقَّةَ لِلْحَنِفِيَّةِ وَلَقَدْ جَرَّبْنَا هَآمِرًا إِلَّا أَنْ يُضَعِّفَهُ
 الصَّوْمُ إِسْتِثْنَاءً مِنْ قَوْلِهِ الْأَخْذُ بِالْعَزِيمَةِ أَوْلَىٰ يَعْنِي أَنَّ عِنْدَنَا
 الْعَزِيمَةُ أَوْلَىٰ فِي كُلِّ حِينٍ إِلَّا أَنْ يُضَعِّفَهُ الصَّوْمُ فَحِينَئِذٍ الْفِطْرُ أَوْلَىٰ
 بِالِاحْتِنَاقِ كَمَا إِذَا كَانَ مَعَ الْجِهَادِ أَوْ مُسَاغِلٍ أُخْرٍ فَإِنْ صَامَ وَمَاتَ
 يَمُوتُ آثِمًا۔

ترجمہ :- اور اس قسم کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے کیوں کہ اس کا سبب کامل ہے اور وہ جو در رمضان ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ افطار سے افضل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے کیوں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے یہ لوگ جو حالت سفر میں روزہ رکھنے والے ہیں نافرمان ہیں نافرمان ہیں اور حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے ہم نے کہا کہ یہ حالت جہاد پر محمول ہے اور اس وجہ سے بھی کہ رخصت میں تردد ہے لہذا عزیمت من وجہ رخصت کے معنی کو بھی ادا کرتی ہے یہ عبارت ”لکمال سببہ پر معطوف ہے اور عزیمت کے اولیٰ ہونے پر دوسری دلیل ہے اسلئے کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار میں ہوتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ اسی طرح تمام لوگوں کیساتھ شرکت اور مسلمانوں کی موافقت کی وجہ سے روزے میں بھی ہوتی ہے کیوں کہ مصیبت جب عام ہوتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب تمہارا عبادت کے بارے میں کیا خیال ہے پھر اس کے بعد اس پر حالت اقامت میں روزہ رکھنا دشوار ہو جائے گا جب وہ دیکھے گا کہ لوگ افطار کر رہے ہیں حنفیہ کی یہ وقت نظر کس قدر لائق تحسین ہے ہم نے اس کو بارہا آزمایا ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے یہ عبارت ”الاخذ بالعزیمۃ اولیٰ“ سے مستثنیٰ ہے یعنی ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے مگر یہ کہ اس کو روزہ کمزور کر دے پس اس وقت بالاتفاق افطار کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ جب جہاد یا دوسرے امور اس کے ساتھ متعلق ہوں لہذا اگر اس نے روزہ رکھا اور مریگا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

تشریح :- اس دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ رخصت کی بہ نسبت عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ سبب یعنی وجہ در رمضان مسافر کے حق میں بھی کامل ہے یہی وجہ ہے کہ اخاف کے نزدیک سفر میں افطار کی بہ نسبت روزہ رکھنا افضل ہے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک افطار افضل ہے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت سفر میں روزہ رکھنے کے بارے میں فرمایا ہے ”اولئک العصاة اولئک العصاة“ یہ لوگ نافرمان ہیں یہ لوگ نافرمان ہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں فرمایا ہے ”لیس من البر الصیام فی السفر“ حالت سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے۔

ہماری طرف سے ان حدیثوں کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں جہاد کی حالت پر محمول ہیں یعنی جہاد کی حالت میں روزہ رکھنے کی بہ نسبت افطار کرنا ہی افضل ہے۔

مصنف نے عزیمت کے اولیٰ ہونے کی دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ رخصت میں تردد ہے اور عزیمت من وجہ رخصت کے معنی بھی ادا کرتی ہے حاصل یہ کہ رخصت آسانی کیلئے ہوتی ہے اور آسانی جس طرح افطار کرنے میں ہوتی ہے اسی طرح روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہوتی ہے کیونکہ روزہ رکھنے میں عام مسلمانوں کی موافقت ہوتی ہے اور تمام لوگوں کی شرکت ہوتی ہے اور یہ بات آپ کو

بھی معلوم ہے کہ مصیبت جب عام ہو جاتی ہے تو بھلی معلوم ہونے لگتی ہے اب آپ عبادت کے بارے میں خیال کرو کہ جب یہ عام ہوگی تو کتنی بھلی معلوم ہوگی۔ الغرض حالت سفر میں روزہ رکھنا مسافر پر آسان ہوگا دشوار نہ ہوگا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا بلکہ مقیم ہو کر روزے کی قضا کی تو یہ اس پر دشوار ہوگا کیوں کہ جب یہ دیکھے گا کہ تمام لوگ کھاپی رہے ہیں اور یہ تنہا روزے سے ہے تو یہ اس پر گراں ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ حنفیہ کی بیان کردہ یہ دقت نظر کس قدر لائق تحسین اور قابل تعریف ہے ہم نے اس کا بار بار تجربہ کیا ہے۔ مصنف نے ایک استثنائی صورت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ہمارے نزدیک تمام اوقات میں عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر روزہ اس کو اس قدر کمزور کر دے کہ روزے کی وجہ سے اس کی جان ہی خطرہ میں پڑ جائے یا جہاد وغیرہ کوئی اہم اور ضروری کام فوت ہو جائے تو ایسی صورت میں بالاتفاق مسافر کیلئے افطار کرنا اولیٰ ہوگا چنانچہ اگر یہ شخص روزہ رکھ کر کمزور ہو گیا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا۔

وَأَمَّا أَنْتُمْ تَوَعَّيْ الْمَجَانِرَ فَمَا وَضَعَ عَنَّا مِنَ الْإِصْرِ وَالْإِغْلَالِ أَمْحَى سَقَطَ عَنَّا
وَلَحُرِّ شَرَعٌ فِي حَقِّ مَا كَانَ فِي الشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِنَ الْمَحْنِ الشَّاقَةِ وَ
الْأَعْمَالِ الثَّقِيلَةِ وَالْإِصْرِ هُوَ الشَّدَّةُ وَالْإِغْلَالُ جَمْعُ غُلٍّ أَمْحَى الْمَوَاقِيقُ
الْأَبْرَمَةُ كَالْغُلِّ وَالْأَظْهَرُ أَنَّهَا جَمِيعًا كِنَايَةٌ عَنِ الْأُمُورِ الشَّاقَةِ وَ
إِنْ خَصَّ الْمُفْسِدُونَ الْبَعْضَ بِالْإِصْرِ وَالْبَعْضَ بِالْإِغْلَالِ وَذَلِكَ مِثْلُ
قَطْعِ الْأَعْضَاءِ الْخَاطِئَةِ وَقَرْضِ مَوَاضِعِ التَّجَاسُّدِ وَقَتْلِ النَّفْسِ بِالتَّوْبَةِ
وَعَدَمِ رَجَافِ الصَّلَاةِ فِي غَيْرِ الْمَسْجِدِ وَعَدَمِ التَّطَهُّرِ بِالتَّيَمُّمِ وَحُرْمَةِ أَكْلِ
الصَّائِمِ بَعْدَ النَّوْمِ وَحُرْمَةِ الْوُطْئِ فِي لَيْلِي رَمَضَانَ وَمَنْعِ الطَّيِّبَاتِ
عَنْهُمُ بِالذَّنْبِ وَكُونَ الزَّكَاةِ رُبْعَ الْمَالِ وَعَدَمِ صَلَاحِيَّةِ الزَّكَاةِ وَ
الْغَنَائِمِ لِشَيْءٍ إِلَّا لِلْحَرْقِ بِالنَّارِ الْمُنْزَلَةِ مِنَ السَّمَاءِ وَمُجَازَاةَ حَسَنَةِ
بِحَسَنَةِ لَا بِعَشْرِ وَكِتَابَةِ ذَنْبِ اللَّيْلِ بِالصُّبْحِ عَلَى الْبَابِ وَحُجُوبِ خَمْسِينَ
صَلَاةً فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَحُرْمَةِ الْخَفْوِ عَنِ الْقِصَاصِ وَعَدَمِ مُخَالَطَةِ
الْحَائِضَاتِ فِي أَيَّامِهَا وَتَحْرِيرِ الشُّحُورِ وَالْعُرُوقِ فِي اللَّحْمِ وَ
تَحْرِيرِ السَّبَبِ وَقَرْضِيَّةِ الصَّلَاةِ فِي اللَّيْلِ وَأَمْثَالُ ذَلِكَ كَثِيرٌ فَرَفَعْتُ كُلَّ
هَذَا عَنْ أُمَّتِنَا تَخْفِيفًا وَشُكْرِيًّا فَسَبَّحْتُ ذَلِكَ رُخْصَةً مُجَازَاةً لِأَنَّ الْأَصْلَ

لَمْ يَبْقَ مَشْرُوعًا لَنَا قَطُّ وَلَوْ عَمِلْنَا بِهِ أَحْيَانًا آمَنَّا وَعَوَّيْنَا وَكَانَ الْقِيَاسُ فِي ذَلِكَ أَنْ يُسَمَّى نَسْخًا وَرَأَيْنَا سَمِّيْنَا لَهُ رَخَصَةً مَحَاضِرًا مَحْضًا -

ترجمہ :- رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم یعنی پہلی قسم وہ اصرار و اغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہو گیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شریعتوں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا، اصرار کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ معاہدے مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور اظہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شائع سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصرار اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کی چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر اس آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے۔ رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا، غفو عن القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں مخلوط جرمیوں اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، رات میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھائے گئے ہیں اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھا گیا ہے کیوں کہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر بھی عمل کیا تو گنہگار اور معتبوب ہوں گے اس میں قیاس یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح :- مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شائع ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطا کر نیوالے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اجبی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مال زکوٰۃ اور مال غنیمت کو اس آگ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اترتی ہو

(۱۱) ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے (۱۲) رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا (۱۳) دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا (۱۴) قصاص معاف کر دینے کا حرام ہونا (۱۵) ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا (۱۶) گوشت میں مخلوط چیزوں اور رگوں کا حرام ہونا (۱۷) ہفتہ کے دن مچھلی شکار کرنے کا حرام ہونا (۱۸) رات میں تہجد نماز کا فرض ہونا اور ان جیسے بہت سے احکام ہیں یہ تمام احکام اس امت سے تکریم اور تخفیف کے پیش نظر ساقط کر دیئے گئے ہیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ اس قسم کا نام رخصت مجازاً رکھ دیا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بھی مشروع نہیں ہے چنانچہ اگر ہم نے ان پر کبھی عمل کیا تو گنہگار ہوں گے اور عند اللہ معتوب ہوں گے قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اس قسم کا نام نسخ ہوتا لیکن محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

وَالْتَرْغُ الرَّابِعُ مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ أَمْحَى فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ سِرِّي مَوْضِعِ الشَّرْحَةِ فَمِنْ حَيْثُ أَنَّ لَمْ يَبْقَ فِي مَوْضِعِ الشَّرْحَةِ كَانَ مِنْ قِسْمِ الْمَجَازِ وَمِنْ حَيْثُ أَنَّ بَقِيَ فِي مَوْضِعِ آخِرٍ كَانَ انْقِصَافٌ فِي الْمَجَازِ يَتَبَيَّنُ شَبِيهَا بِالْقِسْمِ الْأَوَّلِ كَقَصْرِ الصَّلَاةِ فِي الشَّفْرِ فِيهِ مُسَامَحَةٌ وَالْأَوَّلِي أَنْ يَقُولَ كَسَقُوطِ الْكَمَالِ الصَّلَاةِ فِي الشَّفْرِ لِيُؤْتَى قَسْرِيَّةً وَيُطَابَقَ أَصْلُهُ لَكِنَّهُ عَبَّرَ بِالْحَاصِلِ تَخْفِيفًا فَهُوَ عِنْدَنَا مَرْخَصَةٌ اسْقَاطٌ لَا يَجُوزُ الْعَلُّ بِعَزِيمَتِهَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ مَرْخَصَةٌ تَرْخِيفٌ وَالْأَوَّلِي الْإِكْمَالُ يَقُولُ نَحْمُ وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَلَى الْقَصْرِ بِالْخَوْفِ وَنَفَى فِيهِ الْجُنَاحُ فَعَلِمْنَا أَنَّ الْأَوَّلِي هُوَ الْإِكْمَالُ وَنَحْنُ نَقُولُ إِنَّهُ لَمَّا نَزَلَتِ الْآيَةُ قَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَا بَالُنَا نَقْصُرُ وَنَحْنُ آمِنُونَ فَقَالَ هَذَا صِدْقَةٌ تَصَدَّقَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا عَلَيْكُمْ فَأَقْبَلُوا صِدْقَتَهُ سَمَاءً صِدْقَةً وَالصَّدْقَةُ بِهَا لَا يَحْتَمِلُ التَّمْلِيكَ اسْقَاطُ مُحْضٍ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدَ عَنْ جِهَةِ الْعِبَادِ كَوَلِي الْقِصَاصِ إِذَا عَفَا عَنِ الْجَنَائِزِ لَا يَحْتَمِلُ السَّرَدَ وَإِنْ كَانَ الْمُصَدِّقُ مِمَّنْ لَا تَلَزَمُ طَاعَتُهُ فَمِمَّنْ تَلَزَمُ طَاعَتُهُ وَهُوَ اللَّهُ تَعَالَى أَوَّلِي بَأْنٍ لَا يَمُودُ وَأَمَّا نَفَى الْجُنَاحِ عَنْهُمْ فَإِنَّهَا هِيَ لَطِيبَةُ أَنْفُسِهِمْ لِأَنَّهُمْ كَانُوا مَظْنَةً أَنْ يَخْطُرُوا بِإِبَالِهِمْ أَنْ عَلَيْهِمْ جُنَاحًا فِي الْقِصْرِ وَبِهِ عَلِمْنَا أَنَّ قِلْدَ الْخَوْفِ أَيْضًا إِتْفَاقِيٌّ لَا مَوْقُوفٌ عَلَيْهِ الْقَصْرُ

ترجمہ :- چوتھی قسم وہ ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ یہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم سے ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہذا یہ قسم ، قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہو جائے اور اپنی اصل کے مطابق ہو جائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کر دیا پس قصر صلاۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولی اکمال صلاۃ ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کر دو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر (اس میں) قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ اولی اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون و محفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تمہلیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولی قصاص جب جرم معاف کر دیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کرینو الا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی پس جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی ان سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیوں کہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے اس سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح :- مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضع رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوگی بہر حال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالت سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "کسقوط اکمال الصلوۃ فی السفر" یعنی جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی بعد

میں آنے والے قول "دسقوط حرمة الخمر" کے موافق ہو جائے گا اور اپنی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا۔ لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلاۃ رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ آسانی کے لئے رخصت ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعی کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن افطار کی رخصت دیدی گئی ہے لہذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کر کے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے "واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان یفتکم الذین کفروا" اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مامون و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اسی وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسولؐ نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہذا اس کو قبول کرو، دیکھئے اللہ کے رسولؐ نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیائے مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرنا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ حقدار ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں خوف کی قید، اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو۔

وَسُقُوطُ حُرْمَةِ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ فِي حَقِّ الْمُضْطَرِّ وَالْمُكْرِهَةِ فَإِنْ حُرِّمَتْهُمَا
لَحَرْشَبَقَ وَقَتَّ الْإِضْطِرَّارِ وَالْإِكْرَاهِ أَصْلًا وَإِنْ بَقِيَتْ فِي حَقِّ غَيْرِهِمَا
لِقَوْلِهِ تَعَمَّ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ فَإِنْ قَوْلُهُ
إِلَّا مَا اضْطُرُّوا بِهِ إِسْتِثْنَاءٌ مِنْ قَوْلِهِ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَكَانَتْ قِيلَ وَقَدْ
فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ الْأَحَالَ الصَّرُورَةِ فَإِنْ
لَمْ يَأْكُلِ الْمَيْتَةَ أَوْ لَمْ يَشْرَبِ الْخَمْرَ وَوَمَاتَ يَمُوتُ آثِمًا بِخِلَافِ الْإِكْرَاهِ
عَلَى كَلِمَةِ الْكُفْرِ فَإِنَّهُمَا ذَكَرَ فِيهِ الْإِسْتِثْنَاءُ أَيْضًا بِقَوْلِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ
قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ لَكِنَّهُ لَيْسَ إِسْتِثْنَاءٌ مِنَ الْحُرْمَةِ بَلْ مِنَ الْغَضَبِ
أَوِ الْعَذَابِ إِذَا التَّقْدِيرُ مِنْ كُفْرٍ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ فَعَلِمَهُمْ غَضَبُكَ مِنَ
اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَفِي تَرْجُمَانِهِ
عَنْ أَبِي يُوسُفَ وَالسَّافِعِيِّ أَنَّهُ لَا تَسْقُطُ الْحُرْمَةُ وَلَكِنْ لَا يُؤْخَذُ بِهَا
كَمَا فِي الْإِكْرَاهِ عَلَى الْكُفْرِ فَهُوَ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لِقَوْلِهِ تَعَمَّ فَمَنْ
اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنْ أَلَّاهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ذَلِكَ إِطْلَاقُ
الْمُغْفِرَةِ عَلَى قِيَامِ الْحُرْمَةِ وَالْجَوَابُ أَنَّ إِطْلَاقَ الْمَغْفِرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ
الْإِضْطِرَّارَ الْمُرْخِصَ لِلتَّنَازُلِ يَكُونُ بِالْإِجْتِهَادِ وَعَسَى أَنْ يَقَعَ التَّنَازُلُ
سَرِيعًا عَلَى قَدَرِ الْحَاجَةِ لِأَنَّ مَنْ ابْتُلِيَ بِهَذِهِ الْمُخْصَصَةِ تَعَسَّرَ عَلَيْهِ
سَرِيعًا قَدَرِ الْحَاجَةِ وَقَائِدَةُ الْخِلَافِ تَنْظُهُرُ فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَأْكُلُ حَرَامًا
فَشَرِبَ خَمْرًا أَوْ فَجَعَلَ هُمَا يَحْتَضُّ وَعِنْدَنَا لَا.

ترجمہ :- شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور مکروہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان
دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے
حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے
مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "الاما اضطررتم الیہ" اس کے قول
"ما حرم علیکم" سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی
ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے۔ پس اگر اس نے مردار
نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمہ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی
اگرچہ استثناء کا ذکر "الا من اکره وقلبه مطمئن بالايمان" کے ذریعہ آچکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیوں کہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت میں یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مواخذہ نہیں ہوگا جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم اول کے قبل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نہ نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا نہایت مہربان ہے (اس آیت میں) مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطراب جو تناول کی رخصت دینے والا ہے وہ اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بہت ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے نائد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کہ کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطراب کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانت ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا۔

تشریح :- رخصت کی جو بھی قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگرچہ غیر مضطر اور غیر مکروہ کے حق میں موجود ہے لیکن مضطر اور مکروہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم" میں "الا ما اضطررتم" ما حرم عليكم سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی ہیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطراب اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکروہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی تاب نہ لا کر مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیوں کہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان" لیکن یہ استثناء حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کا کہنا مباح ہو بلکہ یہ استثناء غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیری عبارت اس طرح ہے "من كفر بالله من بعد ايمانه فعليه غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان" یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مواخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکروہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ اضطراب اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھانی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا، جیسا کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ”فمن اضطرب غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ ان اللہ غفور رحیم“۔ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطراب کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا ہے کہ اضطراب جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول دکھانا ضرورت سے زیادہ ہو کیوں کہ جو شخص بھوک کی شدت میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہذا اگر ضرورت سے زائد کھالیا گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے ”ان اللہ غفور رحیم“۔

شراح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے قسم کھائی ”واللہ لا اکل حراما“ بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطراب میں شراب پی لی تو ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک یہ شخص حانت ہو جائے گا کیوں کہ ان کے نزدیک اضطراب کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانت نہ ہوگا کیوں کہ ہمارے نزدیک اضطراب کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسَقُوطُ غَسْلِ الرَّجُلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنَّ اسْتِثْنَاءَ الْقَدْرِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَقَدْ كَانَ ظَاهِرًا وَمَا حَلَّ فَوْقَ الْخُفِّ فَقَدْ شَرَّكَ بِالْمَسْحِ فَلَا يَشْرَعُ الْغُسْلُ فِي هَذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ اللَّابِسِ وَهَذَا عَلَى بَرَوَايَةِ الْأَصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهُدَايَةِ فَقَدْ قَالَ إِنَّ نَزْعَ الْخُفِّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسْلَ الرَّجُلِ يَكُونُ مَا جُوزَ.

ترجمہ :- اور مدتِ مسح میں غسلِ رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ ظاہر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ مسح سے زائل ہو گیا لہذا اس مدت میں غسلِ رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر لابس کے حق میں باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحبِ ہدایہ تو انھوں نے کہا کہ اگر مدتِ مسح میں

موزہ نکال کر پیر دھو ڈالا تو وہ ماجور ہوگا۔
تشریح :- یہ بھی قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَسَّرَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا بَيَانَ أَسْبَابِهَا بِهَذَا التَّفَرُّدِ
اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوَّلِيُّ أَنْ يَذْكُرَ هَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِي بَحْثِ
الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهُ صَاحِبُ التَّوَضُّعِ فَقَالَ **فَصَلُّ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ**
بِأَقْسَامِهَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُوقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ
الْأُمُورِ الشَّرْعِيَّةِ أَوْ الْحِسِّيَّةِ أَوْ قَبِيحٍ أَلْعَيْنِ أَوْ لَغِيْرِهِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لِيُطْلَبَ
الْأَحْكَامُ الْمَشْرُوعَةُ الْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْمُحْكَمُ مِنْهَا مِنَ الْعِبَادَاتِ وَغَيْرِهَا
لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَبِالْطَّلَبِ أَعْقَرُ مِنْ أَنْ يَكُونَ لِفِعْلٍ أَوْ لِكَلِّ وَلَهَا أَسْبَابٌ
تُضَافُ إِلَيْهَا أَمَّا عِلَلُ شَرْعِيَّةٍ تُنْسَبُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرُ وَإِنْ
كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ سُدُورِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتُ
وَمِلْكُ الْمَالِ وَآيَاتُ شَهْرِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسُ الَّذِي يَمُوتُ وَيَسْلِي عَلَيْهِ وَالْبَيْتُ
وَالْأَرْضُ النَّامِيَّةُ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا أَوْ تَقْدِيرًا وَالصَّلَاةُ وَتَحْلِي الْبُقَاءِ الْمَقْدُودُ
بِالتَّعَاطِي هَذِهِ كُلُّهَا أَسْبَابٌ۔

ترجمہ :- اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد اس موقع کی
مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کر دیا تاکہ فخر الاسلام کی پیروی ہو حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان
اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں لاتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف
نے فرمایا ”فصل“ امر و نہی دونوں اپنے اقسام کیساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق
ہونا اور نہی کا امر شرعی یا امر حسیہ سے ہونا یا بیع لعینہ یا غیرہ ہونا اور ان کے علاوہ احکام مشروعہ
کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شرع میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں ہیں
اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں
جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے
اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی الہی تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا،
ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو، بیت اللہ
کا ہونا، ارض نامیہ بالخارج تحقیقاً کا ہونا یا تقدیراً کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقائے مقدور کا لین دین

سے متعلق ہونا یہ تمام اسباب ہیں۔

تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف - احکام مشروعہ سے فراغت کے بعد ان کے اسباب کو ذکر کرنا چاہتے ہیں اس ترتیب میں صرف علامہ فخر الاسلام کی پیروی مطلوب ہے ورنہ صاحب توضیح وغیرہ نے ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں ذکر کیا ہے۔

چنانچہ فرمایا کہ امر و نہی اپنی جملہ اقسام کیساتھ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں۔ امر کے اقسام مثلاً امر کا موقت ہونا، مطلق ہونا، موسع ہونا، مضیق ہونا، اور نہی کے اقسام مثلاً امور شرعیہ سے ہونا، امور حشیہ سے ہونا، قبیح لعینہ یا قبیح لغیرہ ہونا وغیرہ وغیرہ، ان تمام اقسام کے ساتھ امر و نہی احکام مشروعہ کی طلب کیلئے آتے ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ احکام سے نفس احکام مراد نہیں ہیں بلکہ وہ عبادات مراد ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے اور طلب سے مراد بھی عام ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے اور کسی چیز سے روکنے کیلئے بھی ہو سکتی ہے مصنف کہتے ہیں کہ ان احکام کے بہت سے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی بہت سے ایسے شرعی اسباب و علل ہیں جن کی طرف یہ احکام بظاہر منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ساری چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں۔

مذکورہ اسباب کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ (۱) عالم کا حادث ہونا (۲) وقت کا ہونا (۳) مال کا مالک ہونا (۴) ماہ رمضان کے دنوں کا موجود ہونا (۵) اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس کی پرورش کرتا ہو (۶) بیت اللہ کا ہونا (۷) پیداوار کے سلسلہ میں زمین کا حقیقتہ نامی ہونا یا تقدیر نامیہ ہونا (۸) نماز کا ہونا (۹) بقائے زندگی کا معاملہ سے متعلق ہونا۔ یہ سب اسباب ہیں ان کے مستببات اور احکام کا بیان اگلی سطروں میں ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ بَعْدَهَا فِي بَيَانِ الْمُسَبَّبَاتِ عَلَى طَرِيقِ اللَّفِّ وَالنَّشْرِ الْمُرْتَبِ
فَقَالَ لِلْإِيْمَانِ هَذَا مُسَبَّبٌ لِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَإِنَّ الْإِيْمَانَ بِالصَّانِعِ لَا
يَجِبُ إِلَّا لِحُدُوثِ الْعَالَمِ إِذْ لَوْ لَمْ يَكُنْ حَادِثًا لَمَّا احْتَجْنَا إِلَى الصَّانِعِ
كَمَا قَالَ أَعْرَابِيٌّ الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ وَأَشَارُ الْأَقْدَامِ عَلَى الْمَسِيرِ
فَسَاءَ ذَاتِ أَبْرَاجٍ وَأَرْضُ ذَاتِ فِجَاجٍ كَيْفَ لَا تَدُلُّ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ
وَالصَّلَاةُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِالْوَقْتِ فَإِنَّ الْوَقْتَ سَبَبٌ وَجُوبِ الصَّلَاةِ بِإِجَابِ
اللَّهِ تَعَالَى فِي هَذَا الْوَقْتِ وَالْإِجَابُ غَيْبٌ عَنَّا فَأَقِيمِ الْوَقْتَ مَتَامَ

وَالزَّكَاةَ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى مَلِكِ الْمَالِ فَإِنَّ الْمَالَ النَّامِيَ الْحَوَالِي الَّذِي هُوَ إِذَا
 عَلَى قَدَرِ الْحَاجَةِ سَبَبٌ وَجُوبُهَا وَالصَّوْمُ هَذَا مُتَعَلِّقٌ بِأَيَّامِ شَهْرِ رَمَضَانَ
 فَإِنَّ وَجُوبَ الصَّوْمِ بِسَبَبِ شَهْرِ رَمَضَانَ بِدَلِيلِ إِضَافَتِهِ إِلَيْهِ وَتَكْرِرُهُ بِتَكْرِرِهِ
 لَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَخْرَجَ النَّبِيَّ عَنْ مَحَلِّيَّةِ الصَّوْمِ وَفَتَحَهُ لِدُنْيَا النَّهَارِ وَصَدَاقَةُ
 الْفِطْرِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الرَّأْسِ الَّذِي يَمُوتُ وَيَلِي عَلَيْهِ فَإِنَّ سَبَبَ الْوُجُوبِ
 هَذِهِ الصَّدَقَةُ وَالْأَصْلُ فِي ذَلِكَ هُوَ رَأْسُهُ فَإِنَّ يَمُوتُ وَيَلِي عَلَيْهِ ثُمَّ
 أَوْلَادُهُ الصِّغَارُ وَعَبِيدُهُ فَإِنَّ يَمُوتُ نَهْمُ وَيَلِي عَلَيْهِمْ بِخِلَافِ الشَّرْجَةِ
 وَالْأَوْلَادِ الْكِبَارِ فَإِنَّ لَا يَلِي عَلَيْهِمْ وَالْحَجَّ نَاطِرٌ إِلَى الْبَيْتِ فَإِنَّ سَبَبَ
 وَجُوبِ الْحَجِّ وَلِهَذَا الْمُرْتَكِرُ فِي الْعُمْرِ لِأَنَّ الْبَيْتَ وَاحِدٌ وَالْوَقْتُ شَرْطٌ
 وَظَرْفٌ وَالْعُشْرُ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَارِجِ تَحْقِيقًا فَإِنَّ
 إِذَا حَدَثَ الْخَارِجُ مِنَ الْأَرْضِ تَحْقِيقًا يَجِبُ الْعُشْرُ وَسَقَطَ إِذَا أَصْطَلَمَتْ
 الشَّرْعُ آفَةٌ وَيَتَكْرَّرُ الْوُجُوبُ بِتَكْرَرِ الْمَاءِ وَالْخَرَابِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى قَوْلِهِ
 أَوْ تَقْدِيرًا فَإِنَّ الْأَرْضَ النَّامِيَةَ بِالْخَارِجِ تَقْدِيرًا بِالتَّمَكُّنِ مِنَ الزَّمَانِ
 سَبَبٌ لِلْخَرَابِ سِوَا شَرْعِهَا أَوْ عَطْلِهَا وَهُوَ الْأَلْبَنُ بِحَالِ الْكَافِرِ الْمُتَوَقِّلِ
 فِي الدُّنْيَا وَالظَّهَائِرَةِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى الصَّلَاةِ فَإِنَّ شَرْعِيَّةَ الصَّلَاةِ سَبَبٌ
 وَجُوبِ الظَّهَائِرَةِ الْحَقِيقِيَّةِ وَالْحُكْمِيَّةِ وَالصُّغْرَى وَالْكِبْرَى كَمَا أَنَّ الْوَقْتَ
 سَبَبٌ لَهَا وَالْمُعَامَلَاتِ هَذَا نَاطِرٌ إِلَى تَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ فَإِنَّ لَهَا
 حُكْمَ اللَّهِ تَعَالَى بِبَقَاءِ الْعَالَمِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَعْلُومٌ أَنَّ لَا يَبْقَى
 مَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمْ مُعَامَلَةٌ يَتِمُّ بِهَا مَعَاشُهُمْ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِجَارَةِ وَ
 نِكَاحٍ يَكُونُ مُبْقِيًا لِهَذَا الْجَنْسِ بِالتَّوَالِدِ عَلِمَ أَنَّ تَعَلُّقَ الْبَقَاءِ الْمَقْدُورِ
 بِالتَّعَاطِي هُوَ سَبَبُ الْمُعَامَلَاتِ وَشَرْعِيَّتُهَا وَهَذَا مُخْتَصٌّ بِالْإِنْسَانِ
 بِخِلَافِ الْحَيَوَانَاتِ فَإِنَّهُمْ يَبْقَوْنَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِذَوْنِ مُعَامَلَةٍ وَ
 نِكَاحٍ لِأَنَّ خَلْقَهُمْ كَذَلِكَ وَلَا يَتَعَلَّقُ بِأَفْعَالِهِمْ أَمْ أَوْ نَهَى

ترجمہ و تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اسباب ذکر کرنے کے بعد حسب ترتیب ان
 کے مسببات اور احکام کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا ایمان۔ حدوث عالم کا مسبب ہے اور حدوث
 عالم اس کا سبب ہے کیوں کہ خدا کے کارساز پر ایمان لانا صرف حدوث عالم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے

اسلئے کہ اگر عالم حادث نہ ہوتا تو ہم قادر مطلق کے محتاج نہ ہوتے جیسا کہ عرب کے ایک دیہاتی کا مقولہ ہے جب راستہ میں پڑی ہوئی میسگنی اونٹ کا پتہ دیتی ہے اور نشانہائے قدم مسافر کا پتہ دیتے ہیں تو یہ بزرگوں والا آسمان اور دروں والی زمین لطیف و خیر خالق برحق کا پتہ کیسے نہیں دے گی۔ بہر حال حدوثِ عالم، ایمان کا سبب ہے اور ایمان اس کا سبب ہے۔ نماز، وقت کا سبب ہے اسلئے کہ وقت اللہ کے واجب کرنے سے وجوبِ صلاۃ کا سبب ہے حاصل یہ کہ حقیقتہً تو واجب کرنے والا اللہ ہے لیکن یہ ایجاب چونکہ ہم سے غیب ہے اسلئے وقت کو اس کے قائم مقام قرار دیکر وقت کو وجوبِ صلاۃ کا سبب قرار دیدیا گیا۔ زکوٰۃ، یہ ملک مال کا سبب کیوں کہ مال جو بڑھنے والا ہو اور اس پر سال گزر چکا ہو، اور ضرورت سے زائد ہو تو ایسے مال کا مالک ہونا وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہے۔ روزہ۔ یہ وجودِ رمضان کا سبب ہے کیوں کہ وجودِ رمضان، وجوبِ صوم کا سبب ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ صوم، رمضان کی طرف منسوب ہے چنانچہ کہا جاتا ہے صوم رمضان (رمضان کا روزہ) اور روزے کا تکرار رمضان کے تکرار سے ہوتا ہے مگر چونکہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو صوم کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے اسلئے روزے کیلئے دن ہی متعین ہوں گے۔ صدقۃ الفطر، یہ اس شخص کا سبب ہے جس کی یہ شخص پرورش کرتا ہے اور جس کا بار برداشت کرتا ہے کیوں کہ یہ اس صدقۃ الفطر کے وجوب کا سبب ہے، اور اصل اس میں خود صدقۃ الفطر دینے والے کا رأس ہے اسلئے کہ وہ اس کا ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے پھر اس کے بعد اس کی نابالغ اولاد اور غلاموں کا رأس ہے کیوں کہ متصدق ان سب کا بھی ذمہ دار اور کفیل ہوتا ہے بخلاف بیوی اور بالغ اولاد کے کیوں کہ متصدق ان کا ذمہ دار نہیں ہوتا ہے۔ حج، یہ بیت اللہ کا سبب ہے کیوں کہ بیت اللہ وجوبِ حج کا سبب ہے یہی وجہ ہے کہ حج زندگی میں مکرر نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ بیت اللہ ایک ہے اور وقت حج کا سبب نہیں ہے بلکہ شرط اور ظرف ہے۔ عشر، یہ ارض نامیہ تحقیقا کا سبب ہے کیونکہ وہ زمین جس میں پیداوار کی قوت ہو تحقیقا ہو یعنی حقیقتہً پیداوار ہوتی ہو وہ عشر واجب ہونی کا سبب ہے چنانچہ جب زمین سے پیداوار تحقیقا ہوگی تو عشر رسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر کھیتی کو کسی آسمانی آفت نے برباد کر دیا تو عشر ساقط ہو جائیگا اور عشر کا وجوب پیداوار کے تکرار سے مکرر ہوگا۔ خراج، یہ ارض نامیہ تقدیراً کا سبب ہے کیونکہ زمین میں تقدیراً قوت نمو کا ہونا خراج واجب ہونی کا سبب ہے خواہ زمین میں کھیتی کرے یا اس کو یونہی بیکار چھوڑے رکھے۔ شراج کہتے ہیں کہ خراج کافر کے مال کے زیادہ مناسب جو دنیا میں گھسار ہوتا ہے۔ طہارت، نماز کا سبب ہے کیونکہ نماز کی مشروعیت وجوبِ طہارت کا سبب ہے خواہ یہ طہارت حقیقیہ ہو یا حکمیہ ہو، صغریٰ ہو یا کبریٰ ہو جیسا کہ وقت نماز کا سبب ہے معاملات، یہ تعلق بقائے المقدور کا سبب ہے کیوں کہ جب اللہ تعالیٰ نے قیامت تک کیلئے عالم کو باقی رکھنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور یہ حقیقت بھی معلوم ہے کہ عالم اس وقت تک باقی نہیں رہ سکتا جب تک کہ لوگوں میں ایسا باہمی لین دین نہ ہو جس سے ذرائع زندگی وسیع وغیرہ ہیا اور میسر ہوں اور ایسا رشتہ ازدواج نہ ہو جو بذریعہ توالد و تناسل اس جنس انسانی کا ذریعہ ہو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ بقائے مقدور کا تعلق بالتعاطی ہی معاملات اور ان کی مشروعیت کا سبب ہے، اور یہ چیز

انسان کیساتھ مخصوص ہے، برخلاف حیوانات کے کیونکہ وہ قیامت کے دن تک کسی طرح کے معاملہ اور نکاح کے بغیر ہی باقی رہیں گے اسلئے کہ ان کی نصرت اسی ہی واقع ہوئی ہے غرض ان حیوانات کے افعال سے امر یا نہی کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

وَقَدْ تَمَّ اللَّفُّ وَالنَّشْرُ الْمُرْتَبَّ بَيْنَ اسْبَابِ الْعِبَادَاتِ وَالْمُعَامَلَاتِ وَمُسَبِّبَاتِهَا وَبَقِيَّتِ الْعُقُوبَاتِ وَشَبَّهَهَا فَبَيَّنَّا بِقَوْلِهِ اسْبَابُ الْعُقُوبَاتِ وَالْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ مَا نُسِبَتْ إِلَيْهِ مِنْ قَتْلِ وَزْنًا وَسِرْقَةٍ وَأَمْرًا بِرَبِّينِ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ فَالْعُقُوبَاتِ أَعْقَرُ مِنَ الْحُدُودِ لِأَنَّهَا يَشْمَلُ الْقِصَاصُ أَيْضًا وَالْكَفَّارَةُ نَوْعٌ آخَرُ فَسَبَبُ الْقِصَاصِ هُوَ الْقَتْلُ الْعَمْدُ وَسَبَبُ حَدِّ الزَّيْنَاهُ الزَّيْنَاهُ وَسَبَبُ قَطْعِ الْيَدِ هُوَ السَّرِقَةُ يُقَالُ حَدُّ السَّرِقَةِ وَسَبَبُ الْكَفَّارَةِ هُوَ أَمْرُ دَاوَرٍ بَيْنَ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ وَذَلِكَ لِأَنَّهَا كَانَتْ دَائِرَةً بَيْنَ الْعِبَادَةِ وَالْعُقُوبَةِ فَسَبَبُهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ أَمْرًا دَاوَرًا بَيْنَ الْحَضَرِ الْإِبَاحَةِ لِيَكُونَ الْعِبَادَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْإِبَاحَةِ وَالْعُقُوبَةُ مُضَافَةً إِلَى صِفَةِ الْحَضَرِ كَالْقَتْلِ خَطَأً فَإِنَّهُ مِنْ حَيْثُ الصُّورَةُ رَمَى إِلَى صَيْدٍ وَهُوَ مُبَاحٌ وَمِنْ حَيْثُ تَرَكَ التَّثَبُّتَ مَحْظُورٌ لِأَنَّهُ قَدْ أَصَابَ آدِمِيًّا وَأَسْلَفَهُ فَتَجَبُّ فِيهِ الْكَفَّارَةُ وَالْإِفْطَارُ عَمْدًا فِي سَرْمَضَانَ فَإِنَّهُ مُبَاحٌ مِنْ حَيْثُ اتِّصَالَ مَا هُوَ مَمْلُوكٌ لِمَالِكِهِ وَمَحْظُورٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ جُنَايَةٌ عَلَى الصُّورِ الْمَشْرُوعِ فَيُصْلَحُ أَنْ يَكُونَ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ وَإِنَّمَا يُعْرِفُ السَّبَبُ بَيَانُ كُلِّيَّةٍ لِمَعْرِفَةِ السَّبَبِ بَعْدَ بَيَانِ تَفْصِيلِهِ لِيَعْلَمَ مِنْهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ قَبْلَهُ أَيْ إِنَّمَا يُعْرِفُ كَوْنُ الشَّيْءِ سَبَبًا لِلْحُكْمِ بِنِسْبَةِ الْحُكْمِ إِلَيْهِ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ فَالْمُنْسُوبُ إِلَيْهِ وَالْمُتَعَلِّقُ بِهِ يَكُونُ سَبَبًا لِلْمُنْسُوبِ وَالْمُتَعَلِّقِ إِلَيْهِ لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي إِضَافَةِ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ وَتَعَلُّقِهِ بِهِ أَنْ يَكُونَ مُسَبِّبًا لَهُ وَحَادِثًا بِهِ كَمَا يُقَالُ كَسَبَ فُلَانٌ وَحَاجَّ عَلَيْنَا أَنْكُرُ رَبِّمَا أَضْفَعْتُمْ إِلَى الشَّرْطِ فُلَيْفَ يَطْرُقُ هَذَا فَقَالَ وَإِنَّمَا يُضَافُ إِلَى الشَّرْطِ مَجَازًا كَصَدَقَةَ الْفِطْرِ وَحَجَّةِ الْإِسْلَامِ فَإِنَّ الْفِطْرَ وَهُوَ يَوْمُ الْعِيدِ شَرْطٌ لِلصَّدَقَةِ وَالسَّبَبُ هُوَ الرَّأْسُ الَّذِي بِمُونِهِ وَيَكُنِي عَلَيْهِ وَالصَّدَقَةُ تُضَافُ إِلَيْهِمَا جَمِيعًا -

ترجمہ و تشریح :- شارح کہتے ہیں کہ عبادات کے اسباب اور ان کے مسببات کا بیان لف و نشر مرتب کے طور پر پورا ہو چکا، البتہ عقوبات اور ان کے مشابہ چیزیں باقی رہ گئیں چنانچہ مصنف نے ان کو بیان کرنے کیلئے کہا کہ عقوبات، حدود اور کفارات کے اسباب وہ چیزیں ہیں جن کی طرف یہ چیزیں منسوب ہوتی ہیں جیسے قتل، زنا، سرقہ، اور ایسا کوئی امر جو مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہو۔ شارح کہتے ہیں

کہ عقوبات، حدود سے عام ہیں کیوں کہ یہ قصاص کو بھی شامل ہوتی ہیں اور کفارہ ایک دوسری قسم ہے حاصل یہ کہ قتل عمد قصاص کا سبب ہے اور زنا حد زنا کا سبب ہے اور قطع ید کا سبب سرقہ ہے چنانچہ کہا جاتا ہے حد السرقۃ۔ اور کفارہ کا سبب ایسا امر ہے جو مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ چونکہ عبادت اور عقوبت کے درمیان دائر ہے پس اس کا سبب بھی مانعت اور اباحت کے درمیان دائر ہوگا تاکہ عبادت صفت اباحت کی طرف منسوب ہو اور عقوبت صفت مانعت کی طرف مضاف ہو جیسے قتل خطا کیونکہ یہ صورت کے لحاظ سے شکار کی طرف تیر پھینکنے کا نام ہے جو مباح ہے اور ترک احتیاط کے اعتبار سے ممنوع ہے کیونکہ اس کے احتیاط نہ کرنے کی وجہ سے تیر آدمی کو لگ گیا اور اس کی ہلاکت کا سبب ہوا لہذا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور رمضان میں عمدًا افطار کرنا۔ یہ اس لحاظ سے مباح ہے کہ مالک (مفطر) سے اس کی مملوکہ چیز متصل ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ممنوع ہے کہ افطار کرنا صوم مشروع کے رہتے ہوئے ایک جرم ہے لہذا یہ افطار کفارے کا سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ سبب کے تفصیلی بیان کے بعد سبب کے پہچانے کیلئے ایک عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے تاکہ غیر معلوم بات معلوم ہو جائے یعنی کسی شئی کا کسی حکم کیلئے سبب ہونا صرف اس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ حکم اس کی طرف منسوب ہو اور اس سے متعلق ہو چنانچہ جو چیز منسوب الیہ اور متعلق بہ ہوگی وہ منسوب اور متعلق کیلئے سبب ہوگی۔ کیوں کہ ایک شئی کے دوسری شئی کی طرف مضاف ہونے اور ایک شئی کے دوسری شئی سے متعلق ہونے میں قاعدہ یہ ہے کہ شئی مضاف، مضاف الیہ کیلئے مسبب ہوتی ہے اور مضاف الیہ کی وجہ سے وجود میں آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کسب فلان۔ یہاں ہم پر ایک اعتراض ہوگا وہ یہ کہ بسا اوقات احناف نے شرط کی طرف بھی اس کی ہے لہذا مذکورہ قاعدہ (کہ مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شرط کی طرف جو چیز مضاف ہوتی ہے وہ مجاز کے طور پر ہے جیسے صدقہ فطر اور حج اسلام۔ کیونکہ فطر یوم عید ہے جو صدقہ کیلئے شرط ہے اور سبب وہ سہ ہے جس کا متصدق کفیل اور ذمہ دار ہوتا ہے اور صدقہ ان دونوں کی طرف منسوب ہے اسی طرح مسلمان ہونا حج کیلئے شرط ہے اور حج کا سبب بیت اللہ ہے اور حج ان دونوں کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْحَلِيمُ وَتَبَّ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَعَلَى
آلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ •

جمیل احمد
۲۲ ذی الحجہ ۱۴۱۱ھ
یوم شنبہ

علمی و دینی مطبوعات

قرآن مجید مترجم شیخ الہند کلاں سائز ازالۃ الحفا مترجم کامل درجہ گزین ڈال امام ابو حنیفہ اور ان کے تلامذین مجلد تہذیب العقائد ترجمہ و شرح عقائد نسفی توضیح التہذیب شرح شرح التہذیب سلطۃ القریب فی توضیح شرح النجۃ (اردو) کتاب الصلوٰۃ: امام احمد بن حنبل (اردو) مختصر شعب الایمان (اردو) العلاقات السبع مترجم: قاضی سجاد حسین اسباب زوال امت: ایرشکیب ارسلان ریاض الصالحین (مترجم) نماز مترجم (عکسی)۔ گلنیز جہان محسنی - مترجم گلستان محسنی - مترجم بہار بوستان (اردو شرح بوستان) بہارستان (اردو شرح گلستان) پند نامہ عطار فارسی - مترجم پنج کتاب فارسی مجلد عزیز المبتدی اردو ترجمہ میزان الصرف علم الصرف اولین و آخرین کامل صرف بہائی فارسی بول چال (درہر فارسی) ہدیہ صغیر اردو شرح نحو میر الفوز الکبیر عربی - اردو ترجمہ نور الایضاح عربی - اردو ترجمہ شرح عربی کا معلم - کامل ۳ حصے	تفسیر جلالین کلاں (عربی) مجلد صحیح بخاری عربی کامل ۲ جلد گلنیز مجلد صحیح مسلم عربی کامل ۲ جلد گلنیز مجلد سنن النسائی عربی - کامل مجلد مشکوٰۃ شریف عربی موطأ امام محمد - عربی - گلنیز مجلد المعارف: ابن قتیبہ (عربی) مجلد المجلد (المجلد فی الاحکام العدلیۃ عربی) مجلد شرح الفقہ الاکبر: ابو المنتمی؟ عربی خلاصہ کیدانی - (عربی فارسی) گلنیز کافیہ مع حل ترکیب الرسالۃ المستطرفہ: مکتانی (عربی) مجلد الفوائد البیہ فی تراجم الخلفاء (عربی) مجلد حاشیہ الطحاوی علی مرقا الفلاح - مجلد مفید الطالبین زاد الطالبین (عربی) محسنی مجموعہ نحو میر محسنی کافیہ (عربی) محسنی العقیدۃ الطحاویہ مرقات مع المرات (منطق) گلنیز عکسی میزان الصرف ہدایہ اولین - گلنیز - مجلد ہدایہ اخیرین - گلنیز - مجلد ہدایہ النحو - گلنیز نزهۃ الخواطر البحر النور (تذکرۃ العلماء) نفع العرب	تفسیر ابن کثیر اردو - کامل ۵ جلد مجلد تشفہ اثنا عشریہ اردو مجلد موطأ امام مالک مترجم - کامل مجلد تفسیر حقانی - کامل درجہ جلد مجلد ترغی و ترہیب مترجم - کامل ۲ جلد مجلد بلوغ المرام - مترجم - مجلد گزین ڈال دار علوم القرآن - مسیحی مالمج - اردو - مجلد علوم الحدیث - مسیحی مالمج - اردو - مجلد جنت کی کنہی دوزخ کا کھٹکا جنت کا منظر داستان بڑ ست حکایات اولیاء مجلد حیات الصالحین - کامل ۲ جلد مجلد شرح مائتہ عامل مترجم ارشاد الصرف تذکرہ مصنفین درس نظامی علم الصیغہ کیمیائے سعادت اردو مجلد امام ابن ماجہ اور علم حدیث مجلد اصطلاحات الفنون مع تذکرہ المؤلفین عالم برزخ - (پلاسٹک کور) قصص القرآن - مکمل ۲ جلد مجلد مسلمان خاوند مسلمان بیوی مجلد حیات امام احمد بن حنبل؟ مجلد اسلامی مذاہب مجلد
--	---	---

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی